



Direttore

Luca Micheletta

Condirettori

Maria Cristina Marchetti
Luca Scuccimarra

Coordinatore della redazione

Alessandro Guerra

Comitato scientifico

Marc Belissa (Université Paris X)
Tommaso Baris (Università di Palermo)
Roland Benedikter (EURAC, Bolzano)
Richard Cohen (University at Buffalo, SUNY)
Stefano De Luca (Università Suor Orsola Benin-
casa, Napoli)
Franco Di Sciullo (Università di Messina)
Jean-Numa Ducange (Université de Rouen)
Fabrizio Fornari (Università di Chieti-Pescara)
Jean Garrigues (Université d'Orléans)
Luigi Manzetti (Southern Methodist University)
Monica Martinat (Université Lumière, Lyon2)
Aurélia Michel (Université Paris Cité)
Saša Mišić (Università di Belgrado, Serbia)
Michela Nacci (Università di Firenze)
Paolo Napoli (École des Hautes Études en
Sciences Sociales, Paris)
Maria Pia Paternò (Università di Napoli Federi-
co II)
Ettore Recchi (SciencesPo, Parigi)
Luca Riccardi (Università di Cassino e del Lazio
Meridionale)
Lorenzo Viviani (Università di Pisa)

Comitato editoriale

Bruna Bagnato (Università di Firenze)
Cristina Cassina (Università di Pisa)
Silvio Labbate (Università del Salento)
Chiara Lucrezio Monticelli (Università Roma
Tor Vergata)
Daniele Pasquinucci (Università di Siena)
Maurizio Ricciardi (Università di Bologna)
Emanuele Rossi (Università RomaTre)

Redazione

Giulia Bianchi
Claudio Brillanti
Fulvia Giachetti
Fausto Pagnotta
Francesco Vitali

Studi Politici è una rivista semestrale in open access. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it
<https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/studi-politici>

Isbn: 9791222310817
ISSN: 2974-6957

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

SP

STUDI POLITICI

Nuove storie

1/2024

INDICE

Storia e politica

- I nunzi pontifici e la diplomazia parallela del granduca
Ferdinando I (1587-1609)
FRANCESCO VITALI 11
- Il contributo della Gran Bretagna all'Unione Monetaria Europea:
il progetto dell'hard Ecu
ANDREA VOLPE 27
- Quando e perché l'Italia processò la Resistenza
PIO EUGENIO DI RIENZO 41

Società, istituzioni, mutamenti

- Ludwig von Mises e l'azione umana come piano senza storia
ROBERTA FERRARI 53
- “Voce” e “Ascolto”. Un piccolo contributo al dibattito
sulla libertà di parola
TITO MARCI 73

Questioni di confine

- I liberali russi a Parigi dopo il 1917:
verso una coscienza giuridica cosmopolita
RENATA GRAVINA 89
- La diaspora maghrebina in Europa e la ridefinizione identitaria
LEILA EL HOUSSEINI 103

Forum SP/Nuove storie

Nuove prospettive per la storia dell'Europa dell'età moderna
ANN BLAIR, NICHOLAS POPPER 121

Per una storia del «diritto di correzione»
ISABELLE POUTRIN, ÉLISABETH LUSSET 131

Processi di urbanizzazione e implicazioni ambientali.
Uno sguardo storico sulle peculiarità del caso Roma
CLAUDIO BRILLANTI 143

Biblioteca di Studi Politici – Recensioni

Tommaso Baris, *Andreotti, una biografia politica. Dall'associazionismo cattolico al potere democristiano (1919-1969)*
LUCA MICHELETTA 159

Silvia Dadà, Matteo Pollari (a cura di), *Almanacco di filosofia e politica, 5. Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni*
EDOARDO GIRARDI 164

Massimo De Carolis, *Convenzioni e governo del mondo*
JACOPO MORETTI 167

Silvio Labbate, *Alla canna del gas russo. Origine e storia di una dipendenza*
GIULIA BIANCHI 170

Gabriele Natalizia, Lorenzo Termine (a cura di), *La NATO verso il 2030. Continuità e discontinuità nelle relazioni transatlantiche dopo il nuovo Concetto strategico*
DEBORAH NATALE 174

Damiano Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*
FRANCESCO ROMANO FRAIOLI 176

Quinn Slobodian, *Il capitalismo della frammentazione. Gli integralisti del mercato e il sogno di un mondo senza democrazia*
FULVIA GIACHETTI 179

- Elettra Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*
ANDREA LUCCHINI 182
- Martina Tazzioli, *Border Abolitionism. Migrants' containment
and the genealogies of struggles and rescue*
SARA MARILUNGO 185
- Alexandra Walsham, *Generations. Age, ancestry and memory
in the English Reformations*
MICHAELA VALENTE 189

La diaspora maghrebina in Europa e la ridefinizione identitaria

LEILA EL HOUSSE

Abstract:

The essay aims to analyse the Maghreb diaspora in Europe through a historical perspective. In the aftermath of the independence of Tunisia, Morocco and Algeria, a wave of migration towards European countries took place, resulting in the settlement of Muslim-majority communities. Within these communities, a dramatic dilemma soon emerged as a consequence of the clash between the conflicting concepts of the 'Islamic Umma', which unites people of Muslim faith, and of the 'nation-state' that tends to create identity divisions. In this framework, the second and third generations of Maghrebi origin, who are the result of profound changes in the international scenario (Gulf Wars, Twin Towers attack, Daesh), have struggled to redefine their identity.

Keywords:

Maghreb, Islam, citizenship

1. *Watan vs Umma: le contrapposizioni nel Maghreb nella fase postcoloniale*

Con la concessione dell'indipendenza nel 1956 a Tunisia e Marocco, entrambi protettorati francesi, e all'Algeria nel 1962, si inaugura una nuova era nella regione del Maghreb. Nonostante il contagio causato dall'ascesa di Nasser in Egitto, dall'influenza di un dilagante nazionalismo arabo e dall'indipendenza libica il Maghreb si è presentato nella fase postcoloniale attraverso una pluralità sfaccettata. Nella regione, il percorso politico-sociale e di sviluppo economico ha conosciuto l'ondata neo-liberale che ha influito enormemente sulle economie e sui processi sociali. Il Maghreb, negli anni, ha vissuto un andamento fluttuante tra boom demografico, regimi autoritari, piani economici quinquennali, rivolte per il pane, crescita del radicalismo islamico, regimi democratici imposti "dall'alto" e poi falliti e, più recentemente, imponenti rivolte popolari per la dignità, le libertà e i diritti umani¹. Ancora oggi le società a maggioranza musulmana si trovano nel respiro corto della loro storia post-coloniale, di fronte a un dilemma che appare drammatico²: la contrapposizione tra il concetto di *Umma* islamica che unisce i popoli di fede musulmana e il concetto di

1 C. Roggero, L. El Houssi (a cura di), *Il Maghreb contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 2023.

2 E. Pace, *L'Islam tra il turbante e l'elmetto*, in «Belo Horizonte», 38, 2015, pp. 669-773.

“Stato-Nazione” che invece tende a creare divisioni identitarie. La cornice ideologica del nazionalismo aveva consentito alle classi dirigenti post-coloniali di anteporre al tema dell’Islam quello della costruzione dell’identità nazionale. Le nuove *élite* nazionaliste ponevano come condizione aggregante non tanto l’elemento religioso, ma piuttosto la lingua e la cultura araba³. Tuttavia, a questo processo di emancipazione da ogni influenza religiosa si contrapponevano nuovi attori che ponevano come elemento caratterizzante delle società maghrebine l’Islam.

L’analisi di questa contrapposizione ci impone una riflessione sulla diaspora migratoria che si è profilata in Europa in seguito al processo di decolonizzazione avvenuto nel Maghreb. Nella cosiddetta fase post-coloniale compare, come detto in precedenza, una dicotomia tra il senso di “nazione” nelle società civili dei tre paesi che hanno vissuto processi di laicizzazione dall’alto e il senso “religioso” del mondo diasporico che vede protagonisti uomini e donne nella migrazione verso l’Europa. In questo quadro è utile comprendere l’origine del conflitto tra questi due mondi. Innegabilmente Tunisia, Algeria e Marocco hanno vissuto nella fase post-coloniale una modernità politica la cui genesi risale alla formazione delle classi dirigenti. I nuovi leader che avevano frequentato scuole e università francesi coltivando contatti con intellettuali occidentali avevano avviato il processo di costruzione di uno Stato nazionale, immaginando un progetto di separazione funzionale tra la sfera politica e quella religiosa. In tal modo si sarebbe compiuto quel progetto di uno Stato-nazione considerato anche un volano di progresso sociale ed economico che andava «a rimpiazzare in termini politici l’utopia di un unico universale neo-califfato di tutti i musulmani»⁴.

Tuttavia, la modernità politica avviata dai nuovi leader maghrebini è anche, nella fase postcoloniale, il frutto dei negoziati dei paesi del Maghreb con la Francia che culminarono in una forma di “indipendenza nell’interdipendenza” in quanto il riconoscimento di Parigi della sovranità concessa si inquadra nel mantenimento di rapporti bilaterali di stretta cooperazione. Si tratta di questioni che hanno indubbiamente messo in crisi il senso di identità collettiva delle nuove società.

In questo quadro il cosiddetto concetto di *Umma* viene reinterpretato in termini laici e comincia, in questa fase, a essere declinato quale sinonimo di patria/nazione, *Watan*. Lo sforzo interpretativo, *Ijtihad*, viene portato avanti dai nuovi leader dei paesi ormai indipendenti e l’affermazione del nazionalismo conduce alla definizione delle frontiere economiche e politiche delle nuove formazioni statuali emerse alla fine del colonialismo.

2. La diaspora maghrebina in Europa e la questione di genere

Diversa appare la società civile del Maghreb in Europa. Come è noto nel periodo della ricostruzione post-bellica e poi del boom economico degli anni Cinquanta e Sessanta cominciano le migrazioni dalla riva sud del Mediterraneo. È una fase carat-

3 Ivi, p. 672.

4 Ivi, p. 671.

terizzata ancora essenzialmente da una migrazione di individui provenienti da Algeria, Tunisia e Marocco di prima generazione, che si recano prevalentemente in Francia e per i quali predomina il senso di appartenenza alla patria di origine (*watan*).

È d'obbligo affermare che in Francia i musulmani erano, in quella fase, una presenza generata da un'immigrazione connessa con un passato coloniale e con lo sviluppo di rapporti economici e politici con ex colonie⁵. In altri paesi europei, come in Germania, dal dopoguerra agli anni Settanta si assiste a un flusso cospicuo, regolato da accordi interstatali, di migranti turchi e in parte marocchini, mentre in Italia la prima "vera" migrazione giungerà successivamente, intorno agli inizi degli anni Settanta⁶, dalla Tunisia e qualche anno dopo dal Marocco e dal Senegal e dalla Somalia ed Eritrea⁷.

Nonostante nei paesi europei i musulmani rappresentino una componente consolidata, la distinzione aiuta a far comprendere le diverse tipologie di approccio nei confronti dell'identità musulmana. Espressione di questa distinzione sono, indubbiamente, le donne che rivelano quanto siano profonde le distanze nell'approccio identitario. Le donne migranti, che rappresentano un elemento fondamentale nella gestione della mediazione tra la cultura di origine da un lato e la società di accoglienza dall'altro, si sono rivelate soggetti attivi del progetto migratorio⁸. Il progressivo inserimento nel tessuto sociale ha rispecchiato questa caratteristica rilevando la volontà di autonomia delle donne e ridefinendo la strategia di un'emigrazione in cui la chiave di lettura non risulta sempre lineare. Le donne che, all'indomani della conquista dell'indipendenza nei propri paesi di origine, hanno condiviso la decisione di emigrare nei paesi europei hanno tenuto conto di diversi fattori, tra i quali la consapevolezza di una scarsa mobilità sociale all'interno della propria società di origine, che ha indubbiamente generato l'impegno al miglioramento delle proprie condizioni di vita. Com'è noto, nella sua fase iniziale l'emigrazione femminile era nella sua quasi totalità "al seguito" e si allineava alle scelte del coniuge. Tuttavia, la strategia che le donne sviluppano all'interno di questo contesto rivela una reale volontà di emancipazione dal controllo familiare della società di appartenenza e il desiderio di ridefinizione del proprio ruolo.

La prima generazione di donne migranti dal Maghreb è indubbiamente riuscita a elaborare alcune strategie che l'ha condotta a ritagliarsi il proprio spazio e a collocarsi nella società. Il percorso intrapreso da queste donne che abitano la cosiddetta frontiera è stato tuttavia segnato da non poche difficoltà, che sono confluite anche nella *diffrazione identitaria*. Pur risiedendo in società secolarizzate, infatti, hanno continuato a praticare la loro fede in modo intimo e individuale, relegando la propria religiosità a una dimensione meramente privata, vigilando sulla trasmissione della fede, dei valori e delle condotte normative e coinvolgendo sostanzialmente il solo contesto familiare. Nello spazio pubblico, la strategia di mediazione imponeva, inve-

5 K. Rhazzali, M. Equizi, *I musulmani e i loro luoghi di culto*, in E. Pace, *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma 2013, p. 49.

6 *Ibidem*.

7 M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai giorni nostri*, Carocci, Roma 2018.

8 C. Saint-Blancat, *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 141.

ce, a queste donne il ruolo di agenti di modernizzazione. In tal modo non vi era per le donne della *diaspora* musulmana una mera rinuncia all'identificazione con la cultura religiosa, ma la volontà di ridefinire l'identità culturale in funzione della modernità.

In questo quadro non era inusuale la propensione delle donne, soprattutto di quelle appartenenti alla classe intellettuale, a uscire dalle convenzioni della società di origine e a elaborare strategie politiche che favorissero modelli che si inserivano nel paradigma della modernità. Compariva la voglia di affermarsi come donne moderne in armonia con il proprio ambiente di adozione condividendo con esso valori universali di uguaglianza e libertà⁹.

Successivamente, come sostiene S. Allievi, entriamo in una fase in cui vediamo attuarsi «attraverso un progressivo inserimento e attraverso i processi di integrazione lavorativa, in primo luogo, poi sociale e in qualche caso anche politica, e soprattutto attraverso il passaggio generazionale, che contribuisce al formarsi anche di una borghesia e di un'intelligenza di origine islamica, la nascita e il consolidamento di un Islam d'Europa»¹⁰, anche in chiave di genere. Pur essendo in rapporto con i paesi d'origine si definisce un Islam nato e socializzato in Europa, in essa formatosi e confrontatosi, e con essa costretto o stimolato a costruire la propria identità e il proprio spazio¹¹. Dagli anni Settanta-Ottanta cominciava a emergere la complessa problematica dell'esilio legata alla ridefinizione dell'identità.

3. *Vivere tra due mondi?*

In questo quadro complesso, in cui si evidenziano trasformazioni e cambiamenti, possiamo fare un esempio riprendendo l'incipit de *L'Islam globale* di K.F. Allam¹² nel quale viene riportato un dialogo tra Zohra, una madre di origine algerina emigrata in Francia da venticinque anni, e la figlia Naima, laureanda in filosofia alla Sorbona. Zohra e Naima si confrontano sul concetto di identità e di appartenenza al mondo islamico. Mentre la madre Zohra vive la propria religiosità intimamente, Naima lo fa attraverso l'uso di simboli, come l'*hijab*. Zohra e Naima, che sembrano rappresentare l'archetipo della dimensione musulmana femminile europea, pongono, nella complessità del loro incontro/confronto, alcuni quesiti che consentono l'approfondimento del difficile rapporto tra Islam e Occidente. Due donne i cui percorsi sembrerebbero lontani, ma con la volontà di costruire una nuova coscienza di cittadinanza attraverso la mediazione. Pur utilizzando codici diversi, entrambe, nella costruzione di un legame tra due spazi culturali, si ritrovano al punto nodale della modernità, per Naima rappresentata proprio dall'*hijab*, in quanto simbolo di «une subjectivité qui se donne le droit d'apparaître»¹³.

9 A. Meddeb, *Contro-prediche tra Europa e Islam*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 216-218.

10 S. Allievi, *Cosa sarà l'islam europeo*, in «Osservatorio Scenari strategici e di Sicurezza. Nomos & Khaos». Rapporto Nomisma 2007 sulle prospettive economico-strategiche, Agraeditrice, Roma 2008, pp. 127-147.

11 *Ibidem*.

12 K.F. Allam, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano 2009.

13 T. Umay, *Le voile, symptôme de la modernité*, in <https://www.voltairenet.org/article162762.html>.

Tuttavia, comincia ad affiorare una pluralità di interrogativi da parte dei musulmani maghrebini d'Europa che conducono alla difficoltà di vivere tra due mondi, dei quali quello di origine non viene più identificato come la nazione ma la regione di provenienza. L'espressione di questa alterità affiora, ad esempio, nella letteratura femminile maghrebina di espressione francese in cui viene dato spazio alle voci di donne della diaspora musulmana. Alcune intellettuali descrivono nei loro volumi il disagio di essere sconosciute per il proprio paese di origine e straniere per la società ospitante. L. Houari, ad esempio, nel suo romanzo *Zeida de nulle part* descrive la protagonista, che vive a Bruxelles ma sogna il Marocco dei suoi genitori, come figlia dell'esilio e la definisce «déchirée entre deux pays, deux langues, deux cultures». Zeida è quindi la rappresentazione di molte giovani donne che vivono il dramma identitario di una generazione che abita una *no man's land*¹⁴. Anche N. Bouraoui, nel suo romanzo *Garçon manqué* descrive, attraverso le parole della sua protagonista, questa condizione:

Les Algériens ne me voient pas. Les Français ne comprennent pas. Je construis un mur contre les autres. Les autres. Leurs lèvres. Leurs yeux qui cherchent sur mon corps une trace de ma mère, un signe de mon père. [...]. Être séparée toujours de l'un et de l'autre. Porter une identité de fracture. Se penser en deux parties. À qui je ressemble le plus ? Qui a gagné sur moi ? Sur ma voix ? Sur mon visage ? Sur mon corps qui avance ? La France ou l'Algérie ? [...]. Je suis tout. Je ne suis rien¹⁵.

Il vivere tra due mondi produce, quindi, una distanza culturale con il paese di origine ma anche con il paese ospitante. E sul significato del termine "ospitare" sarà T. Ben Jelloun nel suo volume *Hospitalité française*¹⁶ a denunciare e condannare l'avanzamento della xenofobia francese. Come afferma C. Ghezzi,

da saggista più che da scrittore, l'autore tenta di individuare le radici dell'involuzione che ha prodotto il più forte partito xenofobo europeo, il Front National di Jean-Marie Le Pen. Esiste un nesso tra ospitalità e immigrazione? Apparentemente no, dal momento che esse appartengono a categorie diverse: la prima è un valore di civiltà della società umana, la seconda un fatto di rilevanza pressoché esclusivamente economica. Ma di tale eterogeneità certo non si ricorderà il contadino maghrebino che tenderà, presumibilmente, a proiettare anche in terra francese il concetto di ospitalità, cardine della tradizione araba, rimanendone violentemente deluso¹⁷.

Nel demolire il mito della "doppia cultura" cui apparterebbero le seconde generazioni, T. Ben Jelloun sostiene che esse possiedono della cultura di origine e di quella occidentale il più delle volte frammenti e stereotipi. Partendo, tuttavia, dal presupposto che, come ben delinea E. Pace, «l'Islam dimostra una notevole capacità

14 L. Houari, *Zeida de nulle part*, l'Harmattan, Paris 1999.

15 N. Bouraoui, *Garçon manqué*, Editions Stock, Paris 2009.

16 T. Ben Jelloun, *Hospitalité française*, Seuil, Paris 1997.

17 C. Ghezzi, *Da Driss Chraïbi a Tahar Ben Jelloun: il tema dell'emigrazione nella letteratura maghrebina di espressione francese e italiana*, in «Africa», 4, 1995, pp. 538-539.

di adattamento alle diverse situazioni socio-culturali e l'accettazione alla logica del compromesso», S. Allievi sostiene che

il seguito di questo processo dovrebbe essere il formarsi di un vero e proprio Islam europeo, con una identità propria e marcata, diversa da quella ad esempio dall'Islam arabo o di altri paesi e aree culturali di provenienza. Questo Islam è, e ancor più sarà caratterizzato, dall'essere un prodotto autoctono europeo, in buona misura il frutto di un progressivo e sostanziale processo di "cittadinizzazione" dei musulmani residenti in Europa, in prospettiva nella pienezza dei diritti, a parità con gli altri europei con cui condividere un destino comune¹⁸.

Comincia ad apparire dagli anni Ottanta un conflitto generazionale in cui le nuove generazioni richiedono e ricercano una loro identità. E la risoluzione del conflitto identitario sembrerebbe paradossalmente avvenire nelle seconde/terze generazioni di musulmani nati e cresciuti in Europa. Per alcuni di loro, infatti, l'aggregazione attraverso forme di associazionismo religioso conduce a una ridefinizione identitaria. L'Islam entra così, prepotentemente, nello spazio pubblico e non resta più relegato nel solo spazio privato. Com'è noto, la ricerca d'identità per le seconde/terze generazioni è generata, da un lato, dal vivere tra due mondi (appartenenza multipla) e, dall'altro, dall'ambivalenza dei genitori che, nonostante auspichino integrazione e avanzamento sociale per i propri figli, temono l'assimilazione culturale della società europea. Mentre la prima generazione di tunisini, algerini e marocchini riconosceva la propria identità nel sentirsi parte dello Stato di provenienza e l'Islam veniva vissuto come un "affare privato", la seconda pur essendo cresciuta nel mito nazionalista non si ritrova in un'identità legata al paese di origine della famiglia. Questo accade perché le nuove generazioni sono nate e cresciute in una società, quella europea, che dovrebbe essere neutrale nei confronti delle differenti religioni presenti nella società civile; esse dovrebbero potersi organizzare liberamente ma non possono pretendere di esercitare un qualche ruolo pubblico; allo stesso modo i credenti sono chiamati a considerare la loro scelta di fede una questione privata¹⁹.

A questo proposito il dibattito pubblico in Francia è stato animato alla fine degli anni Ottanta dall'*affaire du foulard* che vede l'espulsione di tre giovani musulmane dalla scuola di Creil perché indossavano l'*hijab*²⁰. Questo episodio evidenzia una sostanziale rottura con il passato. Da quel momento la separazione netta tra stato e confessioni religiose in Francia sembra entrare in crisi e si modifica anche la gestione della religiosità per le donne musulmane europee. Le donne di prima generazione che vivevano la loro religiosità in modo intimo e privato si trovano di fronte alle proprie figlie che manifestano la volontà di vivere la propria identità culturale e religiosa nella sfera pubblica utilizzando simboli come l'*hijab*.

18 S. Allievi, *Cosa sarà l'islam europeo*, in <https://stefanoallievi.it/articoli/cosa-sara-lislam-europeo-a-r-r-i/>.

19 E. Pace, *L'Islam in Europa. Modelli di integrazione*, Carocci, Roma 2004.

20 I. Ferhat (a cura di) *Les foulards de la discorde. Retours sur l'affaire de Creil, 1989*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 2019.

4. Il rimodellamento dell'identità

La seconda/terza generazione è figlia anche di profondi mutamenti dello scenario internazionale (guerre del Golfo, attentato alle Twin Towers, Daesh) in cui si assiste a una sempre più crescente discriminazione nei confronti dell'Islam. Una discriminazione che spesso è rivolta anche ai giovani di seconda/terza generazione che nel periodo della prima adolescenza scoprono improvvisamente di essere diversi nonostante parlino la stessa lingua e frequentino le stesse scuole dei propri coetanei. Anche in Italia, dove la comunità maghrebina comincia a consolidarsi nei primi anni Settanta, si delinea questo percorso. Per la pedagogista A. Granata

i ragazzi di origine straniera vivono per la prima volta esperienze di questo tipo ed entrano così in una condizione di estraneità che è a volte più apparente che sostanziale, ma comunque densa di significati per la costruzione del sé. Come spiega Twine²¹, i figli di immigrati scoprono improvvisamente di essere "diversi" e rischiano così di sviluppare un'identità negativa, soprattutto quando si rendono conto che, anche quando tentano in tutti i modi di appartenere alla maggioranza, vengono sempre considerati estranei, "stranieri sul proprio territorio"²².

Da qui il rimodellamento dell'identità diventa per molti giovani di seconda/terza generazione una sorta di antidoto verso un Occidente che sembra oscillare nei confronti del mondo musulmano tra sentimenti di attrazione e rigetto. A ciò si aggiunge, come ancora ci suggerisce Granata, che «riappropriarsi delle proprie differenze in maniera personale e originale (non più dettata soltanto dall'educazione familiare) risulta infatti essere una delle strategie identitarie più efficaci per costruirsi identità plurali, serene e aperte»²³.

La propria diversità culturale viene così condivisa in forme associative e la provenienza etno-nazionale è, sempre più, sacrificata in favore della connotazione religiosa. Il collante si rivela attraverso l'Islam e, per i musulmani europei, l'identificazione religiosa sembrerebbe accompagnare l'integrazione sociale, anziché contrapporsi a essa. La religiosità viene, quindi, vissuta in modo nuovo rispetto alle famiglie di origine. È il riflesso di una crescente autonomia soggettiva, in quanto subordinata a processi di rielaborazione e reinvenzione²⁴.

In diversi Paesi, e soprattutto in Francia, a partire dagli anni Novanta, le seconde/terze generazioni che appartengono alla cosiddetta corrente neo-ortodossa²⁵ hanno fondato molte associazioni musulmane, non solo nel contesto strettamente religioso, ma anche sociale, politico ed educativo. In questo quadro è tuttavia interessante

21 F. Twine, *Brown skinned white girls: class, culture and the construction of white identity in suburban communities*, in «Gender, Place and Culture», 3, 1996, pp. 57-72.

22 A. Granata, *Ricerca sociale e riforma della cittadinanza. La necessità di un cambio radicale di prospettiva*, in D. Brigadoi Cologna, L. Panzeri, *Migrazioni e Cittadinanza. Prospettive sociologiche e giuridiche*, ledizioni, Milano 2022, p. 46.

23 *Ibidem*.

24 M. Ambrosini, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella editrice, Assisi 2014.

25 A. Pacini, *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, EP, Roma 2008.

appurare la composizione di queste associazioni, tendenzialmente interetniche, che variano a seconda dei paesi europei. Mentre in Francia la prevalenza è maschile, in Italia, secondo alcuni studi di settore, risulterebbe alto il tasso di presenza femminile²⁶. La peculiarità italiana rivelerebbe, quindi, un impegno sociale delle giovani musulmane capace di coniugarsi con la dimensione religiosa. Le giovani musulmane italiane sembrerebbero fortemente interessate al dialogo interreligioso e sono in prima linea sul fronte dell'impegno civico e sociale, soprattutto a livello locale di quartiere o di ambiente cittadino.

Se la relazione con l'appartenenza religiosa è complessa tra le giovani musulmane, non si deve trascurare che il suo sviluppo discende anche dai rapporti sociali nel contesto europeo. La mancata integrazione professionale e sociale ha indubbiamente prodotto in alcuni paesi europei come la Germania, «espressioni di un'identità islamica ortodossa di tipo neo-tradizionalista o radicale a forme estese di re-islamizzazione come fenomeno di affermazione identitaria contro un'esclusione sperimentata nei fatti»²⁷. Va altresì detto che la reislamizzazione va di pari passo con la mondializzazione e come afferma K.F. Allam «i discorsi dei predicatori viaggiano da un punto all'altro del globo; così avviene per i costumi e i simboli, il velo o i copricapi maschili fabbricati in Cina»²⁸.

Si crea, quindi, una dimensione, quella neo-ortodossa dell'era globale, che, come abbiamo potuto constatare, riporta a una rilettura di molte espressioni tradizionali dell'Islam, entrando in conflitto con la generazione precedente. Ma è anche vero che in altri contesti europei, come la Francia, la Gran Bretagna e in parte anche in Italia, si è assistito piuttosto a rivendicazioni sul diritto di cittadinanza per l'affermazione professionale.

5. *Le rivolte arabe e la ridefinizione identitaria attraverso i social network*

La dimensione neo-ortodossa conoscerà un picco parossistico nel 2001. All'indomani dell'attentato alle torri gemelle, si accentua una visione da parte dei paesi occidentali che relega i musulmani a una visione monolitica, cancellando le differenze etno-nazionali e culturali. L'emergere dello stereotipo – in parte latente – per cui l'immagine dei musulmani viene fatta coincidere con l'appartenenza a un unico mondo islamico risentito e violento, produce per i cittadini di seconda e terza generazione il sentirsi un corpo estraneo rispetto allo spazio reale della cittadinanza.

26 M. Tognetti Bordogna, *Lavoro e immigrazione femminile in Italia: una realtà in mutamento*, in M. Delle Donne, U. Melotti, *Immigrazione in Europa. Strategie di inclusione-esclusione*, Ediesse, Roma 2004; C. Saint Blancat, *L'immigrazione femminile magrebina: nuove identità di genere e mediazione tra culture*, in P. Basso, F. Perocco, *Immigrazione e trasformazione della società*, Franco Angeli, Milano 2000; A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*, in Relazione presentata al Convegno internazionale Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali, Torino, 11 giugno 2004.

27 A. Pacini, *La rivoluzione silenziosa della seconda generazione*, 2008, in www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2008/12/01/la-rivoluzione-silenziosa-della-seconda-generazione.

28 K.F. Allam, *L'Islam globale*, cit., p.19.

Comincia ad affiorare la tutela del loro profilo identitario e la rivendicazione della propria diversità culturale legata all'appartenenza religiosa²⁹.

Successivamente, con l'avvento delle primavere arabe (termine mediatico per descrivere le rivolte che hanno visto il rovesciamento dei regimi in alcuni paesi della sponda sud del Mediterraneo) si ha un'ulteriore fase di cambiamento per le seconde/terze generazioni. I recenti avvenimenti sembrano condurre i giovani e le giovani musulmane in Europa a una nuova ridefinizione identitaria. Gli eventi che hanno interessato questi paesi sembrano far ritrovare quel legame con le proprie radici e attraverso la rete viene a crearsi una nuova dimensione tra il mondo dei giovani musulmani in Europa e quelle della sponda sud. Riappare, in questo quadro, anche il conflitto con la fase coloniale e le seconde/terze generazioni, nel tentativo di un'autoaffermazione, rileggono la storia coloniale rimuovendo la declinazione orientalista. Come ha sottolineato Allam, riferendosi alla questione algerina:

Non si cancellano facilmente 140 anni di dominio e di sistema coloniale molto duro come è stato quello francese in Algeria. Ci sono ferite molto profonde tutt'ora aperte. Il problema del perdono nella storia non si ottiene fino a quando non si affrontano questi rapporti in modo chiaro. Così si rimane condannati a vivere sempre una relazione di odio e amore [...]. Teniamo conto che negli stessi partiti politici francesi ci sono oggi alcuni dei figli di quegli algerini che morirono nella guerra di Algeria³⁰.

Questa complessiva rilettura della fase post-coloniale ha visto i leader europei sostenere i regimi autoritari dei paesi maghrebini. Il ricorso a una nuova concezione dell'Islam, da parte dei leader che si sono succeduti in Tunisia, Algeria e Marocco con il consenso del gotha politico occidentale, ha sviluppato le fondamenta di una società "islamicamente laica", attraverso il ricorso all'*Ijtihād* operando un adeguamento della modernità alla tradizione³¹. Tuttavia, la laicizzazione forzata dall'alto aveva sviluppato per le prime generazioni, sia nel contesto europeo sia in quello maghrebino, un'ideologia laicista, espressione di quella che B. Ghalioun definisce «un'idea mutilata e pervertita della modernità», una «modernità tradita»³² dalla realizzazione di un modello laico sclerotizzato e sacralizzato. All'indomani delle rivolte arabe, è emerso così nei partiti di ispirazione islamica lo stimolo a promuovere un'interconnessione tra le giovani generazioni sia nel contesto maghrebino che in quello europeo. L'intento di questi partiti nel conciliare le istanze religiose con il rispetto delle libertà individuali genera una certa fascinazione nelle nuove generazioni. Con la nascita di numerose associazioni che sorgono nel Maghreb viene messa in rilievo la rivendicazione strettamente religiosa nel quadro dei movimenti che si rifanno ai principi islamici.

La mobilitazione socio-politica dei giovani militanti delle rivolte è, quindi, inesorabilmente rimbalzata anche nella sponda nord rivelando la tessitura di rapporti

29 K. Rhazzali, M. Equizi, *I musulmani e i loro luoghi di culto.*, cit., p. 50.

30 K.F. Allam, *La Francia deve chiedere perdono per provare a chiudere le ferite della storia*, in «*l'Espresso*», 20 dicembre 2012.

31 L. El Houssi, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Carocci, Roma 2019.

32 B. Ghalioun, *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma 1998.

transnazionali tra gli attivisti. Con il complesso processo di *nation building* dei paesi della sponda sud all'indomani delle rivolte si assiste, tuttavia, all'entrata in scena di movimenti e partiti che, ispirandosi all'ideologia della Fratellanza Musulmana, hanno un concetto della società ben preciso. L'Islam comincia a costituire il punto di riferimento nevralgico sia sul piano dell'identità sia su quello dei valori. La ridefinizione dell'identità sembra quindi passare anche attraverso il complesso intreccio con il proprio paese di origine e con le trasformazioni che avvengono in esso.

In questo quadro il ruolo svolto dai social network e dalla rete è importante: le nuove tecnologie sono state impiegate sia nella pianificazione della contestazione sia per testimoniare in tempo reale quello che stava accadendo. Ma, soprattutto, hanno rappresentato importanti canali di aggregazione e rotto così l'isolamento. La copertura mediatica di ciò che accadeva in questi paesi ricadeva sul *web*, che assumeva il ruolo di «cassa di risonanza del malessere che attraversa queste società»³³. Anche se apparirebbe imprudente definire le rivolte arabe delle *twitter revolution* o *facebook revolution*, se non altro per la bassa penetrazione sociale di Internet in molti paesi dell'area, non vi è dubbio che attraverso i social network i giovani nordafricani potevano, in tempo reale, denunciare all'intero pianeta la repressione che i regimi attuavano nei giorni della rivolta, creando network e diffondendo contenuti multimediali provenienti da post pubblicati nei vari blog, tra i quali alcuni femminili³⁴. Una delle voci più accese, tra i blogger che hanno animato le proteste di piazza, è stata quella di Lina Ben Mhenni. Con il suo celebre blog *A tunisian girl*, Ben Mhenni è stata durante i giorni della rivolta tunisina un'importante testimone sul campo e ci ha rivelato che soprattutto le donne³⁵ hanno svolto durante tutte le fasi della rivolta un ruolo da protagoniste partecipando a «manifestazioni, scrittura e denuncia del regime, scioperi, cura dei feriti (medici e infermiere)»³⁶. All'indomani delle rivolte arabe, l'uso dei social media assume sempre più rilievo anche nella diaspora maghrebina in Europa. La costruzione di una sorta di *Umma* virtuale diviene sempre più un'esigenza per le giovani generazioni. Come rilevano alcuni studi di settore, la rete viene utilizzata come terreno di negoziazione, identificazione e differenziazione³⁷. Il collegamento, attraverso le piattaforme social, tra i giovani musulmani della sponda nord e della sponda sud scardina quell'isolamento nel quale vivono le nuove generazioni. Nell'ultimo decennio risulta, infatti, predominante, fra i ragazzi, il bisogno di

33 F. Rizzi, *Mediterraneo in rivolta*, Castelveccchi, Roma 2011.

34 L. El Houssi, *Il risveglio*, cit., p. 50.

35 Com'è noto, il merito di queste sollevazioni sta anche nel coinvolgimento di tutte le donne appartenenti alle diverse classi sociali e come afferma L. Sorbera «la possibilità di un popolo di ribellarsi aumenta proporzionalmente al coinvolgimento delle donne femministe nella sfera pubblica». L. Sorbera, *Femminismo e rivoluzione in Egitto. Un secolo di Storia*, in Paggi L. (ed.), *Le rivolte arabe e le repliche della storia. Le economie di rendita, i soggetti politici, i condizionamenti internazionali*, Ombre Corte, Verona 2014.

36 *Ibidem*.

37 M. Anderson, J. Jiang, *Teens, social media & technology*, in <https://www.pewresearch.org/internet/2018/05/31/teens-social-media-technology-2018/>; S. Cipolletta, C. Malighetti, C. Cenedese, A. Spoto, *How Can Adolescents Benefit from the Use of Social Networks? The iGeneration on Instagram*, in «The International Journal of Environmental Research and Public Health», 17, 2020, pp. 1-15.

“stare in relazione” con altri credenti stimolati dall’esigenza di riconoscersi in un gruppo con gli stessi valori e principi³⁸.

Indubbiamente la cosiddetta relazione virtuale riesce a rimuovere quel senso di solitudine per chi si sente membro della comunità musulmana, soprattutto tra coloro che vivono nelle periferie. A questo proposito, come riferisce la referente dei Giovani musulmani d’Italia:

Io penso che sia anche grazie a internet che c’è un’apertura che ha permesso ai vari ragazzi di capire che loro non sono dei casi isolati, perché a oggi siamo, [noi] ragazzi di seconda generazione, quasi un milione in Italia. Internet ha permesso a noi ragazzi di capire che non siamo soli, di capire che ci sono varie situazioni che sono comuni a tutti noi³⁹.

6. I giovani, il ruolo della storia e come reagire al “terrorismo di prossimità”

Per i giovani rappresentanti di molte associazioni le pagine e i gruppi nei social media forniscono risposte ai ragazzi e alle ragazze di origine Altra per affrontare questioni legate al quotidiano in relazione alla fede su argomenti che riguardano sia la vita intima che sociale. Nelle pagine e nei gruppi online i giovani condividono domande e risposte per poter affrontare le diverse problematiche che emergono nella vita quotidiana in relazione alla fede. Oscillando fra culture diverse e la religione islamica e non avendo un percorso di formazione predefinito e istituzionalizzato, sentono l’urgenza di “risolvere” in una sorta di stabilità la propria appartenenza a più valori, norme, principi diversi che talvolta sono contrastanti.

In questo quadro va detto che per la maggioranza dei giovani musulmani di origine maghrebina nati e/o cresciuti in Europa la lettura della storia dei paesi di origine è “consapevole”. Sono indubbiamente spinti da un’immensa curiosità nel comprendere quanto sia accaduto nei paesi dei loro avi durante la colonizzazione e nella fase post-coloniale, quando i regimi governavano. Allo stesso tempo, come abbiamo visto, appartengono alla generazione dei diritti umani che hanno accompagnato nel grido di libertà e dignità i loro coetanei che manifestavano nella riva sud del Mediterraneo durante le rivolte arabe e che provano indignazione nei confronti del conflitto in senso ampio. Non sono la generazione dell’omogeneità culturale, come si vorrebbe far credere, ma, pur professando la loro religione, condividono quei valori di libertà e di solidarietà che li accomuna con le società secolarizzate. Indubbiamente, come sostiene C. Saint Blancat, 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»⁴⁰.

38 M. Crescenti, *Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa, socializzazione e agenzie socializzative*, in «Culture e Studi del Sociale», 6, 2020, p. 46.

39 *Ibidem*.

40 C. Saint-Blancat., *L’islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme*, in AA.VV., *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documen-

Sono, tuttavia, fermi oppositori del terrore perché molti di loro hanno familiari che sono stati vittime di repressione negli anni bui dei regimi. Chi invece subisce la fascinazione dell'ideologia islamista e decide di entrare nelle fila del terrorismo tende a ricostruire la propria fede in breve tempo immaginando di "purificarsi" e ipostatizza la storia facendo, ad esempio, degli accordi Sykes-Picot un mito negativo alla base della riscossa/vendetta islamista. Come affermava K. F. Allam «la storia è sempre suscettibile di subire il fascino della sublimazione ma così la sua verità è travolta e si passa facilmente dalla verità all'utopia. Tuttavia, si sa che l'utopia può spingere all'assenza di critica e paralizzare il suo superamento»⁴¹.

In questo quadro il susseguirsi di attacchi nel cuore dell'Europa, nell'ultimo decennio, ha visto l'ascesa di una nuova forma di minaccia che, ancora, K.F. Allam definisce «terrorismo di prossimità»⁴². Una minaccia che può manifestarsi in qualunque momento e che traccia una situazione estremamente complessa in cui l'inquietudine assume il ruolo di protagonista. In tal modo le società europee sembrano precipitare nella pericolosa trappola della confusione tra Islam e islamismo che inesorabilmente rimanda ai drammatici avvenimenti dell'11 settembre 2001 e si inaugura una politica basata sul concetto di sicurezza. Nell'ultimo decennio l'accelerazione di eventi drammatici, tra i quali l'attacco alla capitale dell'Europa, Bruxelles, la strage di Nizza, lo sgozzamento di alcuni ostaggi tra cui un prete in una Chiesa di Saint-Étienne, la terrificante strage di Charlie Hebdo e altri, diffondono quel senso di paura che potrebbe far piombare in un altro terrore che l'Europa ha purtroppo già conosciuto e che porta il nome di totalitarismo. L'incertezza e il timore producono in ognuno di noi una sorta di corto circuito che costringe a richiedere un senso di sicurezza che non riusciamo più a percepire. In questo quadro molti politici europei legati a frange estremiste vicine alle destre pronunciano con forza nelle loro dichiarazioni termini come "sicurezza, vigilanza, lotta al terrorismo" inveendo contro i musulmani. In tal modo si vuole generare il consolidamento del conflitto tra gli "occidentali" e gli "altri" rimandando a quello scontro di civiltà prefigurato da Samuel Huntington nei primi anni Novanta e che ha riscontrato successo all'indomani degli attentati del 2001.

In tutto questo si ripresenta puntualmente il *j'accuse* verso i musulmani che vivono in Europa che vengono criticati perché non prendono posizione contro coloro che sostengono di agire in nome della loro religione. È noto che, indipendentemente dall'aver ricevuto una formazione religiosa più o meno solida e continuativa, i giovani di seconda/terza generazione aspirano a trovare delle esperienze comuni e delle risposte a una condizione sociale che oscilla fra il mondo della cultura e dei valori tra quello che è il mondo di origine, e che vede nell'Islam un punto di riferimento, e quello europeo, in cui vivono e realizzeranno un proprio percorso di vita. Risiedendo in un contesto non musulmano e per lo più frammentato in comunità, le nuove generazioni si organizzano in forme di socialità identificate e identificabili, come le

tation Française, Paris 2002, pp. 56-58.

41 K.F. Allam, *Il jibadista della porta accanto. L'Isis a casa nostra*, Piemme, Milano 2015, p. 109

42 Ivi, p. 7.

associazioni. In questo quadro, come abbiamo già detto, è attraverso la rete, i social media e il passaggio di informazioni fra coetanei che i giovani acquisiscono un senso e valore identitario. Ed è proprio in questo quadro che scopriamo quanto molti musulmani europei si oppongano con forza al *jihadismo* e si battono quotidianamente per una via democratica all'Islam attraverso i social network, i giornali, le televisioni e i libri. Pensiamo ad esempio alla campagna Twitter e Facebook #Notinmyname, che ha visto l'adesione di migliaia di giovani musulmani, o alle dichiarazioni anti-terrorismo pronunciate da tanti Imam che guidano la preghiera in molte moschee d'Europa. Il coinvolgimento dell'Islam è, dunque, sempre più condizione necessaria per dare avvio a un processo

che porti a considerare l'Islam stesso come parte di una memoria condivisa da tutto l'Occidente. Ma per fare questo non bastano i dibattiti, magari ad alto livello. Occorre rendere protagonisti i musulmani, dando loro la possibilità di esprimere in senso positivo la cultura alla quale appartengono.⁴³

Se volgiamo lo sguardo all'Italia abbiamo alcune voci importanti di giovani appartenenti alle seconde generazioni che utilizzano forme di comunicazione originali come le piazze virtuali per denunciare il terrorismo di *Daesh* che è in primis un nemico dell'Islam.

Un esempio tra i tanti è sicuramente quello della giovane Chaimaa Fatihi, che da un post pubblicato su Facebook ha visto la nascita del volume *Non ci avrete mai*⁴⁴ nel quale sostiene che «chi uccide non è un vero fedele dell'Islam – una religione basata sui valori della pace e della gentilezza – ma un efferato criminale». Un altro esempio è Takoua Ben Mohamed, la graphic journalist che attraverso il fumetto interculturale vuole «costruire un dialogo e abbattere muri che separano culture» sottolineando «l'impegno di entrambe le parti»⁴⁵. Anche Hareth Amar, già presidente dei Giovani Musulmani d'Italia, sosteneva, nel 2015, che «servono campagne informative mirate a recuperare certi settori della società»⁴⁶.

Esistono quindi molti giovani musulmani che si oppongono a quanto accade e, tra questi, moltissimi sono giovani uomini e donne che si rifiutano di comprendere quei coetanei che sembrano subire una fascinazione dell'ideologia islamista. Come afferma Ben Jelloun pur «appartenendo alla stessa nazione non sono fratelli» ma non possiamo non chiederci come mai, tra questi giovani, che spesso hanno abitato e condiviso gli stessi luoghi e le stesse scuole, c'è chi subisce questa fascinazione e chi no. Non c'è dubbio che tra loro esiste una profonda differenza che si rivela nell'interpretazione dei processi. La griglia di lettura degli eventi storici è tuttavia profondamente differenziata.

43 A. Zaccurri, *Ma così i terroristi uccidono la religione stessa*, intervista a K.F. Allam, «Avvenire», 8 gennaio 2015.

44 C. Fatihi, *Non ci avrete mai*, Rizzoli, Milano 2016.

45 G. Colletti, *Una matita e tante culture. L'illustratrice Takoua: "I miei fumetti per il dialogo"*, «La Repubblica», 18 marzo 2015.

46 Intervista a Harteth Ammar in https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/charlie_hebdo_giovani_musulmani_d_italia_servono_campagne_per_distinguere_islam_da_terrorismo_.

7. Ritorno all'orientalismo o costruzione del razzismo?

Il coro unanime di condanna verso i musulmani che ha coniato l'ormai conosciuto "Je suis" sembra essere sostituito da una paura crescente che produce inesorabilmente un razzismo diffuso in varie frange delle società cosiddette occidentali. Un razzismo che tuttavia non nasce all'indomani degli eventi tragici che abbiamo riportato sopra. In realtà, da tempo la minaccia esterna si è posta come capro espiatorio per rinfrancare l'io dominante del razzista che ricostruisce la sua vittima secondo i propri bisogni. In questo quadro l'oppressione che si desidera esercitare è nei confronti dell'arabo musulmano in quanto straniero che avrebbe superato la presunta soglia di tolleranza. Così dall'indifferenza sostanziale (che già è una forma di rifiuto) nei confronti del migrante trasparente, le nostre società legittimano la valorizzazione delle differenze biologiche a vantaggio del dominante. Ne consegue una narrazione zeppa di mito e alibi in cui viene presentata una figura del migrante arabo o dell'arabo europeo che non fa altro che riesporre quell'orientalismo diffuso nell'epoca della colonizzazione, ampiamente decostruito a partire dalla fine degli anni Settanta da Edward Said⁴⁷ e da molti altri intellettuali.

Una decostruzione che tuttavia non sembra aver mutato le nostre società vista l'espansione a macchia d'olio del discorso razzista. Si ripropongono vecchi miti legati all'ossessione di una presunta purezza che riconducono a una tragica storia recente in cui lo straniero è il diverso, perturba l'omogeneità sociale e provoca malessere. Nell'era post-coloniale riemerge quindi un'affermazione razziale che in alcuni paesi europei si era sopita, ma non era mai stata smantellata. La Francia, ad esempio, con il suo modello assimilazionista che sembrava rimuovere pregiudizi e discriminazioni non ha mai tenuto conto dei riflessi identitari di autodifesa del cittadino di origine straniera.

L'Italia forse potrebbe porsi con modalità differenti visto il proprio passato migrante. Ma in realtà quanto gli italiani hanno elaborato di questo passato? I migranti che oggi sbarcano nell'isola di Lampedusa non fanno riaffiorare un passato familiare che forse si vuole dimenticare? Il migrante che giunge dal Nord Africa per mare non è in fondo l'alter ego di un siciliano che tra fine Ottocento e inizio Novecento partiva dalla Sicilia⁴⁸ per sfuggire alle condizioni disperate in cui versava l'Italia, andando verso quegli stessi porti da cui oggi partono tunisini, libici, marocchini...? Sembra, parafrasando Freud, la reazione di «una sporca bestia» che aggredisce per respingere un aggressore che lo mette di fronte al suo passato non risolto. Scatta così l'umiliazione, la denigrazione e l'annichilimento nei confronti dell'Altro. In quest'azione bellicosa il dominante utilizza un discorso articolato in cui prevalgono stereotipi, miti e diversità culturali. Così l'arabo in seno alle nostre società diventa "l'islamico", "pronto alla violenza" e "pervaso da un eccesso di forza oltre ad essere maldestro". A questo si aggiunge l'accusa biologica che vede nel "colore della pelle e/o nei tratti somatici" la manifestazione di una loro presunta aggressività. I. Scego, a questo proposito, nell'introduzione dell'antologia da lei curata *Future*, rivendica il

47 E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

48 L. El Houssi, *L'urlo contro il regime*, Carocci, Roma 2014.

concetto di essere «alieni della nazione» e rileva che «oltre al razzismo istituzionale fatto di leggi e porti chiusi, parole volgari e razzismo a buon mercato quello che mi preoccupa di più è la barriera tra noi e loro che vedo quotidianamente palesarsi dagli uffici pubblici agli enti formativi»⁴⁹.

La stigmatizzazione nei confronti dell'arabo si manifesta anche attraverso l'invenzione lessicale che si fa più viva nel momento in cui s'intensificano i conflitti sociali. A tal proposito ecco alcuni esempi: l'arabo è connotato come islamico o islamista (e non ci si preoccupa di definire le opportune differenze). L'arabo, se è musulmano, ha sempre un aggettivo accanto. L'arabo non può essere cristiano. L'arabo è jihadista, quindi pericoloso e terrorista.

Ma l'arabo può anche rappresentare l'eccezione quando improvvisamente il razzista riconosce le qualità di un particolare individuo e con stupore afferma «ci sono brave persone ovunque», rivelando con quell'«ovunque» una condanna per tutto il resto del gruppo. Come possiamo notare le motivazioni individuali non frenano la mediazione del sociale che ha ormai acquisito il razzismo come atteggiamento mentale.

Il nodo da risolvere è l'andare oltre ossia eliminare gli stereotipi e le categorie «inferiorizzanti» che provengono dal passato e vengono usate contro chi ha un'origine Altra. In questo entra in gioco la questione della cittadinanza che in Italia non è stata ancora risolta. I. Scego ha ribadito, con forza, quanto per costruire l'Italia del futuro bisogna provvedere a una riforma organica della legge sulla cittadinanza e afferma che non è più possibile «che oggi abbiamo degli italiani di serie A dotati di tutti i diritti e degli italiani di serie B, ovvero tutti gli italiani di fatto nati da genitori migranti che oggi si vedono esclusi dalla cittadinanza. Il percorso andrebbe reso più agevole, meno burocratico. Andrebbe riconosciuta la realtà di persone che qui hanno vissuto quasi tutta la loro vita e che rischiano di essere etichettati come alieni nel paese dove sono nati e/o cresciuti»⁵⁰.

In questo sappiamo che l'apprensione generata dalla diversità può sfociare nell'aggressività. Ma sappiamo anche che è fondamentale educare alla gestione dell'apprensione e il percorso è in primis quello politico che deve accelerare verso la promulgazione di una normativa sulla cittadinanza. Tuttavia, il percorso deve passare anche attraverso l'approccio culturale e «risolvere» quel corto circuito che ha allontanato le società dagli intellettuali impone l'obbligo di un'educazione alla diversità.

Leila El Houssi
(leila.elhoussi@uniroma1.it)

49 I. Scego, *Future. Il domani narrato con le voci di oggi*, Effequ, Firenze 2019, pp. 13-15.

50 I. Scego, L. El Houssi, *Non vogliamo essere "altri" nel nostro paese. Il futuro ricominci anche da qui* in <https://lespresso.it/c/attualita/2020/5/28/non-vogliamo-essere-altri-nel-nostro-paese-il-futuro-ricominci-anche-da-qui/11634>.