

Annalisa Frisina, *Università di Padova, Italia*

**GIOVANI MUSULMANI D'ITALIA. TRASFORMAZIONI SOCIO-CULTURALI E  
DOMANDE DI CITTADINANZA**

*Relazione presentata al Convegno internazionale Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali, Torino, 11 giugno 2004*

## Introduzione

Secondo il Dossier Statistico sull'immigrazione Caritas/Migrantes (2003, 219), i musulmani in Italia sono 553.007, cioè il 36,6% dei 1.512.324 stranieri regolarmente presenti alla fine del 2002<sup>1</sup>, facendo dell'islam la seconda religione d'Italia. Il 36% vive nel Nord Ovest, il 28,4% nel Nord Est, il 21,5% nel Centro e il rimanente 14% risiede nel Sud e nelle isole (*Ibidem*, 220). Diversamente da quanto è avvenuto in altri paesi europei, le provenienze sono molto diversificate e infatti troviamo persone originarie dal Maghreb (con una prevalenza di marocchini), dal Mashreq (Egitto, Libano, Palestina, Siria, Iraq), dall'Africa subsahariana (Senegal, Nigeria, Sudan, Mali, Somalia...), ma anche provenienti dall'Iran, dal Pakistan, dal Bangladesh e dai Balcani. Come hanno sottolineato diversi studiosi (Saint-Blancat 1999; Pace 2004), per parlare di islam è necessario tenere in considerazione questa complessità e pluralità, che rispecchia le diverse realtà e tendenze presenti nel mondo musulmano (Pace 2004, 110), ma solo in parte. Infatti, non si tratta più di una realtà legata ai paesi di origine degli immigrati, ma di una capillare presenza ormai radicata in tutto il paese che ha sviluppato sue specificità, intrecciate anche alle differenze esistenti tra le regioni italiane: per questa ragione si è iniziato a parlare di un "islam italiano" (Allievi 2003). Questa novità riguarda innanzi tutto la prima generazione di giovani musulmani italiani nati dalla stabilizzazione delle famiglie immigrate.

Non esistono ancora dati ufficiali per questo fenomeno recente e Allievi ha compiuto una prima stima partendo dai dati disponibili relativi ai minori immigrati ufficialmente registrati, ai permessi di soggiorno per motivi di studio (che si riferiscono spesso all'università), agli alunni di origine straniera presenti nelle scuole italiane, mentre sono del tutto ignote le dimensioni dei giovani lavoratori irregolari (o dei giovani convertiti o figli di convertiti). Facendo una stima a partire da questa base parziale di dati, è possibile ipotizzare che i giovani "musulmani" siano tra i 100.000 e i 250.000<sup>2</sup>.

Ad ogni modo, i dati quantitativi non ci possono aiutare a cogliere l'effettiva "appartenenza religiosa" dei giovani e soprattutto i percorsi plurali dell'identificazione religiosa. Nella vita quotidiana infatti "l'identità religiosa è molto più mobile di quanto siamo abitualmente portati a pensare" (Pace 2004, 11). Nonostante la costruzione sociale dell'islam come realtà monolitica fuori dalla storia e estranea a processi di modernizzazione (Said 1991; Jabbar 2002) dalla quale discende la visione dell'*homo islamicus* come un soggetto completamente determinato dalla "tradizione religiosa" (Rivera 2002; 2003), diversi studi ci hanno mostrato le capacità di innovazione culturale dei giovani musulmani, la fluidità e molteplicità delle loro identificazioni religiose (Tietze 2002; Marongiu 2002) e modi di vivere l'islam molto diversi tra di loro: per citarne solo alcuni, una fede "spirituale", vissuta a livello individuale e scelta dopo una ricerca personale (Babès 2000; Moreno Alvarez 2001); un islam "delle periferie", frutto di un "ripiegamento identitario" ed espressione di "ribellione sociale" (Khosrokhavar 1997; Sunier 1998); infine, un'identificazione religiosa che promuove un impegno "civico", cioè la volontà di contribuire allo sviluppo del bene comune (Cesari 1998 e 2003; Lathion 2002; Bouzar e Kada 2003).

---

<sup>1</sup> Il metodo per effettuare questa stima consiste "nel proiettare sugli immigrati soggiornanti le appartenenze religiose riscontrate nei paesi di provenienza. In pratica si presuppone che la composizione religiosa delle comunità straniere sia analoga a quella dei paesi di origine, anche se in casi particolari vengono introdotti correttivi per dare alla stima una maggiore veridicità" (*Ibidem*, 210). Stimare le appartenenze religiose è sempre problematico. Si vedano in proposito le riflessioni di Leveau e Schmidt di Friedberg 1994.

<sup>2</sup> Ringrazio Allievi che mi ha suggerito questa prima stima nel dicembre 2003, basandosi sulla percentuale del 36,6% fornita dalla Caritas (2003) per calcolare la stima dei giovani musulmani in ognuno dei gruppi elencati (minori immigrati ufficialmente soggiornanti nel 2002, permessi motivi studio ecc) e poi facendone una somma.

Questa pluralità è certamente presente anche tra i giovani musulmani italiani e sarebbe opportuno studiare tutte queste diverse tipologie di appartenenze religiose, ma anche indagare gli aspetti strutturali che influenzano le carriere scolastiche, i percorsi lavorativi e anche l’inserimento socio-culturale di questi giovani (come raramente si è fatto anche nelle ricerche sui giovani musulmani di altri paesi d’Europa)<sup>3</sup>.

In questo lavoro scegliamo di focalizzarci su una particolare realtà: l’associazione dei Giovani musulmani d’Italia. La sua rilevanza non consta tanto nella dimensione quantitativa piuttosto limitata (circa 300 persone), ma nel fatto che è la prima associazione di giovani nati o socializzati in Italia figli di immigrati e che è un caso-studio esemplare per comprendere l’istituzionalizzazione dell’ “islam italiano”: come questi giovani si organizzano, come affrontano gli inevitabili conflitti intergenerazionali con i genitori e l’associazionismo degli adulti; l’impegno nello spazio pubblico motivato dalla fede e le domande di cittadinanza che esprimono.

Presenterò dunque i principali risultati di un’indagine empirica sull’associazione dei Giovani musulmani d’Italia<sup>4</sup>, compiuta attraverso l’osservazione partecipante, raccolta di documenti, interviste in profondità e focus-group. Si tratta di uno studio qualitativo longitudinale, della durata complessiva di tre anni (dall’autunno del 2001, quando è nata l’associazione, alla primavera del 2004).

Nei prossimi paragrafi ci addenteremo nella vita di questa associazione, mettendo a fuoco le principali sfide aperte sia sul versante interno (con la generazione precedente e con altri giovani “musulmani”), sia su quello esterno (in particolare il loro rapporto con i mass-media e i numerosi incontri interreligiosi e interculturali ai quali hanno partecipato), intravedendone un possibile ruolo di “minoranza attiva” (Moscovici 1981). Infine, mostreremo come l’identificazione religiosa per i giovani di questa associazione sia una risorsa per la partecipazione sociale (e politica in senso lato) analizzando le loro “domande di cittadinanza” (Mezzadra 2001).

## **L’associazione Giovani musulmani d’Italia**

L’associazione G.M.I. nasce nel 2001, dalle ceneri di altre associazioni islamiche giovanili (prima Gruppo Giovanile Islamico e dal 1999 AGESMI) dipendenti dall’U.CO.I.I., la principale realtà associativa dell’islam immigrato e una delle organizzazioni che hanno chiesto un’intesa con lo Stato Italiano (Allievi 1994; Guolo 1999; Pace e Perocco 2000; Elsheikh 2001)<sup>5</sup>.

Tra i suoi fondatori troviamo giovani cresciuti nei campi estivi dell’U.Co.I.I. che ad un certo punto hanno sentito il bisogno di maggiore autonomia. Per quale ragione? Una prima interpretazione può tenere conto della loro età: al momento della costituzione della nuova associazione “più indipendente”, i leaders avevano tutti intorno ai 18 anni e diventare maggiorenni è un “rito di passaggio” che oggi segna la “maturità” degli individui. Come ricorda la storica

<sup>3</sup> Mi riferisco alle preziose osservazioni dei sociologi A. Portes e R. Rumbaut nel loro ultimo libro sulle “II generazioni” negli Stati Uniti (2001). Dalla loro ricerca longitudinale, infatti, traggono la convinzione che i “modi di incorporazione” dei figli degli immigrati siano strettamente legati a fattori strutturali. “Governmental policies and societal conduct and outlooks operate to mold local structures, including the character of ethnic communities. These, in turn, directly affect individuals, determining the extent to which human capital can be into play and social capital accessed for normative regulation of the second generation” (*Ibidem*, 314).

<sup>4</sup> Si tratta di parte della mia tesi di dottorato in Sociologia dei processi interculturali e comunicativi nella sfera pubblica, Università di Padova, 2002-2004, Relatrice C. Saint-Blancat.

<sup>5</sup> L’ U.CO.I.I. fa parte del F.I.O.E. (Federazione delle organizzazioni islamiche in Europa) nella quale troviamo riunite numerose associazioni islamiche di vari paesi, come ad esempio l’U.O.I.F. per la Francia.

Dogliani (2003, 5-8), i giovani come categoria sociale sono un'“invenzione” del Settecento (Bourdieu diceva perfino che sociologicamente “non esistono”): sono le “regole sociali” e le “imposizioni istituzionali”, piuttosto che i “ritmi biologici”, a scandire le fasi della vita<sup>6</sup>. Per esempio, sono le istituzioni che stabiliscono quando una persona diventa responsabile a livello civile e giuridico, può prendere la patente, compiere il servizio militare, votare ecc.: in Italia 18 anni, appunto.

Tuttavia, questa interpretazione basata sull'età dei leaders dell'associazione non ci pare sufficiente. Per comprendere il momento della nascita dei G.M.I. va tenuto presente innanzi tutto l'aspetto generazionale, cioè il processo di autoidentificazione come gruppo distinto da individui di età diversa, sulla base dell'esperienza di una specifica fase storica (*Ibidem*, 8-13). Come sottolinea Saint-Blancat (2004, 238), “i giovani musulmani della diaspora (...) si distinguono per degli atteggiamenti di ribellione sociale e di creatività culturale che fanno di loro degli attori che contestano la costruzione sociale di cui sono l'oggetto. Non è detto che riescano a produrre una coscienza generazionale”<sup>7</sup>. Non è scontato che questa autoidentificazione come generazione distinta avvenga perché ciò implica una capacità riflessiva (Melucci 2000), ma senza dubbio l'esperienza di vita di questi giovani è diversa da quella dei loro genitori, tanto che comunemente vengono definiti come una “seconda generazione”<sup>8</sup>. Ad esempio, sono diverse le aspettative rispetto alla società in cui vivono e anche le modalità con le quali si rinscrivono in una “linea di credenza” (Hervieu-Léger 1996), come avremo modo di approfondire nei paragrafi seguenti.

Inoltre, la data dell' “11 settembre” è divenuta simbolo di un “cambiamento epocale” e l'abbattimento delle Twin Towers di N.Y. è stato un “evento mediatico” (Katz 1980) che ha inaugurato una fase di “guerra permanente e globale al terrorismo”. I G.M.I nascono appena un paio di mesi dopo ed è plausibile che questa maggiore responsabilizzazione sia arrivata proprio in seguito a questo tragico evento. Intervistando vari membri dell'associazione è emerso infatti quanto pesasse sentirsi continuamente “chiamati in causa”, quasi “presunti colpevoli in quanto musulmani”. Le “guerre globali” insieme al crescente clima di islamofobia (Sciortino 2002) non possono che avere accelerato questo processo di individuazione, come si nota nel brano estratto da un'intervista a una ragazza dell'associazione:

*In questi anni l'islam è bombardato in tutti i sensi e quindi è importante essere pratici e farsi vedere, farsi capire con le tue parole e con i comportamenti...Noi giovani musulmani ci sentiamo molto responsabili perché nel momento in cui ti muovi, nel momento in cui parli ti senti osservata. Anche a scuola, ogni parola che dico pesa...Mi sento osservata. Mi sento...non una come tutti gli altri...Sei l'unica con il velo a scuola...sei come...un punto di riferimento... Ci guardano e dicono: “Questo è l'islam”. (Z. K., 17 anni, di origine siriana).*

I rapporti con i mass-media e le iniziative interreligiose e interculturali sono state centrali in questi tre anni di vita dell'associazione e non a caso nelle ultime elezioni è stato eletto come Presidente K. C. che per due anni ha svolto il compito di responsabile delle Pubbliche Relazioni dei G.M.I.

In altre parole, l'associazione è nata per differenziarsi dalla generazione precedente -“come un atto di autonomia”, come mi ha detto più di una volta la Segretaria generale dell'associazione ora

<sup>6</sup> Un altro dato che riflette la “costruzione sociale” della gioventù, è quello della sua durata variabile a seconda delle epoche. Dalla fine del XX secolo le inchieste sulla gioventù prendono in considerazione chi ha almeno 18 anni e tendono a protrarre progressivamente la categoria giovane fino ai trent'anni (come negli ultimi rapporti IARD).

<sup>7</sup> Sulla “costruzione di una memoria collettiva tra i musulmani della diaspora”, si veda Saint-Blancat 2002, 56-8.

<sup>8</sup> Questo termine mi pare fuorviante perché essenzializza il fenomeno migratorio facendone qualcosa di ereditario, che si trasmette di generazione in generazione. Si rimanda alle critiche di Guénif Soulamas 2000.

Vicepresidente- e in questa costruzione collettiva ha giocato un ruolo importante anche lo “sguardo dell’altro”, il sentirsi continuamente interpellati di fronte ad un’attualità fatta di “guerra permanente al terrorismo” e il vivere quotidianamente in un clima di sospetto nei confronti dell’islam. Come vedremo più avanti, questi giovani sono stati capaci di riflessività e hanno saputo raccogliere sfide molto impegnative.

Per quanto riguarda la composizione dell’associazione<sup>9</sup>:

- *Età.* La maggioranza ha tra i 15 e i 17 anni (il 69%), mentre i leaders hanno tra i 18 e i 24 anni
- *Genere.* Le ragazze sono sia più numerose (58%), sia più attive nell’associazione
- *Generazione.* Sono tutti figli di immigrati (tranne due figli di autoctoni convertiti). La maggioranza è nata in Italia (44%) o è cresciuta qui dai primi anni delle scuole elementari (50%); gli altri sono arrivati in Italia tra i 10-14 anni (6%)
- *Nazionalità di origine.* I genitori sono per la maggior parte originari del Marocco (46%), ma vi è anche una significativa componente di origine siriana tra i genitori dei membri più attivi (25%); le altre nazionalità di origine presenti nell’associazione sono Giordania (8%), Palestina (7%), Egitto (6%), Tunisia (4%), Algeria (2%), Arabia Saudita (1%), Stati Uniti (1%)
- *Livello di istruzione.* La maggioranza (75%) sta frequentando le scuole superiori (soprattutto istituti professionali), mentre i leaders studiano all’università (sia facoltà scientifiche che sociali ed umanistiche)
- *Estrazione sociale.* I padri sono per la maggior parte operai (50%), ma c’è anche una componente significativa di medici (25%) e di commercianti (16%); le madri sono soprattutto casalinghe (82%), ma vi sono anche collaboratrici domestiche (8%), mediatrici interculturali (7%) e commercianti (3%)
- *Presenza sul territorio.* Le sezioni locali più numerose sono quelle dell’Emilia Romagna (44%); della Lombardia (26%), dove si trova la sede centrale a Milano; del Piemonte (12%); seguono le sezioni della Toscana (5%), del Trentino Alto-Adige (5%), dell’Umbria (4%), della Campania (2%), della Liguria (1%) e delle Marche (1%). Come si può notare sono meglio organizzati i giovani musulmani del Nord Italia, mentre non ci sono sezioni locali dei G.M.I. in diverse regioni del Sud Italia.

Gli obiettivi principali dell’associazione -formalizzati in uno statuto- sono di due tipi:

-sul versante interno, i G.M.I. intendono promuovere la costruzione identitaria dei giovani musulmani “italiani ed europei” attraverso attività formative che valorizzino e approfondiscano la loro fede;

-sul versante esterno, intendono impegnarsi a livello locale, nazionale ed europeo “per le cause della giustizia, della pace, della salvaguardia dei diritti umani” (dall’art. 3 dello statuto dell’associazione).

Nel prossimo paragrafo ci occuperemo della prima sfida, quella di costruire un “islam italiano ed europeo”, mostrandone i conflitti, le negoziazioni intergenerazionali e anche le innovazioni socio-culturali.

---

<sup>9</sup> I dati presentati si riferiscono in particolare al II convegno nazionale (Bagni di Romagna 2002) dove ho somministrato una scheda di rilevazione dei dati socio-anagrafici dei partecipanti. Ho del resto partecipato ai primi quattro convegni nazionali e a numerose riunioni e iniziative pubbliche delle sezioni locali potendo così verificare e integrare i dati raccolti.

### **La fatica di cambiare, la necessità e la voglia di farlo: generazioni e genere.**

Per comprendere l'evoluzione dell'associazione dei Giovani musulmani d'Italia basta osservare come siano cambiati i convegni nazionali, sia a livello organizzativo sia sul piano dei temi che sono stati affrontati.

Il primo convegno nazionale si è svolto nello stesso luogo e negli stessi giorni del XXIII convegno nazionale dell'U.CO.I.I. (Bellaria, 23-25/12/2001); in quello seguente (primavera 2002, Bagni di Romagna) la presenza dei genitori incombeva ancora nel pubblico e soprattutto tra i relatori, mentre successivamente gli incontri sono stati gestiti in modo sempre più autonomo. Come esempio di questo processo, riporto brevemente quel che è avvenuto al III convegno nazionale svoltosi a Bagni di Romagna nel dicembre del 2002 (22-24) dove ero presente come osservatrice partecipante. Mi sembra infatti che in questa occasione ci siano stati chiari segni di insofferenza verso la gestione direttiva da parte degli adulti e sia emersa l'esigenza di approfondire in modo diverso la propria fede per viverla da "giovani italiani ed europei".

Le giornate erano strutturate intorno ad alcuni interventi di esperti dell'U.CO.II. e del F.I.O.E. A loro spettava la prima fila della platea e dopo i saluti iniziali dei giovani leaders (il Presidente, la Segretaria Generale e il Responsabile delle Pubbliche relazioni) sono stati gli adulti a prendere la parola.

Il primo relatore era il segretario del FIOE, E. B., che proveniva dalla Svizzera e parlava arabo. Da subito è stata necessaria una traduzione in italiano, perché c'erano ragazzi/e che non lo riuscivano a capire. Il suo intervento verteva sul conflitto tra il bene e il male: attraverso un Hadith del Profeta Mohammed i giovani venivano incoraggiati a "testimoniare la fede" nonostante i sacrifici che questa scelta difficile del bene avrebbe comportato.

Il secondo relatore, A. C., veniva da Milano, faceva parte di un'organizzazione non-governativa -l'"Islamic relief"- e alternava italiano e arabo nel suo discorso. La tesi da lui sostenuta era che bisognava distinguere tra l'amicizia possibile con un non-credente e la fratellanza intima riservata ai musulmani. Complessivamente, entrambi i relatori si mostravano preoccupati dei rischi nei quali incorrevano "le identità religiose in condizione minoritaria". Con i loro discorsi costruivano continuamente un "noi-musulmani", contrapponendolo ad un "loro" (un generico "i non-musulmani").

Il terzo relatore era il segretario dell'U.Co.I.I., H. P., e il tema da lui affrontato era "il pentimento". La sua relazione era riuscita a cambiare il clima in sala, che non era più quello della "difesa/affermazione identitaria", ma di riflessione critica ed etica. Invitava i giovani a non avere "doppie morali", una con i musulmani e l'altra con i non-musulmani, bensì una morale unica con tutte le creature. Il suo discorso collocava il giovane uditorio in una prospettiva di cittadinanza, tanto che la conclusione del suo discorso fu che i problemi dei giovani musulmani *"sono la giustizia, la pace, la disoccupazione come per tutti gli altri italiani, perciò bisogna confrontarsi e agire insieme"*.

Il quarto relatore era A. S., uno dei fondatori dell'U.S.M.I. e poi dell'U.CO.I.I., ora responsabile del Centro islamico di Milano. Il suo intervento era centrato sulla storia migratoria dei "padri" che tra mille difficoltà erano riusciti ad organizzarsi "per mantenere l'identità islamica". Significativamente, il discorso terminò con un richiamo all'importanza della comunità: *"Non c'è"*

*islam senza comunità. Non c'è comunità senza ordine. Non c'è ordine senza obbedienza. Non c'è obbedienza senza amore. Non c'è amore senza fiducia*".

All'inizio del convegno c'erano state delle ragazze che si erano lamentate perchè *"erano venute per stare tra ragazzi"* e volevano che gli adulti se ne andassero. Durante le relazioni avevo visto crescere lo scontento: le ragazze sbuffavano e chiacchieravano, mentre alcuni ragazzi facevano della facile ironia sull'italiano stentato dei genitori. Dopo l'ultimo intervento sul "richiamo comunitario", K. C., Responsabile Pubbliche Relazioni dei G.M.I., sentì il bisogno di esprimere pubblicamente il malessere generale, chiedendo che fosse dato più spazio alle discussioni tra i giovani.

Il convegno proseguì con un intervento del vicepresidente dell'U.CO.I.I., B., che aprì una dibattito su *"che cosa dare e prendere dalla società italiana"*<sup>10</sup>. Il pubblico partecipò attivamente e in particolare furono numerosi gli apprezzamenti dei giovani rispetto all'Europa della "libertà di opinione", della "democrazia", dell'"uguaglianza davanti alla legge" e dei "diritti umani". Il conduttore rilanciava al pubblico sempre la stessa domanda: *"Siete sicuri che questi valori non ci siano già nell'islam?"*. Sembrava che la sua conduzione mirasse a contrastare il senso di inferiorità che si avvertiva in alcuni interventi dei ragazzi e, quasi per inorgoglierli, li spingeva a riconoscere che tutto ciò che era emerso come positivo fosse "intrinsecamente islamico". Ma l'esito fu che ancora una volta si stava creando discorsivamente un "noi musulmani" (polarità positiva) verso un "loro-italiani/europei" (polarità negativa)<sup>11</sup>.

Fu nuovamente K. C. ad intervenire, sostenendo che *"storicamente la forza dell'islam è stata quella di saper riconoscere e assorbire il positivo delle culture che ha incontrato. Credo che noi dobbiamo continuare così, riconoscendo i valori altrui, imparando ancora e dando il nostro contributo"*. A sostegno del suo intervento, il segretario dell'U.CO.I.I., H. P., aggiunse che era importante che i musulmani non si sentissero soli, isolati. *"Qui ci sono tante persone di buona volontà che difendono la società occidentale dai suoi mali e lavorano con noi"*.

Fu particolarmente interessante il dibattito spontaneo che seguì, stimolato dall'intervento di una ragazza. A suo parere, per i giovani lo scambio avveniva soprattutto a scuola e quindi diceva che era fondamentale essere attivi e presenti anche nell'ora di religione. Si scatenarono due fronti contrapposti, chi diceva che era giusto rimanere durante l'ora di religione per conoscere altri punti di vista e chi invece sosteneva che essendo un'ora di religione cattolica e non delle religioni non c'era spazio per i musulmani. Gli adulti dell'U.CO.I.I. intervenivano sostenendo quest'ultima fazione e con fare piuttosto perentorio dicevano che prima di ascoltare che cosa ha da dire la religione altrui è necessario conoscere bene la propria religione. Riprendendo il suo ruolo contestatore K. C., Responsabile Pubbliche Relazioni, sostenne che se un giovane si sentiva sicuro di se stesso era anche in grado di assistere alla lezione e dare il suo contributo, aggiungendo anche che tanto, prima o poi, bisognava imparare a confrontarsi. Il suo intervento fu interrotto dalla Responsabile per le Pubbliche Relazioni dell'A.D.M.I. (Associazione Donne Musulmane in Italia): secondo lei ci voleva "una certa età" e i giovani non erano abbastanza preparati per affrontare queste situazioni. Seguirono altri scambi vivaci e la posizione degli adulti sembrava acquisire consensi crescenti, quando un ragazzo emiliano di origine marocchina fece un intervento che fu apprezzato da tutti. Esordì dicendo che si sentiva parte integrante della società italiana e che, partecipando attivamente alla vita della sua scuola, era stato eletto come rappresentante di classe. La

<sup>10</sup> Fa pensare alla teoria dello scambio sociale, si veda Homans 1975.

<sup>11</sup> Secondo alcuni studiosi, questo rientrerebbe in una strategia di "separazione funzionale neo-tradionalista" perseguita dall'U.CO.I.I. (Pace e Perocco 2000; Guolo 1999). D'altra parte, ci sono tendenze diverse all'interno della stessa organizzazione (si veda ad esempio, il segretario dell'U.CO.I.I. anche in questo resoconto oppure in Allievi 2003, 233-4) e le posizioni "difensive" potrebbero anche essere più "tattiche" (De Certeau 2001) che strategiche, come mostra l'esempio di Bregheiche nel resoconto del III convegno.

sua conclusione fu disarmante: *“Proprio perché partecipo alla vita della classe, anche nelle lezioni di religione, sanno che sono musulmano, mi conoscono e mi rispettano, perché ho dei principi. Per questo si fidano di me e io li rappresento nei consigli di classe”*. L’ago della bilancia sembrò passare ai giovani, che presero la parola e discussero per un po’ senza altri interventi degli adulti su che cosa significava essere cittadini. Mi sembrò molto rilevante l’intervento conclusivo del vicepresidente dell’U.CO.I.I. B., che abbandonando la posizione iniziale di contrapposizione “noi-loro”, fece un’amara riflessione. *“In fondo anche nei paesi islamici ci si può sentire stranieri...Alcuni di noi sono emigrati per questo”*.

Attraverso questo resoconto etnografico, emerge chiaramente come la maggiore autonomia dei G.M.I sia stata faticosamente conquistata e che gli inevitabili conflitti intergenerazionali possano sollecitare delle trasformazioni culturali anche nella generazione degli adulti. Come ha detto Sarhadi (1994), la “rottura tra le generazioni”, il “rifiuto della cultura” della generazione dei genitori immigrati è solo l’esito più drammatico di questi conflitti, ma nella vita quotidiana avvengono molto più spesso continue negoziazioni che rendono possibile mantenere un dialogo intergenerazionale. Nonostante le resistenze di fronte ai cambiamenti, alle aperture dei figli e anche se gli scontri possono diventare molto accesi (come si può leggere nelle chat dei giovani musulmani<sup>12</sup> dove recentemente c’è stata una discussione su quanto fossero costruttive le critiche ai G.M.I. da parte dell’U.CO.I.I.), la linea dei giovani leaders associativi sembra quella di trovare mediazioni<sup>13</sup>. Con le parole di A.K., Primo Presidente dei G.M.I., *“continueremo a essere indipendenti e a cambiare piano piano, senza che (gli adulti, N.d.R.) se ne accorgano!”*(23/12/02).

Per quanto ho potuto osservare in questi anni, la partecipazione è progressivamente cresciuta nei convegni dei G.M.I., è aumentato il numero dei partecipanti e l’organizzazione è cambiata in modo da permettere più confronti e scambi tra i presenti: molti più laboratori di gruppo e meno esperti esterni. Inoltre, è stato lasciato più spazio alle gite, agli aspetti ludici e questo aspetto mi sembra particolarmente significativo, perché molte persone che ho intervistato cercano nei convegni dei G.M.I. proprio questo, un po’ di socialità<sup>14</sup>. Sono musulmani, ma sono anche giovani (e molto altro ancora).

Va tenuto presente che anche questo cambiamento a livello organizzativo è stato frutto di scontri/confronti intergenerazionali. C’è stato un solo convegno separato per i maschi e le femmine, poi i giovani leaders hanno deciso di lasciare spazio alla conoscenza tra ragazzi e ragazze. Questo ha creato delle preoccupazioni tra gli adulti dell’U.CO.I.I. che in diverse situazioni li hanno richiamati a vigilare sui pericoli della promiscuità. Ad esempio, sempre nel III convegno emerse un dibattito su come mantenersi illibati fino al matrimonio. I genitori sostenevano naturalmente posizioni più “puritane”, dicendo che era opportuno limitare “le tentazioni”, ovvero le occasioni di

<sup>12</sup> [www.giovanimusulmani.it](http://www.giovanimusulmani.it)

<sup>13</sup> Come ha mostrato Shain (2003), le ricerche sui figli degli immigrati (“black youth”) hanno a lungo assunto che si trattasse di realtà molto problematiche e in questo modo hanno “patologizzato le culture”, sottovalutando le trasformazioni in atto e il ruolo attivo degli attori sociali. Nella sua indagine empirica, la studiosa ha poi mostrato come le adolescenti di origini Sud Asiatiche fossero capaci di reinterpretare in molti modi le tradizioni culturali e religiose dei genitori, ritagliandosi spazi di autonomia senza bisogno di rompere con le loro famiglie. Shain ha anche sottolineato che le principali difficoltà di queste giovani sono legate ai processi di “razializzazione”, cioè di inferiorizzazione su base “etnica” presenti nelle scuole pubbliche da loro frequentate e più in generale nella società britannica.

<sup>14</sup> E’ possibile interpretare la maggiore presenza delle ragazze proprio come una maggiore “domanda di socialità”. Dalle interviste effettuate, soprattutto per le più giovani, i convegni dei G.M.I. sono una delle poche possibilità per incontrare dei coetanei. Frequentando i G.M.I., poi, acquisiscono delle conoscenze sulla religione che permettono loro di distinguerle dalle “tradizioni” patriarcali dei genitori. In questo modo, se prima venire ai convegni G.M.I. era solo strumentale, per incontrare altri giovani, poi diventa un’occasione di “emancipazione” per quelle ragazze che “scoprono” che “da un punto di vista islamico” possono scegliersi lo sposo, studiare, lavorare ecc. In proposito, si rimanda a Saint-Blancat 2003, Amiraux 2001 e Jonker 2003.

incontro, oppure i “gesti ambigui” come i baci sulla guancia. Anche in quella occasione fu K. C. -il Responsabile Pubbliche Relazioni- a scontrarsi con gli adulti, dicendo che a suo parere l’aspetto fondamentale era quello dell’intenzione del cuore e non nel gesto in sé, invitando così i giovani a responsabilizzarsi e a non giudicare gli altri con troppa facilità. Poi rivolse una domanda ai genitori: *“Immagino che voi preferiate che ci sposiamo tra di noi. Ma come facciamo a conoscerci se secondo voi non possiamo nemmeno scambiarci i numeri di telefono?”*<sup>15</sup>. Questa audacia pare che lo abbia premiato. Infatti, un anno dopo K.C. fu eletto Presidente dei G.M.I. e negli ultimi convegni c’è decisamente più spazio per il divertimento e per la conoscenza reciproca. E tra qualche mese K.C. si sposerà con una ragazza del G.M.I.

D’altra parte, possiamo interpretare i consensi da lui raccolti, non solo come il risultato del suo ruolo di “catalizzatore di innovazioni socio-culturali” sul versante interno, ma anche il frutto delle sue abilità oratorie e della sua capacità di dare visibilità ai G.M.I. sul versante esterno, in particolare attraverso i mass-media.

### **Giovani musulmani nello spazio pubblico**

In un recente rapporto l’E.U.M.C. (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) ha sottolineato che “i pregiudizi e le ostilità contro le comunità islamiche sono presenti in tutti gli Stati membri e hanno spesso generato discriminazioni contro i musulmani nonché la loro esclusione dalle principali attività socioeconomiche. Tale islamofobia è aumentata nell’ultimo decennio (...). Il pubblico e i mezzi di comunicazione di massa menzionano sempre più spesso il ‘fondamentalismo islamico’ stigmatizzando in questo modo un’intera parte della società multiconfessionale europea senza prestare attenzione alle vite quotidiane dei musulmani europei che sono fra noi”<sup>16</sup>.

Anche i giovani musulmani europei subiscono questi processi di stigmatizzazione e spesso le loro identità religiose si formano in reazione a queste rappresentazioni negative (Vertovec & Rogers 1998, 15).

L’associazione dei G.M.I. ha saputo affrontare l’islamofobia diffusa anche in Italia (Sciortino, 2002; Rivera 2003) non rinchiudendosi in qualche “rifugio identitario” o in “una comunità immaginata” (Anderson 1996), ma impegnandosi strenuamente per riuscire ad andare nell’ “occhio del ciclone”, alla fonte principale dei pregiudizi sull’islam: i mass-media (Marletti 1995; Said 1997; Rabah 1998; Soravia 1999; Pace 2000; Cestim-Cospe 2002; Bruno 2003; Perocco 2004, 116-122).

Fin dai primi convegni dei G.M.I., la riflessività dei partecipanti veniva promossa attraverso delle simulazioni di talk-show e telegiornali che avevano per oggetto l’islam. Deridendo collettivamente la faziosità e l’ignoranza delle informazioni comunemente date<sup>17</sup>, i giovani si allenavano a “mettersi in scena”, ad andare alla “ribalta” (Goffman 1988; 1997; 2003) e facevano anche un lavoro di empowerment con il giovane pubblico, che veniva invitato ad interpretare il ruolo del giornalista o dell’opinionista, in modo che anche i più timidi riuscissero poi a prendere le distanze dalle rappresentazioni inferiorizzanti costruite dai mass-media.

Inoltre, agendo come un “gruppo di pressione”, i G.M.I. hanno in questi anni inviato centinaia di email e scritto numerosi comunicati stampa di protesta diretti contro quelle trasmissioni

<sup>15</sup> Sull’evoluzione delle strategie matrimoniali e dei comportamenti amorosi tra i giovani musulmani francesi, si veda Boubekeur 2004.

<sup>16</sup> Dalla Prefazione di Purkiss e Winkler, in Bemelmans e Freitas 2001, 3.

<sup>17</sup> Sull’uso sociale della derisione, Andezian 2001.

televisive che “alimentano il clima di paura e disagio nei confronti della componente islamica italiana”, come si legge nella lettera rivolta a Bruno Vespa<sup>18</sup> il 24/11/03. In questo stesso comunicato, il Direttivo Nazionale dei G.M.I. chiede “a tutti gli operatori dell’informazione di assumersi le loro responsabilità verso la costruzione difficile di una società laica plurale e rispettosa delle differenze”.

In questi tre anni di vita, i G.M.I. sono apparsi in molte trasmissioni televisive di canali sia nazionali che locali e hanno rilasciato numerose interviste nei principali quotidiani.

I successi di questa “lotta per il riconoscimento” (Honneth 2002) possiamo riscontrarli ad esempio nel fatto che il Presidente dei G.M.I., K.C., è diventato uno degli ospiti fissi al Maurizio Costanzo Show<sup>19</sup> e ormai tratta gli argomenti più disparati<sup>20</sup> o nel recente articolo di Repubblica<sup>21</sup> (14/4/04, 15) sull’ultimo convegno dei G.M.I. dove viene data visibilità ai dibattiti tra giovani musulmani, alle posizioni diverse su delle stesse questioni e alle sfide che restano ancora aperte, rompendo così l’immagine monolitica dell’islam diffusa nel senso comune.

In questi tempi di “guerra al terrorismo” e di “islamofobia”, i G.M.I. non si sono limitati a rendere visibile tramite i mass-media “un islam pacifico”<sup>22</sup>, ma si sono impegnati a costruirlo partecipando a numerosi incontri interreligiosi e interculturali sia a livello nazionale che locale.

Tra i più significativi, l’incontro interreligioso organizzato a Modena dalle ACLI annualmente e il recente incontro “Costruttori di una comunità al plurale. Giovani musulmani d’Italia, Unione dei Giovani ebrei italiani, FUCI e Giovani delle ACLI in un’esperienza di vita comune sui temi della politica, delle religioni e della fraternità” (Albano Laziale, 19-21/3/04) reso ancora più importante dal fatto che circa una settimana prima c’era stato il tragico attentato di Madrid. Riprendendo il comunicato stampa di apertura, “In un’epoca in cui qualsiasi religione rischia di essere strumentalizzata e vista come causa di guerre e contrapposizioni, vogliamo ribadire che la vita insieme, la frequentazione degli stessi spazi, l’accoglienza reciproca, il dialogo alla pari sono possibili. Che le religioni sono una risorsa per qualsiasi società. Ne sono la linfa e la possibilità di speranza”. Avendo fatto osservazione partecipante per tre giorni e avendo assistito ai gruppi di discussione su “Le radici culturali dell’Europa”, “Laicismo e laicità dello Stato” e “Religioni e cittadinanza”, ho potuto constatare come non si sia trattato di una facile “dichiarazione di intenti”, ma stia significando per i G.M.I., come per gli altri partecipanti a questo tipo di iniziative, una profonda messa in discussione e un lavoro critico e impegnativo. Anche per queste ragioni ritengo che questa associazione possa giocare un ruolo di “minoranza attiva” (Moscovici 1981), riuscendo ad influenzare sia la

<sup>18</sup> Un famoso giornalista televisivo che ha l’abitudine di chiamare al suo talk-show serale solo gli “shouting leaders” (Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg 2002). Come ha detto Jabbar (2002, 138) gli interlocutori musulmani paiono scelti dai conduttori televisivi in base alla “spettacolarizzazione” e alla “subalternità”. Nel primo caso viene data intenzionalmente voce a soggetti aggressivi, dai toni declamatori e poco riflessivi, mentre nel secondo caso vengono privilegiate persone che assumono “il punto di vista del dominante” nel leggere se stessi e nello svalutare la realtà socio-culturale dalla quale provengono. Fortunatamente, la situazione è in evoluzione e sembra che i G.M.I., invitati da altri conduttori televisivi, stiano riuscendo a dare una *nuova* visibilità all’islam.

<sup>19</sup> Una popolare trasmissione che va in onda su Canale 5 in tarda serata.

<sup>20</sup> Il primo invito, il 28/12/03, era nato dalla polemica sul crocefisso nelle scuole scatenato da A.Smith. In quell’occasione K.C. e altri due giovani musulmani avevano isolato il provocatore, sostenendo che non rappresentava i musulmani italiani e che i “*veri problemi*” da discutere erano “*come costruire la pace e una convivenza giusta*”. Successivamente, K.C. potrà discutere altri argomenti meno legati all’attualità e di più ampio respiro, come gli intrecci culturali esistenti tra le due rive del Mediterraneo (le parole arabe nel vocabolario italiano, le bellezze artistiche siciliane di chiara origine araba ecc).

<sup>21</sup> Uno dei principali quotidiani italiani.

<sup>22</sup> Si tratta di qualcosa di diverso dall’ “islam moderato” (in realtà legato a stati dittatoriali), invocato da molti commentatori e dal Ministro Pisanu. Sui rischi di una “confessionalizzazione dell’islam dall’alto” e della creazione di “musulmani di servizio” da parte degli stati europei, si veda per la Francia Hervieu-Leger 2000.

generazione precedente e gli altri giovani “musulmani”, sia il resto della società in cui vivono, in modo che dai conflitti esistenti possano nascere cambiamenti sociali innovativi.

### **Domande di cittadinanza**

“Noi qui rischiamo di non essere aiutati a vivere la laicità. La società, o meglio quelli che stanno guidando la società, non vogliono la laicità dei musulmani, stranamente...E quindi li vogliono sempre chiudere nell’angolo della religione. Invece la sfida è dire ‘Guarda, noi siamo cittadini e usciamo da queste gabbie’. Vogliamo parlare di tutto...del condominio, del quartiere, della puzza delle fogne! (...) Bisogna partecipare, partecipare!” (K. C., Parma 19/5/03).

Nel corso dei tre anni della mia indagine empirica, la questione della cittadinanza ha assunto progressivamente maggiore rilevanza, da una parte perché nell’associazione hanno avuto un posto centrale i discorsi sull’appartenenza e sulle pratiche di partecipazione<sup>23</sup>, dall’altra perché il termine “cittadinanza” è stato spesso invocato dai membri dell’associazione fino a diventare uno degli slogan dei G.M.I..

Ad esempio, il V convegno (Marina di Massa, 25-27/12/03) s’intitolava significativamente “Nuovi cittadini, buoni musulmani” e nel workshop dove si discuteva che cosa significasse essere dei cittadini musulmani italiani, emerse chiaramente che non era una “questione di passaporto”, ma dipendeva dal “fare parte o meno di un territorio”. Anche in quell’occasione ci furono diverse testimonianze di discriminazione e razzismo, tanto che fu proposto di creare una “banca-dati sullo stato dell’islamofobia in Italia” raccogliendo le esperienze quotidiane dei giovani musulmani. Alla fine della discussione emersero diverse proposte per “diventare cittadini”: sapersi confrontare con gli altri nelle scuole e nei luoghi di lavoro; essere presenti nel sociale, fare volontariato; partecipare ad iniziative pubbliche e organizzare incontri, seminari per discutere le sfide che riguardano tutta la società. Anche il tema della “cittadinanza formale” è stato discusso a più riprese sia all’interno dell’associazione, sia in iniziative pubbliche. Ad esempio, in una delle riunioni costitutive del Forum Nazionale dei Giovani (30/5/03, Roma) i G.M.I. hanno lanciato l’idea di fare una “campagna per l’accesso diretto alla cittadinanza per tutti i figli degli immigrati”, sostenendo di fatto una “cittadinanza di residenza” (*ius soli* piuttosto che *ius sanguinis*) con la quale i diritti civili, sociali e politici spettano a chi nasce o vive in un dato territorio.

Ciò prese una dimensione particolarmente innovativa perché il Forum Nazionale dei Giovani si impegnò ad aprire una discussione anche a livello europeo, cioè nello European Youth Forum.

Le domande di inclusione dei G.M.I. quindi sono avvenute a più livelli: locale, perché questi giovani partecipano attivamente alla vita del territorio dove vivono; nazionale, perché si sentono italiani e vogliono la “cittadinanza formale” per essere ufficialmente titolari di diritti e doveri; europeo, sia perché nei loro discorsi è spesso presente l’Europa come una delle loro “appartenenze”<sup>24</sup>, sia perché fanno parte di un’associazione giovanile islamica europea, il FEMYSO, e dello Youth Forum.

<sup>23</sup> Secondo Delanty 2000, esse sono due dimensioni chiave in una concezione democratica della cittadinanza, cioè non basata sulla titolarità dei diritti come nella tradizione liberale, ma sul fatto di risiedere in un certo territorio, sentendosene parte e partecipando attivamente alla vita sociale.

<sup>24</sup> Uno dei loro riferimenti è il libro di T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

Per questi giovani, come del resto sta accadendo anche a giovani musulmani di altri paesi europei come la Francia (Bouzer et Kada 2003), l'islam è vissuto come uno dei riferimenti identitari, non certo l'unico, ma la sua importanza sta nel porli su un piano di uguaglianza con gli altri. Rispetto ai genitori non si tratta più solo di rivendicare un "diritto alla differenza" (chiedere moschee, cimiteri musulmani ecc), ma di vere e proprie domande di cittadinanza che interpellano gli Stati-nazione nelle loro attuali contraddizioni<sup>25</sup>. Salih (2004) parla in proposito di un "islam post-nazionale" e ritiene che il livello europeo sarà sempre più decisivo per questi giovani. "A new European public sphere is emerging where young Muslims are actively seeking to promote new and changing frontiers of identity and political activity" (*Ibidem*, 4).

Vorrei concludere con le parole di un membro dei G.M.I che mi paiono mostrare chiaramente la portata della sfida che si stanno ponendo questi giovani:

*Per me la sfida è essere religioso senza citare nemmeno un versetto...E' molto faticoso ed io lo so bene, finchè ti metti la chiave del musulmano, la gente ti ascolta...Sei molto più interessante...Se ti poni come persona che si interessa a tutti, come cittadino, molto meno! (...). L'islam oggi fa la differenza! Mentre la sfida è allontanarsi da questo. Formarsi, in modo che i giovani musulmani non siano impegnati solo nei G.M.I., ma che si interessino della loro società.*

## Bibliografia

- Allievi S., *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003.
- Allievi S., *Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano*, in *I musulmani nella società europea*, AA.VV., Torino, Fondazione G. Agnelli, 1994.
- Amirault V., *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Anderson B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996.
- Andezian S., *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, CNRS Editions, Paris, 2001.
- Babès L., *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000.
- Benelmans Y. e Freitas M. J., *Situazione delle comunità islamiche in cinque città europee. Esempi di iniziative locali*, E.U.M.C. (European Monitoring Centre on racism and xenophobia), Vienna, 2001.
- Boubekeur A., *Le voile de la mariée*, L'Harmattan, Paris, 2004.

<sup>25</sup> "Citizenship in Italy is still bonded to nationality and non-citizens are in principle denied access to the public sphere as it defined by the state" (Salih 2003, 165).

- Bouzar D. et Kada S., *L'une voilée, l'autre pas*, Albin Michel, Paris, 2003.
- Bruno M., *L'islam nei media. Rappresentazione e stereotipi*, in Berti F.-De Vita R., a cura di, *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- Caritas/Migrantes, *XIII Dossier Statistico sull'immigrazione*, Anterem, Roma, 2003.
- Cesari J., *Musulmans et Républicains*, Editions Complexe, Paris, 1998.
- Cesari J., *Muslim Minorities in Europe: the silent revolution*, in Esposito J. and Burgat F., editors, *Modernizing islam. Religion in the public sphere in Europe and Middle East*, Rutgers University Press, New Jersey, 2003, 251-269.
- Cestim-Cospe, *I mezzi di informazione dopo l'11 settembre. Com'è cambiata l'immagine dell'islam in Italia*, Rapporto di ricerca per lo European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2002.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- Dogliani P., *Storia dei giovani*, Mondadori, Milano, 2003.
- Elsheikh M. S., *L'Islam come nuovo soggetto religioso in Italia*, in *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, a cura di De Vita e Berti, Milano, Franco Angeli, 2001, 173-193.
- Goffman E., *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Goffman E., *Espressione e identità: gioco, ruoli, teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Guénif Soulaïmas N., *Des "beurettes" aux descendentes d'immigrants nord-africains*, Grasset/Le Monde, Paris, 2000.
- Guolo R., *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano*, in *L'islam in Italia*, a cura di C. Saint-Blancat, 1999, 67-90.
- Hervieu-Léger D., *Le miroir de l'islam en France*, in "Vingtième Siècle", 66, avril-juin 2000, 79-89.
- Hervieu-Léger D., *Religione e Memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Homans G., *Le forme elementari del comportamento sociale*, Franco Angeli, Milano, 1975.
- Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Jabbar A., *La complessità negata*, in Rivera A., a cura di, *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari, 2002, 115-143.
- Jonker G., *Islamic knowledge through a woman's lens: education, power and belief*, in Social Compass "Muslim women as religious actors", 50 (1), 2003, 35-46.
- Katz E., *Media Events*, « Studies in Visual Communications », n. 6, 1980.
- Khosrokhavar F., *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.
- Lathion S., *La jeunesse européenne vers une identité commune?*, in « Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien » n. 33, janvier-juin 2002, 109-125.
- Marletti C., a cura di, *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Roma, Edizioni RAI/Nuova ERI, 1995.

- Marongiu O., *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Lille I, 2002.
- Melucci A., *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- Mezzadra S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona, 2001.
- Moreno Alvarez L. F. *El islam positivo: la religión de los jóvenes musulmanes en España*, in «Migraciones» 10/2001, Instituto Universitario de estudios sobre migraciones, Madrid, 2001, 249-294.
- Moscovici S., *Psicologia delle minoranze attive*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Pace E., *L'islam in Europa: modelli di integrazione*, Carocci, Roma, 2004.
- Pace E., *Giochi di specchi. L'immagine dell'islam nei media*, in El Ayoubi M., a cura di, *Islam plurale*, Com Nuovi Tempi, Roma, 2000.
- Pace E. e Perocco F., *L'Islam plurale degli immigrati in Italia*, in “Studi Emigrazione”, XXXVII, n. 137, 2000, 2-20.
- Perocco F., *L'islam nella società locale. Un'indagine sugli “stili di riconoscimento della differenza culturale” (Toscana e Veneto)*, Tesi di dottorato in Sociologia, Università di Padova, 2004.
- Rabah S., *L'islam dans le discours médiatique. Comment les médias se représentent l'Islam en France?*, Les Editions Al-Bouraq, Buyrouth, 1998.
- Ramadan T., *Essere musulmano europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.
- Rivera A., a cura di, *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari, 2002.
- Rivera A., *Estranei e nemici*, Derive e Approdi, Roma, 2003.
- R. Rumbaut & A. Portes, *Ethnicities. Children of immigrants in America*, University of California Press, Berkeley, 2001.
- Said E., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Said E., *Covering islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, New York, Vintage Books, 1997.
- Saint-Blancat C., *La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, Social Compass, 51 (2), 2004, 235-247.
- Saint-Blancat C., *L'islam en diaspora : un laboratoire de gestion du pluralisme*, en AA.VV., *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documentation Française, Paris, 2002.
- Saint-Blancat C., a cura di, *L'islam in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.
- Saint-Blancat C. e Schmidt Di Friedberg O., *Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie*, in «Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien» n. 33, janvier-juin 2002, 91-107.
- Salih R., “The backward and the new”. *National, transnational and Post-national islam in Europe*, in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5), forthcoming.
- Salih R., *Gender in Transnationalism. Home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, Routledge, London, 2003

Sarhadi D., *Intergenerational culture conflict in migrant south asian families*, in E. Tepper & J. Wood (eds), *South Asian Horizons- Enriched by South Asia*, Casa, Montreal.

Sciortino G., *Islamofobia all'italiana*, in "Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia", 1/2002, Il Mulino, Bologna, 2002, 103-123.

Shain F., *The schooling and identity of asian girls*, Trentham Books, Staffordshire, 2003.

Soravia G., *L'immagine dell'Islam nei media italiani*, Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, Working n. 7, maggio 1999.

Sunier T., *Islam and interest struggle: religious collective action among Turkish Muslims in the Netherlands*, in Vertovec S. & Rogers A. 1998, 39-58.

Tietze N., *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Vertovec S. & Rogers A., *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*, Ashgate, Brookfield, 1998.