

dell'astratto e dell'informale. Sulla terza pagina de "l'Unità" ci sforzavamo di tenere aperta la discussione, dando la parola agli uni e agli altri." Emerge una piena consapevolezza degli stereotipi in cui molti tendevano a incasellare i figurativi e gli astratti, e una apertura certamente non comune tra le file degli ortodossi, piegati alla causa del realismo dal celebre discorso di Palmiro Togliatti nell'ottobre del 1948 che definiva scarabocchi le opere di un gruppo di astrattisti viste a Bologna.

Proprio a causa della sua indipendenza di giudizio, che dall'arte si estendeva alla politica, facendone un personaggio assai scomodo, Lajolo dovette lasciare la direzione del quotidiano e fu eletto deputato del PCI per tre legislature, dal 1958 al 1972. Anche a Montecitorio, però, il suo amore per l'arte ebbe modo di tradursi in un'iniziativa importante e – come sempre – pionieristica.

Nel 1965, insieme con Sandro Pertini, riuscì a far approvare alla Presidenza della Camera dei deputati l'istituzione di una commissione preposta all'acquisto di opere d'arte contemporanea per il palazzo di Montecitorio. Una collezione che è cresciuta negli anni, ed è patrimonio di tutti. Come la sua raccolta, ospitata oggi a palazzo del Monferrato: una sede che per il nome che porta sarebbe piaciuta anche a lui che sentiva il suo paese, Vinchio, a cavallo tra Langhe e Monferrato, come Ulisse la sua Itaca.

## Islam e democrazia nello spazio migratorio europeo \*

Paolo Di Motoli e Luca Ozzano

Il tema del rapporto e della compatibilità tra Islam e democrazia è uno degli aspetti cruciali del dibattito contemporaneo su democrazia, cittadinanza e valori, in tutto il mondo occidentale, così come tra gli intellettuali dello stesso mondo islamico. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, questa è una discussione molto recente: fino agli ultimi decenni del Ventesimo secolo, il tema della democrazia nell'Islam veniva infatti inserito dagli studiosi (soprattutto statunitensi) in un quadro generale che vedeva il Protestantismo (sulla scorta dell'opera di Max Weber<sup>1</sup> e di successive elaborazioni) come il tipo ideale di religione compatibile con la democrazia. Tutte le altre religioni (incluso l'Islam e, fino agli anni Sessanta del Novecento, anche il Cattolicesimo) venivano invece viste come problematiche o, *tout court*, anti-democratiche<sup>2</sup>. È solo, dapprima timidamente, con la rivoluzione iraniana, e poi con gli eventi legati al terrorismo internazionale di al-Qaeda, che si afferma a pieno titolo un vero e proprio dibattito specifico sul tema Islam e democrazia. Una discussione che prende caratteristiche diverse in Europa e negli USA, a causa dei differenti aspetti del problema considerati come rilevanti.

Negli Stati Uniti, il dibattito si sviluppa soprattutto in conseguenza degli attacchi dell'11 settembre e vede al centro della discussione le idee degli ideologi neocon (con una forte criticità verso l'Islam) e, successivamente, i tentativi di costruzione della democrazia in Iraq e Afghanistan. In Europa la discussione (pur influenzata dal dibattito americano, in particolare nel Regno Unito) non può invece prescindere dalla presenza, in numerosi paesi, di vaste comunità di migranti provenienti da Nordafrica, Medio Oriente e (nel caso inglese) Asia Meridionale. A differenza che negli USA, il dibattito verte quindi in modo significativo sull'inclusione concreta delle comunità islamiche nelle società e nelle strutture democratiche dei paesi occidentali, e sulla compatibilità con esse delle loro concezioni dei diritti umani; in particolare con un acceso dibattito tra i fautori del mul-

ticulturalismo, e coloro che invece ritengono necessaria una più profonda assimilazione dei migranti nelle culture dei paesi di adozione.

Questo saggio tenterà di rendere conto dei diversi aspetti di questi dibattiti, prima analizzando la discussione teorica sulla compatibilità dell'Islam (e del suo sistema di valori) con la democrazia, e di come questa sia stato recentemente innovata dagli eventi della "primavera araba". Successivamente, ci si occuperà più specificamente delle comunità islamiche italiane ed europee, cercando di comprendere le loro specificità, e quali sfide e problemi comporti la loro inclusione nelle istituzioni democratiche.

#### *Islam e democrazia: i problemi secondo gli studiosi.*

I problemi messi in evidenza da numerosi autori riguardo alla democraticità dell'Islam partono dai suoi stessi testi sacri, e dalle norme in essi contenute. In primo luogo, si sottolinea come il Corano non si pronunciasse sulla preferibilità di una forma di governo rispetto alle altre. Inoltre, secondo molti autori l'Islam sarebbe naturalmente teocratico, in quanto al suo interno non si sarebbe mai realizzata quella separazione tra religione e politica, tra Chiesa e Stato, che invece avrebbe avuto luogo negli ultimi secoli nell'Occidente cristiano. Secondo Bernard Lewis, nell'Islam classico "non vi erano due poteri, bensì un potere solo, e la questione di una loro separazione non poteva neppure porsi [...] non vi era coppia di termini omologa a 'spirituale' e 'temporale', 'ecclesiastico' e 'laico', 'religioso' e 'secolare'"; e, anche se negli ultimi due secoli vi sono state importanti elaborazioni, "non vi è però di certo equivalente alcuno per il termine laicità"<sup>3</sup>. Una mancata distinzione ben rappresentata dal detto secondo cui l'Islam sarebbe *dim wa dawlah* (religione e Stato) e dal termine *hakimiyah* (sovranità di Dio) elaborato dal pakistano Mawdudi e divenuto parte del canone dei teorici fondamentalisti<sup>4</sup>.

Questa enfasi sulla sovranità divina a scapito di quella umana avrebbe conseguenze particolarmente negative per quanto riguarda l'accettazione popolare della democrazia rappresentativa. La mancanza di una delega di autorità da Dio agli uomini, infatti, causerebbe uno svuotamento di legittimità di qualsiasi governo umano "secolare", che mancherebbe dell'autorità ultima per legiferare, e sarebbe sempre attaccabile da qualsiasi autorità dotata di una legittimità religiosa<sup>5</sup>. Come ulteriore conseguenza, l'istitu-

zione stessa dello Stato-nazione sarebbe quindi delegittimata (essendo compresa tra le identificazioni con la comunità sovranazionale di tutti i credenti – *umma* –, e con le identità particolaristiche di carattere religioso, etnico o tribale) e cadrebbe inevitabilmente preda dei gruppi di interesse<sup>6</sup>.

Queste caratteristiche dei testi sacri islamici sono state accentuate da una tradizione interpretativa particolarmente cristallizzata su se stessa e conservatrice, a livello sociale e politico. Già nei primi secoli dell'Islam viene decretata dalle autorità religiose, almeno in ambito sunnita, la "chiusura delle porte dell'*ijtihad*", ovvero la cessazione della possibilità di fornire interpretazioni innovative, basate sul ragionamento personale, della Legge rivelata. Le interpretazioni considerate valide rimangono, quindi, quelle elaborate in epoche anteriori alle Crociate. Per di più, nella pratica dei giuristi musulmani diventa predominante un metodo interpretativo denominato *naskh*, secondo il quale i versetti coranici più recenti abrogano quelli più antichi in contraddizione con loro. Questo ha delle conseguenze di primaria rilevanza sul messaggio che viene letto nel testo sacro, dal momento che i più recenti versetti "medinesi", dedicati alla costruzione della comunità islamica, e molto più intolleranti delle diversità (in essi è contenuto, per esempio, l'invito all'uso della forza contro i non musulmani, per convertirli all'Islam) vengono privilegiati a scapito di quelli "meccani", caratterizzati da una più ampia riflessione filosofica e da un'impronta più tollerante, anche verso le altre religioni<sup>7</sup>.

Questa tradizione si è concretizzata, nella realtà politica del mondo islamico, in una pratica politica dai tratti spesso assolutistici. Dopo la parentesi dei primi califfi, caratterizzata da pratiche partecipative di una certa rilevanza, la tradizione politica araba vede infatti la graduale trasformazione della figura del califfo in una sorta di predestinato, e limita progressivamente il diritto di ribellione, fino a teorizzare l'obbedienza anche a un sovrano ingiusto, purché difenda l'Islam e svolga i suoi doveri fondamentali di governante<sup>8</sup>. Su questa realtà si innestano poi, negativamente, l'esperienza del colonialismo europeo, che coinvolge buona parte delle aree a maggioranza islamica; e il fallimento, nel corso del Novecento, dei sogni di progresso ispirati dalle ideologie socialiste e nazionaliste di matrice occidentale<sup>9</sup>.

Questo percorso storico si è tradotto, all'inizio del Ventunesimo secolo, in una situazione deficitaria in termini di apertura politica, che ha fatto parlare di un "eccezionalismo islamico", a proposito della correlazione tra

Islam e assenza di democrazia<sup>10</sup>, che sarebbe riscontrabile persino in aree dove i musulmani non sono la maggioranza della popolazione, ma costituiscono cospicue minoranze<sup>11</sup>. Secondo l'autorevole classifica stilata annualmente dall'"Economist", per esempio, nessun paese a maggioranza islamica sarebbe annoverabile tra le democrazie "piene", e solo due troverebbero posto tra le democrazie "difettose". Tutti gli altri sono inclusi nelle categorie dei "regimi ibridi" e dei regimi autoritari<sup>12</sup>.

Oltre alla problematicità del più generale rapporto Islam/democrazia, viene poi messo sotto accusa l'atteggiamento di questa confessione religiosa verso i diritti umani, che molti osservatori ritengono scarsamente compatibile con il sistema di diritti civili e politici sviluppatosi in Occidente negli ultimi secoli. Nell'Islam, infatti, i diritti appartengono tradizionalmente in prima istanza alla comunità piuttosto che all'individuo, e il sistema di diritti islamico classico ruota intorno a tre sostanziali disuguaglianze: tra schiavo e non schiavo (una distinzione, questa, oggi superata), tra uomo e donna, e tra musulmano e non musulmano. Ne consegue che, secondo la *Sharia*, il titolare pieno dei diritti non sarebbe l'essere umano in generale, quanto piuttosto l'uomo musulmano<sup>13</sup>. Una situazione che si concretizza in una disparità di trattamento verso la donna, che si esplica anche (come si vedrà meglio, anche riguardo al nostro paese, nella seconda parte di questo saggio) attraverso simboli specifici come quello del velo.

#### *Le tesi difensive*

La maggior parte delle elaborazioni teoriche sopra esposte ha in comune il presupposto di una visione essenzialista della religione, che interpreta le confessioni religiose come entità tendenzialmente monolitiche e omogenee, che avrebbero alla loro base un sistema di valori virtualmente immutabile: un punto di vista reso celebre da un'opera fortemente critica verso l'Islam, quella sullo "scontro di civiltà" di Samuel Huntington<sup>14</sup>. Coloro che, invece, intendono dimostrare la possibilità di una compatibilità tra Islam e democrazia, partono da una prospettiva teorica basata sull'idea di multivocalità delle confessioni religiose, secondo la quale ognuna di esse offrirebbe una pluralità di messaggi all'interno dei propri testi sacri, con la possibilità di molteplici differenti interpretazioni. Di conseguenza, anche

il rapporto con la politica di una determinata fede può cambiare nel tempo; e, anche in una stessa fase storica, presentare disomogeneità nei diversi contesti<sup>15</sup> (come mostrato, per esempio, dal Cattolicesimo nel corso del Novecento, con un progressivo orientamento a favore della democrazia)<sup>16</sup>.

Questa prospettiva si è tradotta in primo luogo, per quanto riguarda l'Islam, in una ricerca di elementi "pro-democratici" all'interno dei suoi testi sacri, che trova i suoi antecedenti già nei pensatori arabi riformisti di fine Ottocento<sup>17</sup>. In questa letteratura hanno particolare rilevanza i concetti di *shura* (consultazione) e *ijma* (consenso): il primo relativo all'esortazione presente nel Corano affinché Maometto si consulti con la comunità prima di prendere una decisione; il secondo legato a un *hadith*<sup>18</sup>, in cui si afferma che la comunità islamica non si metterà mai d'accordo su un errore. Secondo gli autori che sostengono la compatibilità dell'Islam con la democrazia, questi due concetti possono rappresentare la base di una teoria islamica della sovranità popolare e della democrazia rappresentativa<sup>19</sup>. Si tratta, tuttavia, di un punto di vista minoritario all'interno del pensiero islamico contemporaneo; come evidenziano gli stessi studiosi che propongono questi concetti, perché essi possano essere adottati in modo più ampio, è necessaria una "riapertura delle porte dell'*ijtihad*", che renda possibile una reinterpretazione della Legge rivelata; e una revisione del metodo interpretativo del *naskh*, che permetta di utilizzare i versetti coranici più "progressisti" del periodo meccano<sup>20</sup>.

Dal punto di vista della pratica politica, per dimostrare la compatibilità tra Islam e democrazia si fa riferimento a una serie di esperienze concrete del presente e del passato. Il punto di partenza è la "comunità di Medina", retta dal Profeta nei primi anni dell'Islam, il cui documento costitutivo regolava la convivenza tra le diverse comunità religiose, rispettandone le differenze (secondo una prassi poi ampiamente seguita nel mondo islamico fino all'Impero Ottomano), in una concezione del potere che alcuni studiosi vedono come "contrattualistica"<sup>21</sup>. Passando all'epoca contemporanea, si mettono poi in evidenza sia (come si vedrà più avanti) le esperienze di partecipazione democratica delle minoranze musulmane in Europa, America del nord e India, sia i casi di paesi a maggioranza islamica caratterizzati da regimi almeno parzialmente democratici. Negli ultimi anni, si è sviluppato in particolare un filone di studi empirici dedicato proprio a studiare il ruolo della religione nei processi di democratizzazione nel mondo islamico<sup>22</sup>. A questo proposito, diversi autori evidenziano come

la carenza di democrazia sia propria più del mondo arabo che dell'Islam in generale, e attribuiscono questa lacuna non alla religione, ma ad altri fattori culturali e socio-economici tipici delle società mediorientali<sup>23</sup>.

*Il 'modello turco' e la 'primavera araba'*

Tra le esperienze democratiche in paesi a maggioranza islamica, un caso particolarmente citato, sia in Occidente, sia dagli stessi pensatori islamici, è quello della Turchia, che rappresenta un'esperienza pressoché unica di democrazia rappresentativa, per durata e stabilità, nella regione mediorientale. Fatta eccezione per le interruzioni dovute ad alcuni colpi militari (l'ultimo dei quali ha avuto luogo nel 1980), il paese è infatti dotato di istituzioni democratiche dalla fine della Seconda guerra mondiale. L'aspetto saliente (e più apprezzato anche da molti osservatori occidentali) della democrazia turca è tuttavia la laicità delle sue istituzioni e della sua cultura politica, che ha reso possibile, nell'ultimo decennio, un'ininterrotta esperienza di governo guidato da una forza politica di orientamento islamico (il Partito della giustizia e dello sviluppo di Recep Tayyip Erdogan) senza che venissero messe in discussione le basi della convivenza democratica<sup>24</sup>. Proprio il partito attualmente al governo viene visto da molti come un'esperienza di particolare successo, che è stata assimilata ad esperienze conservatrici di orientamento religioso presenti nel mondo occidentale, come il Partito repubblicano negli USA e le formazioni cristiano-democratiche europee<sup>25</sup>.

Queste caratteristiche hanno fatto sì che la Turchia venga vista come un modello ideale da coloro che propugnano la multivocalità dell'Islam e la sua compatibilità con la democrazia. Più in concreto, nel momento in cui l'amministrazione Bush ha intrapreso i suoi progetti di democratizzazione "forzata" del Medio Oriente, con gli interventi in Iraq e Afghanistan, ha spesso additato proprio il modello turco come esempio per la regione (un ragionamento poi ripreso, all'interno di una differente cornice ideologica, anche da Obama). I critici di questa posizione hanno tuttavia messo in guardia gli ottimisti rispetto ad alcuni punti. Innanzitutto la democrazia turca rimane debole sotto alcuni punti di vista (in particolare il ruolo dell'esercito in politica e il rispetto dei diritti delle minoranze) e ha attraversato fasi critiche anche in tempi recenti. Inoltre, le sue caratteristiche apprezzate in Occi-

dente derivano in gran parte da specificità culturali dell'eredità turco-ottomana, e da un percorso storico (con le riforme laiche promosse da Atatürk già negli anni Venti del Novecento e un lento e travagliato processo di inclusione e moderazione delle forze islamiste durato diversi decenni) che lo rendono difficilmente replicabile in altri contesti<sup>26</sup>.

Il discorso sul modello turco è, tuttavia, tornato in auge negli ultimi due anni, quando le rivolte della cosiddetta "primavera araba" hanno sovvertito o messo in grave difficoltà regimi autoritari al potere da decenni, dalla Tunisia, alla Libia, all'Egitto, alla Siria, al Bahrain. Una catena di rivoluzioni tanto più sorprendente, dal momento che non ha visto coinvolte in modo significativo le forze religiose. Forze che tuttavia, dato il loro radicamento sul territorio e la loro autorevolezza come oppositrici dei regimi, hanno avuto gioco facile nel conquistare ampie vittorie nelle elezioni che hanno finora avuto luogo dopo la caduta dei dittatori<sup>27</sup>. In particolare, si è assistito all'affermazione del partito Ennadhā in Tunisia, e del Partito della libertà e della giustizia in Egitto. Queste forze (in particolare nel caso della Tunisia) hanno tentato di darsi un'immagine moderata di fronte all'Occidente (anche dal momento che devono misurarsi con i più estremisti salafiti, che invece chiedono a gran voce l'adozione della *Sbaria*); ma – come nel caso dell'AKP in Turchia – gli avversari laici e molti osservatori occidentali temono che si tratti solo di una presa di posizione tattica che preluderebbe invece a un'islamizzazione dei rispettivi paesi. Le somiglianze con il caso turco non sono, del resto, casuali: questi partiti si propongono esplicitamente come emulazioni dell'esperienza dell'AKP: ovvero di una politica ancorata ai valori che, tuttavia, sia anche in grado di aprirsi alla modernità, allo sviluppo e al business (anzi, il movimento tunisino si propone addirittura come un antecedente ante litteram dell'AKP, grazie alle elaborazioni del suo leader Ghannouchi sul tema Islam e democrazia). A questa scommessa crede, apparentemente, anche l'amministrazione Obama, che sembra avere scelto proprio il governo turco – con cui dopo l'inizio della primavera araba ha avuto contatti ad alto livello molto frequenti – come proprio referente per la regione. La fondatezza o meno di tali speranze si rivelerà, tuttavia, solo nei fatti: in particolare con gli esiti dei processi di riscrittura della costituzione che stanno avendo luogo in quei paesi: soprattutto per quanto riguarda il ruolo dell'Islam e della legge religiosa nei nuovi stati post-regime, e al ruolo e ai diritti assegnati a donne e minoranze religiose<sup>28</sup>.

Le rivolte arabe – e, se si confermerà tale, l'affermazione nella regione

mediorientale di forze moderate di orientamento religioso che accettano le regole delle istituzioni democratiche – potrebbe avere un profondo impatto sul rapporto tra Islam e democrazia, e anche sulla percezione che si ha del problema in Occidente. In primo luogo, contribuirebbe a sfatare il pregiudizio negativo rispetto alla democraticità dell'Islam. Ma, forse in modo ancora più significativo, potrebbe rappresentare uno spartiacque nell'ambito della storia contemporanea. Proprio come l'ascesa degli islamisti era stato il segnale – e secondo molti l'effetto – dei sogni di sviluppo e di benessere infranti dal fallimento delle ideologie laiche di matrice occidentale, così le rivoluzioni “laiche” in Medio Oriente e l'ascesa di forze modellate sull'esempio turco potrebbero segnalare – come avevano predetto già negli anni Novanta Olivier Roy e Gilles Kepel<sup>29</sup> – il fallimento dell'esperienza dell'islamismo politico radicale. Se questa interpretazione fosse corretta, l'escalation terroristica di al-Qaeda avrebbe rappresentato non l'apoteosi, ma il canto del cigno di movimenti estremisti sempre più spinti verso i margini del discorso politico.

Come è facilmente comprensibile, un tale spostamento di paradigma avrebbe un profondo impatto anche sulle comunità di migranti stanziate in Europa, che in molti casi mantengono stretti legami proprio con i paesi in cui sono in corso di svolgimento i processi di transizione. Comunità che, come ora vedremo, sembrano confermare nella loro molteplicità di posizioni le tesi sulla multivocalità delle tradizioni religiose.

#### *I musulmani in Italia e le loro organizzazioni: una realtà plurale*

I recenti flussi migratori, insieme anche ai fenomeni di conversione all'Islam, hanno reso numericamente sensibile il numero di coloro che in varie forme possono essere classificati come musulmani. Se il fenomeno migratorio si è caratterizzato nel suo complesso come movimento di persone differenziato per provenienza e religione, anche il nuovo islam italiano si caratterizza quindi per la sua diversità. Una diversità che non riguarda solo la provenienza nazionale dei musulmani ma anche il tipo di organizzazioni e di rappresentanza che questi individui si sono lentamente dati. I musulmani in Italia, regolarmente soggiornanti, sono circa 1.300.000<sup>30</sup> e di questi una piccola parte è composta da cittadini italiani (in gran parte convertiti).

Osservando la provenienza nazionale dei musulmani in Italia notiamo che la componente marocchina è la più numerosa seguita da quella albanese (considerata tradizionalmente laica) e poi da quelle tunisine, senegalesi, egiziane, algerine, del Bangladesh, pakistane, somale e altre ancora. Le regioni italiane con più presenze di musulmani sono la Lombardia, il Piemonte, l'Emilia Romagna, il Lazio, e il Veneto.

L'islam in Italia è un islam di minoranza, che non ha possibilità di conquistare il potere e che non è dunque assimilabile alla già citata formula *din wa dawlah*. La seconda caratteristica che più interessa il tema che andiamo affrontando è quella della pluralità legata alla diversa provenienza dei membri della comunità musulmana<sup>31</sup>. Una diversità che si unisce alla divisione tra la tradizione sunnita e quella minoritaria sciita, e che vede dunque convivere un'identità comune con la particolarità etnica, religiosa o nazionale<sup>32</sup>.

Lo spettro delle associazioni islamiche nel nostro paese è diversificato e risponde in un certo senso alla diversità della provenienza dei musulmani in Italia. Va comunque precisato che non tutti i musulmani che si recano a pregare in una moschea o che vivono nel nostro paese sono assimilabili a questo o quella realtà associativa.

Siamo dunque in assenza di un coordinamento effettivo e di un vertice che ci trasmette l'idea di un pluralismo di fatto. Tale molteplicità è conaturata a una credenza religiosa che si basa sul rapporto personale tra il fedele e Dio. Non vi sono autorità religiose supreme, e neppure (almeno per il sunnismo che è la grande maggioranza nel nostro paese) gerarchie religiose strutturate. Questa forma di “religione senza centro” ha indubbiamente pesato nei ritardi che lo stato italiano ha accumulato nei confronti del riconoscimento a livello istituzionale della religione islamica. Le associazioni più visibili, le “minoranze attive” più esposte mediaticamente, sono quelle religiose che molto spesso sono collegate a particolari luoghi di culto islamici.

Bisogna precisare che le associazioni in questione non rappresentano la totalità della comunità musulmana in Italia e che anche le associazioni cui sono affiliati molti luoghi di culto, come l'UCOII, non rappresentano necessariamente la maggioranza dei musulmani. Va inoltre aggiunto che i musulmani in Italia che frequentano con costanza i luoghi sacri sono una percentuale minoritaria del totale.

Le principali organizzazioni presenti sul territorio nazionale che hanno un ruolo pubblico nel portare avanti rivendicazioni legate al rispetto di una

religione di minoranza sono svariate ma in questa sede ci preme elencare le più interessanti dal punto di vista nazionale per numero di aderenti, e per capacità di farsi spazio nella comunità musulmana attraverso contatti transnazionali o leader carismatici.

In Italia l'islam organizzato, ovvero l'associazionismo islamico, è caratterizzato da una forte competizione per la leadership. Giocano, infatti, un ruolo rilevante sia le organizzazioni sorte su linee etnonazionali, sorrette e spesso finanziate dal cosiddetto "islam degli Stati", sia quelle islamiste neotradizionaliste dell'"islam delle moschee", legate a reti transnazionali extrastatali. Quest'ultimo genere di islam, più orientato verso la politica, è l'islam neotradizionalista che in Italia è rappresentato dall'UCOII (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia).

L'UCOII nasce ad Ancona nel 1990 ereditando la leadership della vecchia USMI (l'Unione degli studenti musulmani d'Italia). I dirigenti dell'UCOII sono ex studenti siriani, palestinesi e giordani fuggiti o migrati all'estero per via della loro militanza nella Fratellanza musulmana. Il primo presidente dell'UCOII Mohamed Nour Dachan è sfuggito negli anni Settanta a un tentativo di omicidio da parte di assassini inviati dal regime siriano di Hafez Assad. Il regime socialisteggiante di Assad affrontava proprio in quegli anni l'opposizione dei Fratelli Musulmani contro cui si abbatté a partire dagli anni Ottanta una durissima repressione<sup>33</sup>.

L'UCOII aderisce alla Federazione delle organizzazioni islamiche in Europa (FIOE) con sede a Markfield (Leicestershire, Gran Bretagna), che riunisce varie sigle che in Europa sono vicine o aderiscono ai Fratelli musulmani. I leader neotradizionalisti dell'UCOII sono dei veri "imprenditori della visibilizzazione religiosa" attuata in sintonia con il progetto di reislamizzazione dal basso tipico dei gruppi affiliati ai Fratelli musulmani egiziani<sup>34</sup>. Nell'UCOII infatti è rilevante la presenza, specie nei gruppi dirigenti, di esponenti legati alla fratellanza<sup>35</sup>. Va però ribadito che l'UCOII non può essere considerata *tout court* una sezione italiana dei Fratelli musulmani. Sempre attorno all'UCOII si collocano i Giovani musulmani d'Italia (formalmente indipendenti) e l'Associazione Donne musulmane in Italia.

Abbiamo poi la Lega Musulmana mondiale fondata alla Mecca nel 1962 e presente in Italia dal 1997 presieduta da Salih al Obeid espressione degli interessi dell'Arabia Saudita. Molto attiva per la qualità della sua leadership e per i buoni contatti istituzionali è la COREIS (Comunità religiosa islamica italiana) che ha una sigla che richiama la tribù del Profeta Maometto. Il

leader del piccolo gruppo di convertiti, che si richiamano all'esoterismo islamico e al sufismo dello studioso René Guénon, è Abel Wahid Pallavicini, fervente cattolico tradizionalista in gioventù poi convertitosi all'Islam. Il figlio Yahya è vice presidente della COREIS e imam della moschea (ancora in via di costruzione) di via Meda a Milano.

La COREIS è apertamente ostile nei confronti dei gruppi islamisti presenti in Italia ma il suo bersaglio preferito sono proprio i neotradizionalisti dell'UCOII, che considera propugnatori di un visione distorta dell'islam in realtà asservita all'ideologia e alla politica che poco ha a che fare con la spiritualità. I seguaci della COREIS dal 1995 si rifiutano di presenziare a preghiere collettive con altre organizzazioni per meglio distinguersi nel panorama delle associazioni in nome della loro diversità islamica che sarebbe compatibile con l'ordinamento giuridico italiano.

Altro importante attore del campo religioso musulmano in Italia è il Centro islamico culturale d'Italia che appartiene alla Moschea di Roma. Il centro è gestito da un consiglio espressione degli ambasciatori dei paesi islamici e sostenuto dalla Lega del mondo islamico saudita e dal Marocco i cui cittadini rappresentano la prima comunità in Italia. Va ricordato che l'Arabia Saudita, per ragioni geopolitiche, è stata in passato meno ostile all'Islam di rete come quella dei Fratelli musulmani per la loro capacità di contrastare lo sciismo. In cambio di aiuti finanziari la Fratellanza si sarebbe impegnata a non operare nelle aree sotto l'influenza saudita<sup>36</sup>.

Esistono poi altre organizzazioni meno rilevanti a livello nazionale ma importanti a livello locale che vale la pena elencare brevemente, come l'associazione islamica Zayh ibn Thabit di Napoli che risulta rilevante in città e l'Istituto culturale islamico di Viale Jenner a Milano diretto in passato da leadership islamiste "radicali". Interessanti anche se meno rilevanti per la loro scarsa esposizione nello spazio pubblico sono le confraternite sufi che raccolgono i fedeli di origine senegalese e hanno un'impronta più legata alla nazione di provenienza e meno interessate all'esposizione della propria fede. Il sistema è costituito da tre confraternite: la Qadiriyya, la Tijaniyya e la Muridiyya che riunisce un terzo dei senegalesi principalmente di origini etniche wolof. In Italia 20 mila senegalesi su 30 mila appartengono a questa confraternita.

Esistono poi le Confraternite sufi<sup>37</sup> come quella denominata Jerrahi Halveti, cui appartengono molti convertiti. Di origini antichissime (è stata fondata nell'attuale Turchia nel 1704) il suo vicario generale in Italia (Kha-

lifa) è l'intellettuale dottor Gabriel Mandel. La sede della confraternita è a Milano ma la sua presenza è diffusa a livello nazionale e vi è una spiccata collaborazione del gruppo con le istituzioni per iniziative comuni con altri esponenti del mondo islamico in Italia.

### *L'influenza degli stati di origine*

L'Islam degli Stati ha rappresentato e rappresenta ancora oggi un potente avversario dell'Islam delle moschee, più orientato alla "grande politica" e legato spesso alla rete della fratellanza musulmana. Tra i paesi più attivi all'interno della categoria "islam degli Stati" va sicuramente segnalato il Marocco che cura molto la preparazione di imam nazionali che poi vengono inviati all'estero per contrastare la predicazione di "case matte" estremiste. Il ministro degli affari islamici marocchino Ahmed Toufiq ha lanciato pubblicamente il programma nazionale di aggiornamento degli imam che si inserisce nel quadro di una riforma in campo religioso voluta dal sovrano del Marocco Mohammed VI. Il piano ha l'ambizione di formare ben 42 mila imam che, secondo il ministro, rivestono un ruolo di primaria importanza. Unito a questo investimento è presente anche il lavoro sulla formazione degli imam che vengono inviati all'estero: nel 2008 sarebbero stati ben 176 i predicatori inviati in Europa.

In occasione del Ramadan, sono arrivati in Italia negli anni scorsi una trentina di imam dal Marocco. Ad accompagnarli, anche alcune "mourchidat", donne che rivestono il ruolo di consigliere spirituali. Imam e mourchidat hanno affiancato nelle moschee i fedeli musulmani, impegnati nelle preghiere. L'iniziativa, era stata promossa dal governo marocchino in accordo con quello italiano per evitare preghiere guidate da imam estremisti o improvvisati. Il Marocco ha cominciato a formare "mourchidat" e ad affiancarle agli imam, senza però dare loro la possibilità di guidare la preghiera. Un'innovazione introdotta e sostenuta dal re Mohammad VI con l'intento di arginare l'estremismo sperimentata già a partire dal 2006<sup>38</sup>. Il governo marocchino ha favorito l'ingresso di imam anche in Olanda, Belgio e Spagna.

Questo è solo un esempio del controllo esercitato dall'Islam degli stati sulle comunità islamiche nel nostro paese. Casi simili valgono anche per la Tunisia, che esercita un forte controllo sulle comunità siciliane di Mazara

del Vallo (dove è attiva dal 1996 una piccola moschea e una scuola per i ragazzi tunisini in cui si insegna in arabo seguendo il programma ministeriale tunisino)<sup>39</sup> e gestisce direttamente la Moschea di Stato di Palermo.

Dal 2005 a oggi il Marocco ha dimostrato un certo dinamismo nei confronti della più grande comunità di musulmani presente nel nostro paese. La monarchia ha interesse a mantenere saldo il rapporto con i marocchini residenti in Italia. Alcuni uomini chiave delle istituzioni islamiche in Italia sono di origine marocchina: per esempio Abdellah Redouane, direttore del Centro culturale islamico di Roma e segretario generale del Centro Islamico Culturale d'Italia cui è collegata la grande moschea di Roma.

L'Egitto ha una presenza considerevole di immigrati in Italia e tra le grandi città si segnala Milano. Gli aderenti della moschea di Viale Jenner, al centro in passato di problemi giudiziari e battaglie politiche, sono per lo più fuoriusciti mal visti nel paese di provenienza. A Torino si trova invece il centro islamico Mecca di via Botticelli di cui l'Egitto è un interlocutore istituzionale. Il responsabile, il dottor Amir Younes, è infatti contemporaneamente presidente dell'Associazione italo-egiziana Cleopatra, Responsabile della scuola araba "Il Nilo" e direttore del giornale multietnico "Popoli News". Younes dichiara apertamente la relazione con lo Stato egiziano e con l'ambasciata che consente il riconoscimento del percorso scolastico anche in Egitto. La scuola è ospitata nei locali del convitto Umberto I e il percorso si aggiunge a quello scolastico italiano. Circa duecento bambini e ragazzi in gran parte egiziani, studiano da settembre ad aprile, geografia, storia, matematica, inglese e tutte le altre materie previste dal programma scolastico egiziano per le scuole elementari e medie inferiori con insegnanti arabi. Gli esami si svolgono sotto la supervisione di alcuni dirigenti del Ministero egiziano dell'Istruzione d'intesa con il Consolato di Milano<sup>40</sup>.

### *Tra appartenenze tradizionali, laicità e reislamizzazione*

La realtà dei musulmani della diaspora si presenta quindi non solo frammentata, ma anche divisa tra un Islam tradizionale ancorato al paese di origine, una domanda di laicità (soprattutto da parte delle seconde<sup>41</sup> e terze generazioni, nate e socializzate nel nostro paese), e un Islam "orizzontale" diffuso attraverso le reti transnazionali promotrici della "re islamizzazione" delle comunità di migranti. Sintetizzando si possono schematizzare gli esiti

possibili dell'appartenenza all'Islam in tre categorie: privatizzazione della sfera religiosa, secolarizzazione e reislamizzazione.

Nel primo caso ci si trova di fronte a una appartenenza religiosa consumata nel silenzio e aliena da rivendicazioni sulla scena pubblica. Rappresenta una sorta di adesione ereditata o scelta e può anche essere aperta alla secolarizzazione.

I musulmani secolarizzati o i musulmani sociologici mantengono un generico riferimento alla tradizione ma non praticano e hanno perso la religiosità.

Il terzo esito è quello della reislamizzazione che viene spesso vissuta in maniera aperta e pubblica. Uno dei principali obiettivi degli islamismi è proprio quello di evitare una privatizzazione della sfera religiosa e la "culturalizzazione" dell'Islam<sup>42</sup>.

Il revival islamico, sia nelle forme fondamentaliste che in quelle più aperte all'integrazione, mette in primo piano l'individuo che diventa il protagonista e il fine della predicazione. La reislamizzazione dal basso si fonda sulla riforma dell'individuo che diventa una sorta di *born again*<sup>43</sup>. La comunità si ricostruisce a partire dall'assenso volontario di singoli individui ormai scollegati dalle loro radici e spesso bisognosi di una guida che li orienti in senso religioso. Non ci si rivolge più a un gruppo costituito come il villaggio o il clan, non perché i legami comunitari siano svaniti ma perché la predicazione prende sempre più l'avvio dalla solitudine dell'individuo bisognoso di dare un "senso" alla sua esistenza creando una nuova comunità<sup>44</sup>.

L'offerta religiosa nei confronti di questi soggetti proviene spesso dai gruppi neotradizionalisti ma anche da gruppi privi di una rappresentanza organizzata. Un caso interessante è quello della Jama'at Al Dawa wal Tabligh che propugna un islam ortodosso; il gruppo, che ha origine in India alla fine dell'Ottocento, si può considerare una sorta di movimento missionario. Si tratta di gruppi itineranti di tipo "pietistico" che promuovono la reislamizzazione degli immigrati che hanno perso il senso del loro agire con il cambio di paese.

Proprio la dimensione comunitaria religiosa senza patrie e colori rappresenta la concezione antagonista a quella dell'Islam ancora legato agli Stati. Questo contrasto che vede la prima opzione portata avanti dai gruppi neotradizionalisti attraversa anche l'Italia. L'integrazione portata avanti in Europa dai gruppi neotradizionalisti legati alla rete dei Fratelli musulmani è collettiva e comunitaria, in contrasto con quella degli Stati che si riser-

vano di esercitare egemonia sulle comunità nazionali presenti sul territorio.

Olivier Roy chiama questa la dimensione comunitaria, definita da origini e cultura comune, neoetnicità. Tale categoria sarebbe fondata su criteri di origine geografica ma non corrisponde esattamente alla traslazione in Occidente di una cultura data, ma "alla ricostruzione di un gruppo a partire da marcatori selezionati, di fatto, dalla logica del paese di accoglienza, che separa la religione dalle altre sfere simboliche"<sup>45</sup>.

Se le categorie interpretative in campo sulla questione sono la comunitarizzazione portata avanti dai gruppi neotradizionalisti e l'integrazione a opera degli stati nazionali di provenienza dobbiamo aggiungere un fattore che influenza e in certi casi preoccupa sia la società che le istituzioni: la transnazionalità. Questa è caratteristica in particolare di reti come le confraternite sufi, la fratellanza musulmana e dei gruppi jihadisti.

#### *Conclusioni: l'Islam italiano e la democrazia*

La molteplicità delle appartenenze all'Islam è una caratteristica che pare confermata dai lavori di tutti gli studiosi che si sono cimentati con il tema. I modi in cui viene vissuta la dimensione dell'Islam dipendono dai diversi percorsi migratori e delle reti nazionali e locali connesse, dai dati individuali come l'età o il genere, dalle storie nazionali e dallo spazio abitato.

Nella realtà italiana l'etnicità mette in discussione il progetto islamista neotradizionalista di deculturazione dell'individuo e della sua ricomposizione nella sfera religiosa. Le identità nazionali etniche o tribali ostacolano il processo di costituzione di una *Umma* riferita all'Islam come totalità, un sistema culturale che nega la distinzione tra religione e politica, tra pubblico e privato, tra osservanza e adattamento della pratica alle condizioni "ambientali". La deculturazione portata avanti dall'islamismo è dunque destinata a scontrarsi sempre più con le identità particolari come quelle su base etnica. Un secondo fattore che complica molto le cose per i gruppi neotradizionalisti è il conflitto generazionale che attraversa le famiglie di musulmani che contrappone la religione tradizionale dei padri a quelli dei figli che sono ormai italiani. L'immaginario islamico dei padri è spesso volto a ricostruire all'estero le strutture presenti in patria e la moschea diventa in questa visione centrale. Nelle seconde generazioni invece si riscontra una adesione ai valori religiosi che "reinventa" la tradizione e



la innova sottoponendola spesso alle critiche maturate nella socializzazione vissuta nel nostro paese<sup>46</sup>.

Questi fattori rendono difficile un consolidamento dell'estremismo islamico nel nostro paese anche se il ritardo sui temi della cittadinanza e la mancanza di riconoscimento da parte del mondo politico di una alterità musulmana producono spesso rabbia e frustrazione nei giovani musulmani, che chiedono integrazione e partecipazione democratica. Albert Bastenier e Felice Dassetto che si sono occupati di Islam in Europa hanno sottolineato come i ricongiungimenti familiari, la nascita dei figli, la scolarizzazione, incrementano i rapporti tra gli immigrati e le istituzioni della società ricevente, producendo un processo di progressiva "cittadinizzazione" dell'immigrato, che lo porta a essere membro e soggetto della città intesa nel senso più largo<sup>47</sup>.

Questo ci porta a pensare che l'adesione ai valori democratici sia garantita dall'integrazione. "L'Islam, come le altre religioni, beneficia o aspira a beneficiare dei vantaggi previsti per i culti in quasi tutti i paesi europei (ad esempio, finanziamento dei luoghi e del personale di culto e dell'insegnamento della religione). Queste aspirazioni potrebbero costituire la posta di una sorta di scambio tra musulmani e partiti al governo in grado di aspirare, in cambio della propria disponibilità, alla canalizzazione in loro favore delle scelte elettorali islamiche"<sup>48</sup>. Nello stesso tempo, potrebbero essere ostacolate sia dalle rivendicazioni identitarie dei gruppi neo-tradizionalisti, sia dall'ancoraggio dell'Islam degli Stati alle comunità e istituzioni dei paesi di origine, spesso non democratici: una situazione, questa, che potrebbe tuttavia cambiare, in modi tuttora difficili da definire, come conseguenza degli eventi della primavera araba.

Appare quindi cruciale, per un'effettiva socializzazione democratica delle comunità di migranti, inserire l'Islam nel gioco politico dei paesi europei, e dunque di integrarlo, ma gli esiti sono ancora aperti.

## NOTE

\*) Pur nella condivisione dell'impostazione complessiva del progetto, la prima parte dell'articolo, relativa al rapporto Islam/democrazia, è opera di Luca Ozzano, mentre quella relativa più specificamente al caso italiano, a partire dal paragrafo "I musulmani in Italia e le loro organizzazioni: una realtà plurale" è opera di Paolo di Motoli.

1. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [1904-05], Milano, RCS Libri, 2010.
2. Cfr. per esempio: S.M. Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1960; e B. Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, MA, Beacon Press, 1966.
3. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari, Laterza, 1991; pagg. 4-5.
4. M. Campanini, *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 1999.
5. B. Badie, *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Genova, Marietti, 1990.
6. O. Roy, *L'echec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
7. A.A. An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996; M. Campanini, *Islam e politica*, cit.
8. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit.
9. A. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, Gainesville, FL, University Press of Florida, 2003; M. Campanini, *Islam e politica*, cit.
10. S.A. Lakoff, *The Reality of Muslim Exceptionalism*, in "Journal of Democracy", vol. 15, 2004, n. 4; pagg. 133-139.
11. C. Anckar, *Religion and Democracy: A Worldwide Comparison*, Abingdon, Routledge, 2011.
12. Economist Intelligence Unit, *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, 2010, [http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy\\_Index\\_2010\\_web.pdf](http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf).
13. A. Pacini, *Religioni e diritti umani*, in V. Coralluzzo e L. Ozzano, *Religioni tra pace e guerra. Il sacro nelle relazioni internazionali del XXI secolo*, Novara, UTET, 2012.
14. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1997.
15. A.C. Stepan, *Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'*, in "Journal of Democracy", vol. 11, 2000, n. 4; pagg. 37-57; D. Philpott, *Explaining the Political Ambivalence of Religion*, in "American Political Science Review", vol. 101, 2007, n. 3; pagg. 505-525.
16. D. Philpott, *The Catholic Wave*, in "Journal of Democracy", vol. 15, 2004, n. 2; pagg. 32-46.
17. M. Campanini, *Islam e politica*, cit.

18. Gli *hadith* sono resoconti di detti o fatti attribuiti secondo la tradizione al Profeta Maometto. Il loro *corpus* costituisce il secondo livello della legge religiosa islamica, dopo il Corano.

19. A. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, cit.; M. Campanini, *Islam e politica*, cit.

20. A. Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York, Oxford University Press, 2001; A. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, cit.; A.A. An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation*, cit.

21. A. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, cit.; B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit.

22. M. Künkler e J. Leininger, *The multi-faceted role of religious actors in democratization processes: empirical evidence from five young democracies*, in "Democratization", vol. 16, 2009, n. 6; pagg. 1058-1092.

23. A.C. Stepan e G.B. Robertson, *Arab, Not Muslim, Exceptionalism*, in "Journal of Democracy", vol. 15, 2004, n. 4; pagg. 140-146.

24. M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003; M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; T. Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004.

25. W. Hale, *Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts*, in "Turkish Studies", vol. 6, 2005, n. 2; pagg. 293-310; Y. Akdogan, *The Meaning of Conservative Democratic Political Identity*, in M. H. Yavuz, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2006; pagg. 49-65.

26. L. Ozzano, *L'AKP: l'islamocrazia come modello?*, in "Aspenia", 2011, n. 52; pagg. 136-142.

27. S. M. Torelli, M. Mercuri, *La primavera araba. Origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Milano, Vita e Pensiero, 2012; D. Quirico, *Primavera araba. Le rivoluzioni dall'altra parte del mare*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

28. E. Dalmaso e F. Cavatorta, *The concept of laïcité and the role of religion after the Arab Spring. Constitutional reforms in Tunisia and Morocco*, paper presentato al Mediterranean Meeting 2012, Montecatini Terme

29. O. Roy, *L'ebec de l'islam politique*, cit.; G. Kepel, *Jihad. Ascesa e declino*, Roma, Carocci, 2004.

30. R. Guolo, *L'Islam in Italia*, in «Il Mulino», n. 1 gennaio-febbraio 2011, pag. 58

31. S. Allievi, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Roma, Carocci, 2002, pagg. 21-24.

32. R. Guolo, *Il campo religioso musulmano in Italia*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», Anno

XLVI, n. 4 ottobre-dicembre 2005.

33. D. Le Gac, *La Syrie du General Assad*, Bruxelles, Complete 1991, pag. 139.

34. Gruppo storico islamista fondato nel 1928 in Egitto da Hassan al Banna persegue la creazione di un ordine islamico che rappresenta una sorta di controsocietà. Il gruppo è allo stesso tempo confraternita religiosa, partito politico e movimento sociale.

35. R. Guolo, *Il campo religioso musulmano in Italia*, cit.; pag. 642

36. R. Guolo, *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano*, in *L'Islam in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 2002; pagg.67-90.

37. Cfr M. Sedgwick, *Il sufismo*, Leumann, Elledici 2003.

38. "Osservatore Romano" 1 luglio 2009.

39. S. Allievi, *Islam italiano*, Torino, Einaudi 2003; pagg. 13-21.

40. F. Re, *Doppia scuola per gli egiziani*, "Il dialogo" n. 2 Anno 2008.

41. Cfr. M. Ambrosini, *Il futuro in mezzo a noi*, Fondazione Agnelli, Torino, 2004.

42. L. Berzano, R. Guolo, *Tre esiti possibili: privatizzazione della sfera religiosa, reislamizzazione, secolarizzazione*, in *Musulmani in Piemonte: in moschea al lavoro, nel contesto sociale*, a cura di A. T. Negri, S. Scarnari Introvigne, Milano, Guerini e Associati, 2005; pagg.173-179.

43. R. Guolo, *Il campo religioso musulmano in Italia*, cit.

44. Ivi; pag. 78

45. O. Roy, *Global Muslim*, Feltrinelli, Bologna, 2003; pag. 52

46. Cfr. A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Roma, Carocci, 2007.

47. Cfr. A. Bastenier, F. Dassetto, *Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei*, in AA.VV., *Italia, Europa, nuove immigrazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.

48. F. Dassetto, *L'Islam europeo e i suoi volti*, in AA.VV., *Islam in Europa/Islam in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2008; pag. 37.