

LA DIMORA DELLA TESTIMONIANZA.
I MUSULMANI IN EUROPA, IL DISORDINE E
L'AVVENIRE

Nicola Di Mauro

Gem Sultan resterà ospite-prigioniero nelle nostre mani, sballottolato da Rodi a Nizza, poi attraverso il Piemonte, in Savoia e in Francia, per giungere infine a Roma e a Napoli, secondo le necessità politiche.

G.E. Carretto, *Un Sultano prigioniero del Papa*, 1989

1. *L'ospite, il nemico*

Gem, figlio del sultano ottomano Maometto [Mehmet] II, alla morte del padre (1481) aveva conteso il potere al fratello maggiore Bayezid. Sconfitto, fu prigioniero prima nelle mani dei Cavalieri di Rodi, poi in quelle di Papa Innocenzo VIII e, ancora, prigioniero di Carlo VIII di Francia, per finire la sua vita a Napoli¹.

¹ «Per l'anno 1484 si aspettavano grandi rivolgimenti astrologici. Tuttavia, in quel momento, non parve che i temuti movimenti del Turco portassero a effettive novità. L'attività di Bajazet si concentrava nella lotta per la successione al padre: egli si era affrettato a prender contatti diplomatici con i Cavalieri di Rodi per assicurarsi che essi tenessero ben custodito il fratello Djem, rifugiatosi presso di loro dopo essere stato sconfitto in battaglia. Lo sventurato principe ottomano passò attraverso una serie di

Un sultano prigioniero del papa, da tenere lontano dalla Sublime Porta, testimone dei rapporti complessi tra la terra abitata dai fedeli e quella abitata dagli infedeli. Presenza *perturbante*: ospite e prigioniero, *xenos* nella sua doppiezza di significato, *unheimlich*², possibile alleato contro il nemico di sempre – il turco, il saraceno – o serpe in seno, Gem è il musulmano che con la sua presenza e il suo muoversi ridefinisce confini ed equilibri tra due entità che nascono, crescono, si formano, si affermano proprio nel loro perenne confrontarsi: nella storia, il rapporto tra l'Europa e l'Islam³

peregrinazioni per la Francia e l'Italia, dalle mani dei Cavalieri a quelle di papa Innocenzo VIII e infine a quelle di Carlo VIII di Francia che nel 1494 attraversava l'Italia preceduto e accompagnato da una nube di profezie dopo aver spiegato di nuovo lo stendardo crociato: naturalmente tutti gli illustri custodi pretesero dal sultano un alto compenso per l'ospitalità accordata al fratello, che morì comunque a Napoli in circostanze misteriose. Djem [...] eccitò molto la fantasia dei contemporanei, insieme con la memoria o le notizie relative ai rapporti diplomatici o mercantili. La curiosità per i costumi turchi cominciava ad aprir la porta a quel che più tardi sarebbe stata l'estetica dell'orientalismo. La scomparsa di Djem liberò il sultano dalla necessità di tener un contegno prudente» (F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 210).

² «Indipendentemente dai casi particolari, esso [il perturbante] consiste in sintesi nell'imbattersi in qualcosa che è capace di evocare in noi il senso della morte, come conseguenza della scoperta di una ineludibile duplicità. A turbarmi profondamente è la consapevolezza che ciò con cui entro in rapporto è, in sé stesso, irriducibilmente duplice; è uno e molti; è una cosa e insieme anche il suo opposto» (U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 43). Cfr. S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *L'io e l'es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1996, pp. 81-114.

³ Europa e Islam sono due entità diverse che intersecano storie, geografie, pensieri, dogmi e dottrine. Lo stesso Cardini nel

è stato declinato sovente in termini conflittuali, nella concretezza delle razzie e delle guerre, nell'immagine costruita e modellata dell'uno e dell'altro, dall'una e

testo già citato deve precisarlo con le parole di Bernard Lewis: «L'asimmetria è più apparente che reale. "Europa" è un concetto europeo, così come l'intero sistema geografico dei continenti, fra i quali l'Europa fu il primo. L'Europa ha concepito e fatto l'Europa; l'Europa ha scoperto l'America, le ha dato il nome e in un certo senso l'ha fatta. Secoli prima, l'Europa aveva inventato sia l'Asia che l'Africa, i cui abitanti, fino al XIX secolo – l'era della supremazia mondiale europea – erano del tutto inconsapevoli dei nomi, delle identità e persino di queste classificazioni inventate dagli europei a loro uso e consumo. L'Islam non è un luogo; è una religione. Ma per i musulmani la parola "religione" non ha la stessa connotazione che ha per i cristiani o che aveva per i cristiani del medioevo [...]. Per i musulmani l'Islam non è soltanto un sistema di fede e di culto [...]. Esso indica piuttosto il complesso della vita e le sue norme comprendono elementi di diritto civile, di diritto penale e persino di quello che noi chiameremmo diritto costituzionale» (B. Lewis, *L'Europa e l'Islam*, cit. in F. Cardini, *Europa e Islam*, cit., pp. 10-11). Allievi guarda all'Europa e all'occidente – per estendere l'orizzonte contemporaneo – come a un tempo più che a uno spazio, il tempo della modernità: «Forse sarebbe più facile attribuire all'occidente, più che uno spazio, un tempo: il tempo della modernità, che lo identificherebbe con un presente senza radici, secondo una tradizione di pensiero che identifica la modernità con i concetti di sradicamento, di abbandono della propria tradizione, del proprio passato, dei propri confini, di de-territorializzazione dunque, in senso letterale e traslato, financo spirituale» (S. Allievi, *Islam e occidente: lo specchio e immagine*, in Id. (a cura di), *L'occidente di fronte all'Islam*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 11-49). Si può dire dell'Islam, con le categorie classiche religiose, che esso è *dīn wa dunyā*, religione e mondo, fede e culto insieme a norma, che regola il presente e le vite degli uomini (e delle donne). Non è possibile qui dilungarsi in un dibattito che è lungo e complesso, basti tuttavia sintetizzare, evidenziando che Europa e Islam diventano categorie e soggetti storici che si confrontano.

dall'altra parte. Scambi, commerci, conversioni, cortesie, alleanze, accordi, connivenze e convivenze non sono mancati e, anzi, sono stati motivo di fioritura rigogliosa del mondo mediterraneo.

Spesso si guarda in modo riduttivo a quei lunghi secoli che si comprimono facendosi tempo di scontro tra due giganti⁴. Si dovrebbe, piuttosto, provare a distenderli per indagarne la complessità, evitando di farne materia modellabile per declinare il presente a seconda delle esigenze che, di volta in volta, sono di sopravvivenza, sopraffazione, difesa o dominio, sicurezza.

La sicurezza oggi è diventata parola d'ordine totalizzante. Se il migrante – straniero – diventa un potenziale assaltatore, ladro, assassino che mette a rischio la sicurezza personale e la proprietà privata, il musulmano – straniero per eccellenza – mette a rischio, da sempre, la sicurezza collettiva in termini identitari e di esistenza⁵; il musulmano migrante contemporaneo porta la minaccia non dichiarata nel cuore d'Europa.

⁴ Il confronto non è solo quello tra le due entità (l'Europa e l'Islam) che si è cercato di problematizzare brevemente nella nota precedente. Si guardi al Mediterraneo: subito sovviene alla mente Braudel e immediatamente si pensa alle ricomposizioni di un *sistema coerente* nel quale tre giganti, le civiltà romano-cattolica, arabo-islamica e greco-ortodossa, si guardano, si parlano e si confrontano lasciando segni uno sull'altro come in un corpo a corpo lungo i secoli (cfr. F. Braudel, *Il Mediterraneo: lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano 1999).

⁵ Riguardo alla migrazione e alla presenza dello straniero sul territorio europeo è evidente il passaggio degli ultimi decenni dal paradigma del lavoro, del godimento dei diritti dei lavoratori stranieri, dell'accesso ai servizi, a quello della sicurezza, della legittimità della presenza, della clandestinità e della limitazione degli ingressi. La Scuola di Copenaghen ha affrontato il problema

Invero, se l'identità è «la visione che una persona ha di quello che è» e se essa è «plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, dal *mis*conoscimento da parte di altre persone»⁶ – se quindi l'identità è il frutto di un rapporto dialogico con l'altro –, il rapporto con lo straniero è e resta questione centrale per ogni esperienza umana, in ogni epoca, tempo e spazio. E ciò vale tanto più quando in questione è il musulmano – straniero e altro per eccellenza – in occidente.

2. Muoversi nel tempo e nello spazio

Le principali questioni preliminari, da non poter sciogliere in poche righe, sono la dimensione storica e quella spaziale. Il tempo è molteplice e ci mette di fronte a un doppio ordine di rischi.

Il primo riguarda la contemporaneità. Claudio Pavone, cercando di rispondere alla domanda sul motivo per cui solo di recente la storia contemporanea è stata

dall'interno del dibattito delle Relazioni Internazionali apportando un contributo fondamentale che, dopo il crollo del sistema bipolare, parla di sicurezza in termini di difesa della identità, e non più, o almeno non solo, della sovranità. In questo senso la migrazione, e nello specifico quella musulmana, è diventata un problema di sicurezza. Cfr. B. Buzan, *New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century*, «International Affairs», LXVII (1991), num. 3, pp. 431-451; J. Cesari, *Securitization of Islam in Europe*, «Die Welt des Islams», LII (2012), num. 3/4, pp. 430-449; R. Floyd, *Human Security and the Copenhagen School's Securitization Approach: Conceptualizing Human Security as a Securitizing Move*, «Revue de la Sécurité Humaine», V (2007), pp. 38-49.

⁶ J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 9.

acquisita nell'ambito della rispettabilità accademica, osserva:

Il poco tempo trascorso e il perdurante dominio delle passioni ostavano al necessario distacco, garante della obiettività del giudizio. Il discorso sugli imperatori tiranni, da Tiberio a Nerone, aveva scritto Tacito, “risulta falsato dalla paura quand'erano al potere e, dopo la loro morte, dall'odio ancora vivo”⁷.

Anche il secondo rischio riguarda il campo delle passioni, ma in senso contrario: si tratta del rischio, a una distanza lunghissima, di mitizzare il tempo classico⁸.

L'altra questione preliminare concerne invece, come si è detto, la dimensione spaziale. Prendendo in considerazione il punto di vista di colui che si muove, del migrante, lo spazio cambia, si rompono i confini della città e della nazione: lo spazio diventa trans-na-

⁷ C. Pavone, *Prima Lezione di Storia Contemporanea*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2007.

⁸ A questo proposito importante è la riflessione di Furio Jesi. In relazione alla definizione di “cultura di destra” che Jesi diede nel 1979, è stato osservato: «È la cultura in cui “il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare [...] nel modo più utile, [...] in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari”, in cui “esistono valori non discutibili, indicati da parole con l'iniziale maiuscola”» (E. Manera, G. Santoro, Wu Ming 1, *Il più odiato dai fascisti. Conversazione su Furio Jesi, il mito, la destra e la sinistra*, in «Giap», 15-01-2013, <https://www.wumingfoundation.com/giap/2013/01/il-piu-odiato-dai-fascisti-conversazione-su-furio-jesi>, ultima consultazione 19-08-2019). Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2012.

zionale⁹. Se questo è più immediatamente percepibile nel sistema-mondo moderno globale,¹⁰ con centro e periferie definiti e riconoscibili, può risultare azzardato per un sistema poli-centrico come, ad esempio, quello della Grecia antica. A un livello di astrazione più alto possiamo dire, però, che lo spazio si deforma con la presenza dello *xenos*, dello straniero, di colui che muovendosi mette in connessione più spazi.

La dimensione temporale e spaziale, oltre a preoccuparci per il nostro posizionamento, interessa quello dello straniero in relazione al centro, alla città, alla nazione, alla “civiltà”, ieri come oggi. Si tratta di una strategia geografica e storica.

Nel suo trattato *De temperamentis*, il medico greco Galeno (II sec.) parlava del condizionamento geografico e climatico sulle caratteristiche fisiche e sui temperamenti dei singoli individui, con riferimento costante alle popolazioni ed etnie di appartenenza. Coloro che abitano una terra calda, sosteneva Galeno, hanno capelli neri che crescono poco, ricci e secchi; quelli che abitano una terra fredda hanno capelli sottili, dritti e rossi; quelli che abitano una terra ben temperata, nelle regioni intermedie, hanno capelli che crescono molto, adeguatamente spessi, né troppo ricci né troppo dritti¹¹. Ecco l'eccellenza del centro: fin dall'antichità, gli

⁹ Sul concetto di transnazionalismo cfr. Th. Lacroix, *Espace transnational et territoires: les réseaux marocains du développement*, Thèse soutenue à l'Université de Poitiers, 2003; S. Vertovec, *Transnationalism*, Routledge, New York 2009.

¹⁰ Cfr. I. Wallerstein, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste 2006; Id., *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Asterios, Trieste 2012.

¹¹ A. Roselli, *Dagli Etiopi di Omero ai Germani di Galeno*, lezione del ciclo seminariale «*Xenos*. Lo straniero e le voci della

strumenti per categorizzare i popoli sul piano fisico e medico servono a definirne le qualità morali, trovando il meglio e il giusto nel centro, in questo caso tra i Greci. Quando Galeno parla delle età dell'uomo paragonandole ai popoli, egli classifica questi ultimi su una scala temporale e, diremmo, evolutiva: i neonati sono come le genti del nord, tra i quali prevale l'elemento umido legato al freddo; gli adolescenti come le genti del sud; gli adulti hanno capelli simili a chi abita una terra temperata¹².

La costruzione dell'immagine dell'altro – degli altri – non è servita soltanto a definire di volta in volta l'eventuale nemico, ma anche a porre se stessi sul gradino più alto della scala del giudizio morale e storico. Si tratta di una gerarchia che ci è familiare, che si è affermata e che ancora si afferma con la violenza militare e quella del pensiero, con le conquiste e le teorizzazioni¹³, e finanche con il lirismo che ha descritto i popoli altri come mezzi diavoli o bambini, che ha conferito l'ingiusta dignità all'impresa di sopraffazione:

*Take up the White Man's burden—
Send forth the best ye breed—*

città», Napoli, Palazzo Serra di Cassano, 17-01-2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=H9VBoXezyOA>, ultima consultazione 19-08-2019).

¹² *Ibidem*.

¹³ Il colonialismo con il suo portato di trasformazione politico-economica e produzione di saperi è la rappresentazione più evidente della gerarchia globale instaurata dalle potenze europee. La teoria degli stadi di Rostow, l'elaborazione intorno al concetto di *modernizzazione*, il dibattito sulla globalizzazione, il neoliberalismo ne sono il proseguimento che mantiene e riproduce i rapporti di forza.

*Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness,
On fluttered folk and wild—
Your new-caught, sullen peoples,
Half-devil and half-child.*
(Kipling, *The White Man's Burden*, 1899)

Nella concezione positivista, tutta dentro la tradizione del pensiero europeo, della storia intesa come una evoluzione di tipo lineare e progressiva, l'Europa e l'occidente rappresentano e producono la modernità, mentre gli *altri*, e, per quello che più ci interessa, i musulmani, sono rappresentati come appartenenti a un passato fatto di credenze e brutalità, come i residui di un tempo che fu e che è stato finalmente superato grazie all'avvento, appunto, dell'era moderna occidentale con tutto il suo portato valoriale.

L'Europa, insomma, è il centro geografico e storico che si definisce in relazione a una periferia che è corpo esterno. Il centro è il nord, la periferia è il sud. Paul Preciado ne ha messo in evidenza il carattere simbolico guardando ad esse anche come corpi; la sua riflessione e le sue parole ci riportano alle caratterizzazioni di Galeno:

Il sud non è un luogo, casomai l'effetto delle relazioni tra potere, conoscenza e spazio. La modernità coloniale inventa una geografia e una cronologia: il sud è primitivo e passato. Il nord rappresenta il progresso e il futuro. Il sud è il risultato di un sistema razziale e sessuale di classificazione sociale, un'epistemologia binaria che oppone alto e basso, spirito e corpo, testa e piedi, razionalizzazione ed emozione,

teoria e pratica. Il sud è un mito sessualizzato e razzializzato. Nell'epistemologia occidentale, il sud è animale, femminile, infantile e poco virile. Il sud è potenzialmente malato, debole, stupido, inetto, pigro e povero. Il sud è sempre rappresentato come privo di sovranità, di conoscenza, di ricchezza e, di conseguenza, intrinsecamente indebitato nei confronti del nord. Allo stesso tempo il sud è il luogo dove ha luogo l'estrazione capitalista, il luogo nel quale il nord raccoglie energia, senso, godimento e valore aggiunto. [...] La divisione nord-sud prevale su ogni altra forma di spazializzazione. Ogni società designa un sud, un luogo dove sarà organizzata l'estrazione e dove saranno riversati i rifiuti¹⁴.

Ma cosa succede quando i corpi estranei, e più precisamente i corpi degli stranieri, entrano nei territori d'Europa?

3. *Il disordine e il perturbante*

Nell'introduzione a un bel libro fotografico sulle rotte migratorie verso l'Europa, Alessandro Leogrande ha scritto:

Quelli che bruciano le frontiere. Questo significa il termine dialettale *harraga*. Bruciare le frontiere, varcarle, attraversarle, rimbalzare contro i muri eret-

¹⁴ P. Preciado, *L'invenzione del Sud*, «Internazionale», 13-07-2017 (<https://www.internazionale.it/opinione/beatriz-preciado/2017/07/13/invenzione-del-sud>, ultima consultazione 18-08-2019).

ti ai loro margini, eludere il controllo delle polizie, fidarsi di trafficanti che non si è mai visto prima e che spesso non parlano neanche la propria lingua, guardare il cielo stellato di notte e le ferite della terra di giorno e soprattutto – soprattutto – fare gruppo con tutti quelli che bruciano insieme a te...¹⁵.

*Harrāga*¹⁶, dall'arabo, sostantivo plurale, significa, appunto, “quelli che bruciano le frontiere” e indica i migranti, in particolare quelli che si ammassano alle porte dell'Europa e delle enclave europee in Nord Africa per provare il salto oltre le reti e i muri eretti a impedirne il movimento. Gli *harraga* arrivano in Europa con tutto il loro portato periferico. Da iniziale manodopera con prospettiva di permanenza temporanea diventano progressivamente residenti di lunga o definitiva durata, nuovi cittadini, portatori di riconoscimento di nuovi diritti che mettono in moto processi di trasformazione nei territori di approdo. E tra loro i musulmani si fanno comunità religiosa che avanza richieste per soddisfare le esigenze dei credenti, dall'educazione dei figli alla realizzazione di spazi pubblici dedicati alle funzioni religiose, fino all'applicazione dello statuto personale islamico. I musulmani arrivati in massa sul territorio europeo pongono domande alla società di approdo che è costretta a ripensarsi e rinno-

¹⁵ A. Leogrande, *Introduzione*, in G. Piscitelli, *Harraga. In viaggio bruciando le frontiere*, Contrasto, Roma 2017, p. 6.

¹⁶ Il termine deriva dal verbo *ḥa-rra-qa* (ح - ر - ق), in seconda forma, che significa “bruciare qualcosa”. È un termine dialettale e la stessa traslitterazione può quindi creare confusione se non si precisa che la *g* riproduce più propriamente il suono di una lettera non presente nell'alfabeto arabo e che spesso è scritta come una *kaf* con tre punti: - ك.

varsi, a rispondere alle richieste da loro avanzate; essi sconvolgono il paesaggio identitario e religioso che si voleva fisso, immutabile e ordinato. I musulmani sono *harraga*, bruciano le frontiere e rompono gli equilibri, sono agenti del disordine.

Georges Balandier nel suo lavoro *Il disordine*, pubblicato in Francia nel 1988, a proposito delle società tradizionali individua quattro principali figure come personificazione del disordine: la donna, il cadetto, lo schiavo (o l'asservito) e lo straniero. Queste figure hanno un'ambivalenza di fondo: sono a un tempo *gli strumenti dell'ordine* e *gli agenti potenziali del disordine*. Le culture ne usano la carica simbolica per ri-ordinare la società ma esse restano in potenza elementi che potrebbero distruggerla. L'antropologo francese non approfondisce la figura dello straniero nelle società tradizionali e non la problematizza quando discute della società della modernità ma, a proposito di quest'ultima, in un passaggio dice che cosa è il razzismo:

Le società della modernità non hanno cancellato queste soluzioni estreme [desocializzazione, espulsione, reificazione o eliminazione dello stregone e, più generalmente, del corpo estraneo alla società], ne hanno solo modificato le forme. Gli irriducibili, per condizione oppure per scelta e convinzione, sono considerati come agenti nefasti e nemici interni. Se sopravviene una grave crisi, convertibile in una sorta di crisi di stregoneria, costoro vengono additati pubblicamente e sacrificati, affinché la collettività ritrovi coesione e il potere riacquisti credito. Il razzismo offre un'ideologia, una simbologia, una carica emozionale a questa esclusione sacrificale, della quale le società totalitarie hanno fatto una componente

della loro modalità di governo, l'elemento motore di un sistema che impone la sottomissione generale e totale. [...] L'ideologia totalitaria ritrova le metafore attraverso cui certi teorici del Medioevo giustificavano l'assolutismo: il corpo dissidente va separato o distrutto affinché il corpo collettivo sia preservato dalla contaminazione¹⁷.

Ecco il meccanismo di riproduzione dell'ordine che si riafferma eliminando gli elementi del disordine. Balandier, guardando alla modernità, sembra ricondurlo ai sistemi totalitari. Con Wallerstein è possibile estendere quel meccanismo alla civiltà capitalistica che si è servita e si serve del razzismo come ideologia a giustificazione delle diseguaglianze¹⁸. Il musulmano in Europa, lo straniero, è il criminale interno che minaccia la sicurezza collettiva in termini identitari e di esistenza insieme ai complici esterni, magari le reti internazionali del jihadismo rivoluzionario. Esso è ambivalente, strumento dell'ordine e potenziale agente nefasto, proprio come Gem. Quella del musulmano in Europa è una presenza perturbante.

Nel suo lavoro *Lo straniero*, Umberto Curi ha cercato di sciogliere i nodi del ragionamento di Freud sul "perturbante", affermando che questo deriverebbe

dalla scoperta che ciò che consideravamo acquisito, vale a dire la relazione di mutua esclusione fra *Heim* e *un-Heim*, fra "casa" e "non casa", fra l'ambito *domestico* e quello *estraneo* alla casa, deve essere so-

¹⁷ G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, trad. it. S. Mancini, a cura di A. Rivera, Edizioni Dedalo, Bari 1991, p. 145.

¹⁸ Cfr. I. Wallerstein, *Comprendere il mondo*, cit.

stituito dalla consapevolezza – davvero in ogni senso perturbante – che non si dà affatto un’opposizione assoluta fra “casa” e “non-casa”, e che anzi la prima può rivelarsi essere, insieme e indissolubilmente, anche la seconda¹⁹.

Freud afferma infatti che l’elemento perturbante «non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione»²⁰. Il perturbante, per essere tale, deve stare nella casa e nella memoria, deve palesarsi e riaffiorare²¹.

E allora il musulmano è il perturbante per eccellenza. Esso è *nella* casa, la abita, è in Europa. Il sud che ha descritto Paul Preciado, il luogo temuto dal nord come potenza rivoluzionaria e dove si concentrano controllo e vigilanza, terreno di guerra e prigionia, quel sud ora è *nel* nord. Esso è *nella* memoria, ci è familiare, è nella storia del rapporto conflittuale tra l’Europa e l’Islam, nella concretezza delle razzie e delle guerre, nell’immagine costruita e modellata dell’uno e dell’altro. Il musulmano migrante contemporaneo che abita l’Europa è, proprio come Gem, straniero, *xenos*, ospite e nemico, prigioniero. Esso è *unheimlich*, perturbante, agente di disordine e trasformazione.

¹⁹ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 51.

²⁰ S. Freud, *Il perturbante*, cit., p. 102.

²¹ Schelling, citato da Freud nel saggio sul perturbante, afferma: «*Unheimlich* [...] è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato».

4. *La dimora della testimonianza*

Il musulmano migrante contemporaneo ridefinisce anche altri confini ed equilibri, sconvolge anche un altro tipo di ordine, quello costruito con le categorie islamiche classiche per guardare il mondo. Il vissuto del musulmano migrante contemporaneo che arriva in Europa produce un'elaborazione nuova, una nuova disciplina, il *fiqh al-'aqliyyāt*²², tradotto come il “diritto delle minoranze”. È una condizione di minoranza quella dei musulmani in Europa e in occidente. Il *fiqh al-'aqliyyāt* è stato istituzionalizzato dalla nascita del *Fiqh Council* per gli Stati Uniti e del Consiglio Europeo per la Fatwā e la Ricerca. Esso ha contribuito e contribuisce a un dibattito tra le diverse correnti (o «orientamenti», come definiti da Tariq Ramadan) dell'Islam sulla ridefinizione dei concetti classici di *dār al-islām* e *dār al-kufr*, la “terra dell'islam” e la “terra dei miscredenti” (che spesso è definita *dār al-harb*, il “territorio della guerra”). L'elaborazione di questi concetti da parte degli *ulamā*, i dotti in scienze religiose, è stata funzionale alla costruzione di una visione geopolitica per regolare la vita collettiva delle comunità islamiche nel mondo, e in epoca classica la divisione tra *dār al-islām* e *dār al-kufr* è stata sufficiente a descrivere i rapporti tra il mondo islamico e quello

²² La definizione è stata usata per la prima volta nel 1994 da Ṭaha Gābr Al-'Alawānī (cfr. C. De Angelo, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, in I. Zilio-Grandi (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Marsilio, Padova 2006, pp. 131-160).

non-islamico, tra comunità islamiche e il territorio dei miscredenti²³.

In questo senso il musulmano migrante contemporaneo con le sue richieste è stato agente di trasformazione e di produzione di un sapere e una giurisprudenza islamica nuovi. Esso ha reso necessaria una nuova elaborazione per adattare un sistema di pensiero a un mondo che intanto è cambiato, che non è più lo stesso e che non può essere più descritto con categorie non più utili.

Insomma, il musulmano migrante contemporaneo ha rotto i confini dei *dār al-islām* e *dār al-kufr*. E, come ci ricorda Tariq Ramadan, l'uso di un terzo concetto, quello di *dār al-'ahd*, la "terra del patto" – con rife-

²³ L'epoca contemporanea non è la prima nella quale i musulmani abitano un territorio che non è *dār al-islām*, e non è l'unico tempo in cui gli *ulamā* fanno uno sforzo di elaborazione per rispondere alle questioni poste dai fedeli che si ritrovano in condizione di minoranza. Anzi, la produzione giurisprudenziale islamica testimonia un dibattito che si rinnova nei secoli. Amedeo Feniello ne riporta un frammento che riguarda la Sicilia del XII secolo che, dopo il lungo dominio arabo-islamico, passava sotto l'egida dei normanni. Nel paragrafo intitolato *Una «fatwa» per non morire*, Feniello racconta di al-Mazari, figlio di siciliani sbarcati in Tunisia come rifugiati a seguito della conquista normanna dell'isola: «Ad al-Mahdia, intorno agli anni Venti del XII secolo, fu presentata all'imam Abu Abd-Allah al-Mazari una questione che gli era stata fatta pervenire da un gruppo di musulmani residenti in Sicilia. Una domanda fondamentale nel quadro delle relazioni tra musulmani dominati e cristiani dominanti, che si può riassumere così: possono vivere i musulmani sotto un sovrano miscredente?» (A. Feniello, *Sotto il segno del leone. Storia dell'Italia musulmana*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 207). Al-Mazari con il suo responso ammette la presenza di musulmani, quando questi siano in qualche modo obbligati, nel *dār al-kufr* di cui, però, non nega lo statuto, appunto, di territorio di miscredenti.

rimento a quei territori che pur non essendo islamici hanno siglato un trattato di collaborazione con le comunità islamiche –, non risolve la contraddizione²⁴.

Il dibattito sulla ridefinizione di questi concetti classici, delle lenti con le quali i musulmani guardano il mondo, è ancora oggi uno dei più vivaci e interessanti, e, senza volerci addentrare nella disputa che tra differenze e contrapposizioni delle diverse visioni e correnti non è ancora risolta, riesce a formulare nuove definizioni senza allontanarsi dalle fonti, il Corano e la Sunna, anzi ritornando ad esse: Faysal al-Mawlawī, da membro del Consiglio Europeo per le Fatwā e la Ricerca, affermava che i musulmani in occidente sono in un *dār ad-da'wa*, “dimora della testimonianza” (di fede), «come il Profeta e i musulmani lo erano a La

²⁴ Lo stesso Ramadan afferma che «l'esistenza di istituzioni come le Nazioni Unite o l'Organizzazione per l'Unità Africana, come di numerosi trattati firmati dagli Stati, costituirebbe una chiara espressione e un'attualizzazione della nozione di *dār al-'ahd*. Questa è l'opinione dello sceicco Mannā al-Qattān, secondo cui “è oggi la qualifica appropriata per la maggior parte dei Paesi per quanto riguarda le loro relazioni con i musulmani”. Un'attenta analisi mostra tuttavia che tale qualifica non permette di dare una visione adeguata della nostra situazione attuale. Infatti, il concetto di *dār al-'ahd* acquista un significato specifico solo alla luce delle altre due nozioni discusse in precedenza [*dār al-islām* e *dār al-kufr – ndr*]. Definire la natura di un trattato significa dover conoscere innanzitutto la natura dei Paesi che ne hanno accettato le clausole; dunque, avere un'idea chiara di ciò che è e di ciò che non è *dār al-'ahd*. Abbiamo già affrontato la difficoltà di questa identificazione e pare che, applicato al mondo contemporaneo, il concetto di *dār al-'ahd* sia più una *descrizione* di una “situazione senza guerra” che una *definizione* adeguata di uno “spazio in cui vivono dei musulmani”» (T. Ramadan, *L'Islam in Occidente*, Rizzoli, Milano 2006, p. 96).

Mecca prima dell'Egira»²⁵. In verità, sosteneva lo stesso al-Mawlawī, il mondo intero può essere definito *dār ad-da'wa*, un mondo che diventa uno *spazio di responsabilità* per i musulmani²⁶:

Si deve andare oltre: l'antica rappresentazione geografica binaria, con due universi giustapposti e in relativo equilibrio, non ha più niente a che vedere con la nuova realtà delle egemonie e delle zone d'influenza rispetto alla civiltà, alla cultura, all'economia, e di conseguenza, com'è ovvio, alla politica. L'occidentalizzazione, figlia legittima di una globalizzazione multidimensionale, è assai meglio espressa utilizzando le nozioni di *centro* (l'Occidente) e di *periferia* (il resto del pianeta) che lo schema delle due «dimore» che vivono la realtà di un "confronto". I musulmani stabilitisi in Occidente sono al *centro*, nel *cuore*, nella *testa* del sistema che produce l'apparato simbolico dell'occidentalizzazione. In questo spazio molto specifico, al *centro*, e in modo ancora più esigente che nella *periferia*, i musulmani devono portare *testimonianza*, devono essere i *testimoni* di quelli che sono e dei valori che appartengono loro. Certo, il mondo intero è una *terra di testimonianza*, ma esiste uno spazio, forte di un'incomparabile carica simbolica, che è il cuore dell'intero sistema e in cui vivono oggi milioni di musulmani. Al centro, più che altrove, il principio, al tempo stesso assiale e radiale, della *shahāda* assume tutto il suo significato²⁷.

²⁵ Ivi, p. 102.

²⁶ Ivi, p. 109.

²⁷ Ivi, p. 107. La *shahāda* è la professione di fede che si esprime pronunciando le parole «Attesto che non c'è altra divinità che Dio

Il musulmano, quindi, è *nel* centro. L'Europa diventa uno spazio essenziale per la trasformazione dell'Islam che, a sua volta, con la presenza perturbante dei musulmani nella dimora della testimonianza, trasforma l'Europa.

5. *L'avvenire*

Le capacità di trasformazione dell'Europa e dell'Islam ci dicono che al loro incrocio, quello tra due entità storiche, sta il motore della storia. Abbiamo posto la nostra attenzione sulle rotture, sul migrante musulmano contemporaneo, l'*harraga*, che rompe confini ed equilibri. Esso ha la capacità di attivare reazioni e processi con la sua sola presenza. Si tratta di una capacità accumulata, quindi non solo nel senso di abilità ma, e più propriamente, di forza trasformatrice contenuta che può essere scaricata nella società. Quale può essere il risultato non è noto. Il fatto è che, lo si è già detto, il musulmano migrante contemporaneo è un agente del disordine: esso sconvolge un ordine e attiva una trasformazione dello stesso il cui risultato, appunto, non ci è noto. L'avvenire, ignoto agli uomini che non se ne sentono padroni, dunque, come dice lo stesso Balandier, è esso stesso potenziale perturbatore²⁸. Perché ciò accade? Perché, se abbiamo detto che

e che Muhammad è il Suo profeta». Essa è «l'espressione, nell'essere e nell'istante, della fedeltà individuale al patto originario per mezzo di una testimonianza che è "ritorno a sé" (ritorno alla *fitra*, allo spirito originario infuso da Dio)» (ivi, p. 50).

²⁸ G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, cit., p. 121.

è perturbante, *unheimlich*, qualcosa di già noto che riaffiora?

Il musulmano migrante contemporaneo è *nella* casa, in Europa, e *nella* memoria collettiva che seleziona razzie e distruzioni. Esso riaffiora nel presente con la sua carica perturbante e l'avvenire sembra destinato a ripetere un dramma. Ma l'ignoto e l'indefinito possono essere anche una possibilità seppur angosciosa e perturbante. Italo Calvino ne coglie forse il senso commentando l'*Infinito* di Leopardi nelle sue *Lezioni americane*:

Protetto da una siepe oltre la quale si vede solo il cielo, il poeta prova insieme paura e piacere a immaginarsi spazi infiniti. Questa poesia è del 1819; le note dello *Zibaldone* che vi leggevo sono di due anni dopo e provano che Leopardi continuava a riflettere sui problemi che la composizione dell'*Infinito* aveva suscitato in lui. Nelle sue riflessioni due termini vengono continuamente messi a confronto: *indefinito* e *infinito*. Per quell'edonista infelice che era Leopardi, l'ignoto è sempre più attraente del noto, la speranza e l'immaginazione sono l'unica consolazione dalle delusioni e dai dolori dell'esperienza. L'uomo proietta dunque il suo destino nell'infinito, prova piacere solo quando può immaginarsi che esso non abbia fine. Ma poiché la mente umana non riesce a concepire l'infinito, anzi si ritrae spaventata alla sola sua idea, non le resta che concentrarsi sull'indefinito, delle sensazioni che confondendosi l'una con l'altra creano un'impressione d'illimitato, illusoria ma comunque piacevole. *E il naufragar m'è dolce in questo mare*: non è solo nella famosa chiusa dell'*Infinito* che la dolcezza prevale sullo spavento, perché ciò che i

versi comunicano attraverso la musica delle parole è sempre un senso di dolcezza, anche quando definiscono esperienze d'angoscia²⁹.

L'avvenire, l'ignoto e l'indefinito, può essere, dunque, anche una possibilità. Il musulmano migrante contemporaneo l'ha colta rompendo i confini dei *dār al-islām* e *dār al-kufr*, facendo dell'Europa la dimora della testimonianza e abitandola. L'Europa può cogliere l'occasione per inventare l'avvenire, per non restare uguale a se stessa e cercare le risposte migliori al disordine, che non si limitino all'eliminazione del corpo estraneo e alla conservazione, ma che possono assumere il perturbante, l'angoscioso, come la via per le infinite possibilità dell'essere.

²⁹ I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2000, p. 71.

