

ROSSELLA GALLETTI

Nuove identità mediterranee e strategie di resistenza culturale: il fenomeno dei napoletani convertiti all'Islam

Premessa

Nel presente saggio proverò a “leggere” il caso etnografico rappresentato dalla conversione alla religione islamica di alcuni napoletani, un *fenomeno* che, seppur circoscritto, può essere considerato un paradigma della traduzione in chiave *locale* di una religione, quale è l'Islām, che, proprio in quanto diffusa su scala planetaria, è soggetta a forme di rideterminazione globali. Inoltre, il fenomeno in questione appare rappresentativo dei movimenti delle idee, degli immaginari, delle pratiche, delle forme di pensiero che prendono forma e si sostanziano nell'incontro di sistemi di credenze e comportamento diversi, discendenti da culture oggi giorno rappresentate nei discorsi pubblici come idiosincratiche e soprattutto comprendenti differenti modalità di essere nel mondo, che dispiegano la loro efficacia nel momento in cui determinano l'azione. Il *focus* dell'analisi sarà costituito, in particolare, dalle azioni alimentari, dalle modalità in cui sono esperite e vissute dai neo-convertiti. Inoltre prenderò in esame le forme di conflitto, interiorizzate o esternalizzate che si generano nell'incontro e confronto dei neo-convertiti con gli esponenti della cultura che si abbandona; tali forme di conflitto sono osservate, in specie, nell'allontanamento dalle pratiche alimentari pregresse che si è costretti a rinnegare in nome di Allah.

1. Mangio Allah, dunque sono. La precettistica *halāl* come pratica di definizione identitaria

Se di per sé ogni atto alimentare è un *fait social total*, per dirla con Marcel Mauss, in quanto afferisce ad ogni ambito del vivere sociale (dal politico al religioso, dall'economico all'estetico)¹, l'atto alimentare dettato dalla precettistica religiosa *halāl* si avvicina alla definizione di fatto sociale totale che emerge dalla interpretazione levistraus-siana dell'opera di Mauss, per cui non è la semplice reintegrazione di aspetti discontinui: familiare, tecnico, economico, giuridico, religioso, ma «si presenta con un carattere tridimensionale. Esso deve far coincidere la dimensione propriamente sociologica con i suoi molteplici aspetti sincronici; la dimensione storica o diacronica; e infine la dimensione fisio-psicologica. Orbene, questo triplice accostamento può trovar posto solo in individui»². Può incarnarsi, dunque, solo in un'esperienza concreta.

L'alimentazione *halāl* può essere considerata un fatto sociale totale perché non solo si innesta in tutti gli ambiti della vita comunitaria, ma si configura alla stregua di una vera e propria *esperienza* che coinvolge gli adepti alla religione musulmana in maniera perpetua e costante, pur essendosi riscontrate delle differenziazioni nella interpretazione della regola alimentare dettata dal Corano che determinano una maggiore o minore ortodossia da parte dei diversi gruppi di devoti. Il rispetto della regola si incarna in un'esperienza concreta e vissuta di cui il principio generatore risiede nella percezione corporea. In questo senso l'atto alimentare “puro”, il semplice gesto del nutrirsi di determinati alimenti, è prima di tutto percepito tramite i vari sensi — olfatto, tatto, vista, gusto — grazie ai quali si esperiscono i cibi mangiati che — potremmo azzardare — sono prima di tutto “buoni da percepire”, poi diventano “buoni da pensare” ed infine sono considerati “buoni da mangiare”. La sequenza dei tre “movimenti” delineati è naturalmente una schematizzazione dettata dall'esigenza di mettere in risalto l'atto corporeo della percezione

1 M. MAUSS, (1950). *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 2002, p. 5.

2 C. LÉVI-STRAUSS (1950), *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. MAUSS, (1950). *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1965, p. XXX.

e dell'esperienza vissuta nel consumare determinati cibi, che si configura come un'azione di matrice positiva in contrapposizione all'atto di escludere dalla propria dieta altri alimenti, che costituisce al contrario un'azione di matrice negativa. È plausibile che tra i tre "movimenti" non si possa tracciare una gerarchia rigorosa e immobile e che essi avvengano piuttosto contemporaneamente.

Il mese sacro del *Ramadan*, periodo dell'anno deputato dal Corano alla purificazione del corpo — e per osmosi dello "spirito" — attraverso la pratica del digiuno diurno, il divieto di cibarsi di materie *harām* 'illecite' come animali, fluidi corporei o sostanze ritenute immonde e impure, una pedissequa e scrupolosa macellazione votata a mortificare l'atto violento dell'uccisione al fine di ridurre la sofferenza dell'animale, sono prima di tutto delle azioni di predisposizione corporea intersoggettiva, attraverso le quali ci si relaziona al mondo rappresentato dagli altri musulmani e dai non musulmani. Nel relazionarsi ai *fratelli* musulmani, le azioni alimentari costituiscono (insieme alle altre indicazioni dettate dal Corano) il perno attorno al quale ruota il senso identitario dell'intera comunità islamica, in base a dei processi che ne caratterizzano di volta in volta un minore o maggiore discostamento dalla precettistica, una fedele e completa adesione ad essa o delle riformulazioni dettate dalla contingenza del paese di matrice non islamica all'interno del quale immigrano molti musulmani del mondo contemporaneo.

Il mondo islamico è costellato di pasti rituali, interdizioni, indicazioni specifiche su cosa consumare, in quali tempi e in quali circostanze. Ad esempio, per i membri di una famiglia che abbia subito un lutto vige il divieto di cucinare durante i tre giorni successivi alla perdita, i vicini si devono allora far carico di uccidere un vitello (se sono abbienti e dispongono quindi delle risorse economiche necessarie a possedere l'animale) o un montone con cui preparano un *cuscus* che viene spartito collettivamente in modo che i legami tra gli appartenenti alla comunità si ricostituiscano grazie alla cena "col morto"³. L'aldilà ha una funzione ed un valore fondamentali per l'Islām, attraverso momenti festivi e pratiche rituali si intrattiene un rapporto costante e includente

3 P. SCARPI, *Sistemi religiosi e ordine alimentare*, in «Cultura del cibo» vol. IV, Utet, 2016, p. 302.

con i morti che sono anch'essi parte della comunità islamica, la quale dunque trascende dall'ambito terreno per comprendere al suo interno i morti, i quali sono sottomessi come i vivi alla volontà di Allah che ne determina in definitiva la comunione degli uni con gli altri.

In Egitto si celebra una sorta di festa con i morti al fine di commemorare il sacrificio di Abramo, la *'id al-adhā*, all'interno del più antico cimitero musulmano del paese, al-Qarafa o al-Maqaber, a chiusura del mese dedicato al pellegrinaggio a La Mecca. In tale occasione si ergono nel cimitero dei tendoni che accolgono i montoni destinati ad essere sacrificati, parte dei quali, una volta cucinati, sono donati ai guardiani delle tombe, quasi a volerli ricompensare di aver custodito i corpi dei defunti.

Ogni sistema religioso, così come ogni popolo, paese o territorio, ha elaborato pietanze "tipiche" attraverso le quali scandire lo scorrere del tempo e contrassegnare momenti tipici del ciclo vitale.

Per celebrare la conclusione del mese di digiuno, il *Ramadan*, si preparano e si offrono dei pani speciali a forma di cerchio, denominati *fetiyrā*, e di arance. In questo cimitero la presenza e l'offerta di pane assume un particolare valore simbolico che si evince dal fatto di essere designato col termine *'aish* traducibile con 'vita'⁴.

Per tutta la comunità islamica, la fine del mese del digiuno è inoltre festeggiata con elaborate preparazioni gastronomiche, in particolare molti dolci, che esorcizzano gli stenti del periodo trascorso, ma sono sempre rispettose della distinzione tra cibi *halāl* (leciti) e *harām* (illeciti, proibiti)⁵.

La pratica sacrificale eseguita in Egitto annualmente all'interno della festa *'id al-adhā* è considerata un'offerta al dio e, commemorando la volontà di Abramo di sacrificare il suo proprio figlio, è letta come manifestazione di totale sottomissione ad Allah. L'atto della sottomissione al divino è la cifra di tutta la religione islamica se si considera che la

4 *Ibidem*.

5 P. SCARPI, *Sistemi religiosi e ordine alimentare*, in «Cultura del cibo» vol. IV, Torino, Utet, 2016, p. 302; M. MASINI, *Mangiare con Dio. Cibo e ritualità nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam*, Sant'Arcangelo di Romagna, Foschi, 2013, pp.97-114; L. ZAOUALI, *L'Islam a tavola, dal Medioevo a oggi*, Roma, Laterza, 2007.

parola *islām* significa ‘sottomesso’. Se si intendono tutte le religioni come *religere*, la parola latina il cui significato è ‘tenere insieme’, si ammetterà che esse fungono da legante per i loro adepti, che vengono in tal modo ad identificarsi con un’*identità* collettiva. Nel caso specifico della religione islamica, l’arrendevole sottomissione al dio è ciò che rende tutti i musulmani uguali in quanto dipendenti dalla sua volontà. A differenza della Chiesa cattolica, nell’*islām* non c’è un sistema gerarchico costituito dai rappresentanti del Signore in terra, non è presente il sistema “castale” di preti, vescovi, arcivescovi, cardinali e papa. L’*imām*, lungi dall’essere un rappresentante spirituale, colui in grado di mediare tra i fedeli e il divino e perciò superiore agli altri fedeli, è semplicemente un interprete della legge di dio, delle *sure*, le sacre scritture. Il senso di uguaglianza che pervade tutti i musulmani su questa terra al cospetto di Allah cementa maggiormente la percezione identitaria alla stregua di un’unità indivisibile. Nell’*Islām* l’*identità* individuale si annulla al cospetto del dio e in nome di un’*identità* collettiva. Allo stesso tempo, però, abbracciando l’*Islām*, riconoscendosi come musulmani, si rafforza il senso dell’*identità* personale in una modalità contrastiva rispetto a chi musulmano non lo è. Agiscono dunque due spinte: la prima verso l’esterno, secondo un movimento che va dall’in sé verso il fuori di sé e in cui il sé viene declassato in nome del Noi – a rendere il Noi tale è Allah che funge da origine del processo di identificazione; la seconda verso l’interno, secondo un movimento che va viceversa dal Noi al sé, ma in cui il Noi non viene mai occultato, resta in ogni caso il motore dell’esistenza. L’effetto di queste due spinte è che nell’*Islām*, meglio nella rappresentazione che gli adepti hanno di se stessi nell’*Islām*, l’*identità* collettiva sorpassa l’*identità* individuale, è più forte.

Un elemento ritenuto di fondamentale importanza dai musulmani è offrire al dio un animale che sia integro, intero, tutt’uno; non gli si può consegnare un animale mozzo, malato o già privo di alcune delle sue parti, deve essere una creatura perfetta. Gli adepti di Allah, al pari di quelli di Jahvé, non possono cibarsi di animali che non rispondano ad un principio di “integrità”. Questa regola, ritenuta imprescindibile, sembra dipendere dagli stessi principi e dalla stessa costruzione simbolica e classificatoria evidenziati

da Mary Douglas per quel che riguarda la precettistica *kasher* degli ebrei⁶, e cioè da quel bisogno di ordine dell'essere umano da cui dipendono i rituali e le pratiche di purificazione, in cui si distingue quanto è considerato puro da quanto è invece considerato impuro, che servono ad esorcizzare la contaminazione. Per l'antropologa britannica i sistemi alimentari dettati dalle religioni, con tutta la gamma di regole che le appartengono, non sono determinati da paura o irrazionalità, ma da un'azione creativa, ovvero uno sforzo messo in opera per unificare l'esperienza, per adeguare la forma alla funzione. Da questo punto di vista gli orifizi corporei sembrano rappresentare punti in entrata o in uscita per le unità sociali, mentre la perfezione fisica di un dato animale può simboleggiare un'ideale teocrazia. Un corpo integro è visto come involucro perfetto perché l'integrità sta a significare completezza in un contesto sociale. L'osservanza dei precetti comporta la possibilità di continuare a vivere sotto l'influsso della benedizione del dio, dunque la salvezza, la loro infrazione attira il pericolo per mancata benedizione. Da questo punto di vista i precetti sembrano avere una valenza efficace, non solo espressiva, e questo vale sia per i fedeli ebrei di cui si è occupata l'antropologa britannica, sia per quelli musulmani di nostro interesse per questa ricerca.

Le caratteristiche dell'azione sacrificale si sono mantenute nella macellazione della carne, uno dei perni della precettistica *halāl*, il cui scopo è evitare che un animale si trasformi in illecito a causa dell'incompetenza dell'esecutore. L'animale che sta per essere ucciso e macellato deve essere in perfetto stato di salute, non deve riportare ferite né malformazioni. Appuratane l'integrità, viene orientato con la testa in direzione di La Mecca. L'uomo che ha il compito di ucciderlo deve trovarsi in una condizione di "purezza legale", a pena di contaminare l'animale; con un coltello affilato recide iugulari, laringe e trachea al fine di favorirne il completo dissanguamento (il sangue è per gli islamici *harām*). Mentre esegue la recisione deve pronunciare la formula «Nel nome di Allah! Allah è il più grande», senza la formula la carne risulterebbe illecita; il Corano infatti recita «Non mangiate ciò su cui non sia stato pronunciato il nome di Allah» (Sura VI, 121).

6 Si veda l'analisi sulle interdizioni alimentari presenti nei testi sacri della religione ebraica nel testo della celebre antropologa britannica M. DOUGLAS, (1966). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino, 2003.

L'integrità che sola rende un animale lecito e quindi commestibile, sommata alla purezza legale del macellatore, è una metafora del modo in cui i musulmani percepiscono se stessi ed anche della tensione costante, cui aspirano e che si impegnano a pragmatizzare attraverso il rispetto delle *sure*. La percezione di se stessi assume le sembianze di un corpo unico, integro, perfetto, ne deriva un conseguente senso identitario forte e altrettanto integro.

A differenza dei sistemi alimentari di altre religioni (ad esempio la religione ebraica), il sistema alimentare *halāl* si basa su un numero minore di interdizioni, essendo considerata di prioritaria importanza una predisposizione a rifuggire dagli eccessi, «Mangiate e bevete ma senza eccessi perché Allah non ama chi eccede» (Sura VII, 31), ma soprattutto l'invito rivolto ai seguaci del Profeta è di mangiare «le cose buone e lecite che Allah ha concesso», rendendo grazie alla sua benevolenza se è lui che essi venerano (Sura XVI, 114). Le interdizioni riguardano precisamente: la carne del maiale, il sangue, le carogne, gli animali su cui sia stato pronunciato nome diverso da quello di Allah, le bestie morte per soffocamento o per una caduta, uccise a bastonate, incornate e sbranate da una belva feroce, quelle immolate su altari idolatrici (Sura II, 173; V, 3; XVI, 115). Scarpi suggerisce che, ugualmente all'ebraismo, anche nel sistema islamico:

Nella determinazione di ciò che è *halāl*, lecito, si incontra un sistema complesso di classificazione delle specie animali, elaborato nel corso del tempo, che parte dall'opposizione tra bestiame allevato e predatori, opposizione che concorre a fissare la possibilità di immolazione rituale e di conseguenza la consumazione dell'animale. Il mondo animale viene organizzato in modo da modellare le specie non domestiche a immagine di quelle domestiche mentre l'opposizione tra animali selvatici e domestici viene fatta coincidere con quella tra carnivori ed erbivori. Infine le quattro categorie in cui sono condensati gli animali ripugnanti, e cioè animali forniti di canini, animali che volano, che strisciano o volano in sciame, animali acquatici e nei quali Allah avrebbe trasformato i miscredenti, lascia intravedere come siano del pari interdette le carni di uccelli da preda, di rettili, topi, rane, nonché gli insetti⁷.

7 P. SCARPI, *Sistemi religiosi e ordine alimentare*, in «Cultura del cibo» cit, pp. 314-317.

A differenza degli altri due grandi monoteismi, e delle religioni del mondo antico, l'Islām interdice le bevande alcoliche. All'epoca della sua nascita, l'unica bevanda alcolica disponibile era il vino e quindi il divieto colpiva esclusivamente la bibita derivata dall'uva, nel Corano il consumo del vino è associato all'azzardo e alla pratica divinatoria (Sura II, 219; V, 90), è visto come azione di Satana col fine di disgregare la comunità e incrinare la sottomissione ad Allah: «Con il vino e con il gioco d'azzardo Satana vuole seminare inimicizia ed odio tra di voi ed allontanarvi dalla menzione di Allah e della preghiera» (Sura V, 91).

Nell'interpretazione che restituisce Mary Douglas, i fedeli non devono mescolarsi e contaminarsi con gli animali imperfetti che non sono conformi alla loro classe. Alla base di questi principi c'è la tendenza della mente umana a classificare, dunque a separare, escludere, tagliare, "spazzar via". L'attitudine tassonomica stabilisce l'ordine e distingue da esso il disordine, ciò che, in definitiva, deve essere accantonato perché 'anomalo'. Le leggi dietetiche possono essere interpretate come dei simboli che inducono alla meditazione sulla unità e completezza di Dio⁸.

Se applichiamo l'analisi di Douglas alle regole alimentari dettate dal Corano, potremmo giungere alla conclusione che a determinare la liceità o illiceità del cibo è principalmente Allah: nel senso che bisogna evitare di assumere sostanze che allontanino dal dio, su cui non sia stato pronunciato il suo nome, uccise o sacrificate senza il rituale descritto che ne porta la firma. In definitiva, potremmo affermare che mangiando *halāl*, i musulmani incorporino simbolicamente Allah stesso. Ed è proprio grazie a quest'azione alimentare e rituale allo stesso tempo che costruiscono intimamente il senso della loro sottomissione assoluta e incondizionata al dio e, per traslazione, la loro percezione identitaria. I divieti e le regole alimentari comandati dal dio sono quindi un'affermazione dell'*identità* di gruppo, una regola culturale prima che culinaria. Gli scarti tra il sistema alimentare *halāl* e gli altri sistemi alimentari marcano la differenza tra il Noi dei musulmani e tutti gli Altri.

8 M. DOUGLAS, (1966). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 39-128.

2. Strategie di resistenza e risentimento culturale nei napoletani convertiti all'Islām

Nel campo religioso e politico si può individuare il luogo privilegiato per comprendere le strategie di fabbricazione del consenso, che non devono essere interpretate solo attraverso la nozione di egemonia, come se gli uomini fossero agiti da forze politiche e sociali dominanti, ma soprattutto come luoghi in cui gli attori sociali agiscono il consenso o elaborano strategie di azione e di resistenza per distanziarsi e opporsi ai flussi di pensiero che li vorrebbero inglobare in una prospettiva di “sentire” comune, ascendente, modernista o globalizzante.

La conversione all'Islām in quanto pratica religiosa, rituale e sociale costituisce un ottimo terreno in cui esplorare l'intimità politica ed esperenziale della presenza, dell'essere nel mondo, individuale e collettivo.

Per De Martino la presenza è «fondamentalmente la capacità di riunire nell'attualità della coscienza tutte le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica, inserendosi attivamente in essa mediante l'iniziativa personale, e andando oltre di essa mediante l'azione». Si tratta di una capacità di azione che rischia di smarrirsi in «un momento critico dell'esistenza, quando la storicità sporge con particolare evidenza, e la presenza è chiamata ad esserci con l'impiego pronto ed adattato della sua capacità di scelta e di decisione. Si tratta di momenti connessi a crisi inorganiche decisive (...) o a particolari rapporti economici e sociali (...) o alla malattia o alla morte»⁹.

Escludendo i napoletani che abbracciano la nuova religione in seguito allo stabilirsi di una relazione sentimentale-amorosa sfociata in un matrimonio – la cosiddetta “conversione razionale” – coloro che si avvicinano all'Islām raccontano il momento della conversione alla stregua di un'illuminazione divina, successiva o contemporanea ad una messa in mora della propria presenza. Si mettono in discussione

⁹ E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, pp. 116-117.

le modalità di azione che hanno determinato fino a quel momento l'esistenza e condizionato la percezione identitaria del singolo. Ciro, uno dei protagonisti del film documentario *Napolislam*¹⁰, riflette sulla sua vita precedente alla conversione alla religione musulmana in questi termini: «Prima di quella sera non conoscevo niente, né dell'Islam né di Dio. Ero, come si dice, un prodotto occidentale. Ero fatto uguale a come ci voleva la televisione: bevi la birra, comprati le Nike o le Adidas, esci con le ragazze e poi la sera scassati; non avere rispetto per la donna che è un bene di consumo. Il sabato sera? Pizza, birra, discoteca e ragazza, altrimenti non eri completo»¹¹.

Secondo Talal Asad la “nostra” sensibilità moderna tende alla secolarizzazione che comporterebbe una eliminazione della religiosità e di tutta quella gamma di *agency* attraverso la quale si vive edonisticamente per sé, mentre i musulmani vivrebbero in maniera meno solipsistica per essere dei buoni musulmani e fare la volontà di Allah¹². In questo senso nelle società “occidentali”, che sono sempre più secolarizzate, l'elemento religioso tenderebbe ad essere occultato. L'analisi di Asad pare dare ragione delle difficoltà che potremmo definire comunicative dei membri delle società “occidentali” (non religiose) nei confronti dei membri delle società “orientali” (religiose), in specie islamiche, e viceversa. Si tratterebbe di una incomunicabilità tra modalità di “essere nel mondo”¹³ nettamente diverse e percepite come inconciliabili; di azioni determinate da ordini discorsivi diversi. Una sorta di “guerra” non tra religioni, ma tra secolarizzazione e religione. I convertiti all'Islām napoletani, con l'Islam

10 L'avvicinamento all' “oggetto” della mia ricerca è dipeso, in principio, dalla visione di un film documentario del 2015 *Napolislam*, diretto da Ernesto Pagano, documentarista napoletano che da anni ormai si occupa di Islām cogliendone le diverse sfumature e gli aspetti variegati, in ispecie registrando le sue ricadute nel contesto della società italiana e napoletana.

11 Il racconto di Ciro riportato è tratto dal documentario del 2010 di Ernesto Pagano e Lorenzo Cioffi dal titolo *Cercavo Maradona, ho trovato Allah*.

12 T. ASAD, (2003). *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, in B. PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e potere in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009, p. 240.

13 Sul concetto teorico di “essere nel mondo” si veda l'opera di T.J. CSORDDAS: (edited by) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, New York, Cambridge University Press, 1994; *Embodiment as a paradigm for anthropology*, in «Ethos» (published by American Anthropological Association), Vol. 18, No. 1. (Mar., 1990); *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia III», Roma, Meltemi, 2003.

“ritornano” alla religione, ponendo una distanza dalla loro modalità di “essere nel mondo” pregressa.

Asad evidenzia come il dolore e la conseguente sofferenza siano per il mondo “occidentale” un impedimento all'azione consapevole e responsabile, in quanto comporterebbero l'essere agiti, mentre la sensibilità moderna chiede autocontrollo e individualismo. La fede totale e totalizzante, dispiegata ad esempio nell'Islām nel mese della penitenza in cui bisogna astenersi dal mangiare nelle ore diurne della giornata, sarebbe, assumendo l'ottica dell'antropologo, una forma di deresponsabilizzazione in cui ci si rimette alla volontà di dio, si è agiti. E sacrificando il sé in nome del dio, esperienza condivisa con gli altri fedeli, l'identità individuale perderebbe di vigore e valore¹⁴. L'analisi di Asad, pur se suggestiva per il modo in cui articola la comparazione tra universo “occidentale” e islamico, non dà conto delle modalità concrete e pragmatiche di azione né del sentire dei singoli soggetti; molti convertiti napoletani, ad esempio, si percepiscono esponenzialmente più responsabili dei napoletani. L'uso del termine “occidentalizzati”, in riferimento ai napoletani non convertiti, non è casuale, intende sottolineare la modalità in cui sono percepiti dai musulmani napoletani: cioè donne e uomini corrotti dalla mondanità, dal capitalismo economico e dell'immaginario e dal mito individualista.

Al rifiuto dei valori dominanti attribuiti all'*Occidente*, nel caso dei “ritornati all'Islam” di Napoli, si somma il rifiuto di una condizione di precarietà esistenziale identificata con la violenza fisica ed emotiva che costituisce la grammatica dei rioni “popolari” dai quali molti di essi provengono e che si può sintetizzare con il sentire e l'esperire “camorristico”, con la mancanza di risorse economiche e la difficoltà di trovare un lavoro retribuito, con la percezione di una scarsità di valori “positivi” forti e radicati. Tutte evenienze rivendicate dai soggetti quali scatenanti un senso di sradicamento e squilibrio da cui scaturisce il loro risentimento nei confronti della cultura di origine da cui si scardinano e di cui osteggiano gli elementi portanti. È il caso, ad esempio, della

14 T. ASAD, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2003, pp. 159-204.

repulsione di Francesco — un altro dei protagonisti di *Napolislam* — per le immagini (fotografie, dipinti, cartoline) dettata dalla condanna dell’Islām all’idolatria in un luogo, qual’è Napoli, costellato di edicole votive in cui c’è un tripudio di immagini, di santi, di morti cari, di madonne ed anche di calciatori.

Ecco che i napoletani convertiti all’Islām assumono le sembianze di “migranti dell’identità”, emigrando dalla cultura di origine — napoletana, italiana, *occidentale* — a quella di arrivo, rappresentata dalla religione islamica. Dall’indagine condotta è emerso che tale neonata adesione sia esperita, da una parte dei nuovi adepti, alla stregua di una sorta di *identità* di ritorno, di scoperta del proprio “vero” essere individuale in quanto dipendente dalla volontà di Allah. Una riscoperta della propria vera essenza, dunque, che bisognava solo riportare alla luce: i prodromi erano già presenti allo stato potenziale in ognuno di essi. Parlando della loro conversione, i napoletani dicono appunto di essere “tornati all’Islam”. Non di rado il racconto dell’avvicinamento alla fede assume le cornici narrative di un’iniziazione. Ciro, immortalato da Ernesto Pagano in *Cercavo Maradona ed ho trovato Allah*, il primo film documentario del regista napoletano dedicato alla conversione all’Islām dei napoletani, narra:

Una sera, guardando una stella nel cielo, ho detto: «Dio, se esisti, manda un segno». Dio mi ha ascoltato. Qualche tempo dopo cercavo un Almanacco di calcio e un libro su Maradona (...) Andai all’ultimo scaffale della libreria, in un angolino tutto buio. Sentivo che una voce mi chiamava. Stava là sopra, sull’ultima mensola. Era un libro di colore nero. Sopra stava scritto: Corano. (...) qualcosa nella mia mente, nel mio istinto disse: «Accatt’ stu libro e vavatten!». Prendi il libro e vattene¹⁵.

Si potrebbe ipotizzare che la credenza religiosa in oggetto abbia attecchito a Napoli perché c’erano già le basi per cui si diffondesse e fosse accolta favorevolmente da alcuni suoi abitanti. Da sola, l’ipotesi presentata non appare sufficiente a rendere conto del fenomeno, che necessita di essere contestualizzato e analizzato negli aspetti sia dell’esperienza, intesa come essere nel mondo, sia della rappresentazione,

15 E. PAGANO, *Napolislam*, Milano, Centauria, 2016, p. 10.

intesa come insieme dei significati simbolici attribuiti da decifrare. Ma torna utile nella misura in cui si riconosca che lo “stato potenziale” in cui essa era già presente è costituito dal mondo islamico di Napoli che si incarna perlopiù negli immigrati nel contesto cittadino, che, al contrario dei “migranti dell'identità” napoletani convertiti alla religione musulmana, si sono spostati fisicamente nello spazio per raggiungere l'Italia principalmente dai paesi dell'Asia e dell'Africa.

Così come delineata, è pensabile che la conversione, con tutte le pratiche metamorfiche che comporta, determini la corporeità dei convertiti, ma soprattutto la loro *mente nel corpo*, come corpo oppositivo e contrastivo. Sembra che oggettivando il proprio corpo vogliano imprimervi, incidervi dei segni di riconoscimento, di cui necessitano per affermare la propria *identità*, sottraendosi alla amoralità e alle forme di potere della modernità *occidentale* che tendono a riprodurre su scala planetaria gli stessi corpi senza “spirito”, in un processo di progressiva normalizzazione che include naturalmente numerose altre forme di oggettivazione e soggettivazione corporea e ingloba pericolosamente, ad esempio, i corpi delle giovani donne orientali e musulmane che aspirano ad assumere le caratteristiche nell'abbigliamento, nel trucco, nel modo di pettinarsi delle donne *occidentali*. A dispetto di alcune forme di aspirazioni omologanti, che dettano i canoni estetici dei corpi che devono essere perlopiù snelli, atletici, asciutti, senza protuberanze e sporgenze, disinibiti, spogliati, i convertiti non sottraggono i loro corpi anomali, nella percezione della cultura dominante della società in cui vivono, allo sguardo¹⁶.

La discorsività religiosa, intesa come esperienza corporea e rappresentazione, non va letta come «Mera reazione a esplicite strategie sociali, in un rigido contrapporsi dell'autonomia all'eteronomia, ma, in maniera ben più sottile, come il luogo dell'emergere di pratiche di

16 Sul concetto teorico di “mente nel corpo” si veda l'opera di T.J. CSORDDAS, (edited by) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, New York, Cambridge University Press, 1994; *Embodiment as a paradigm for anthropology*, in «Ethos» (published by American Anthropological Association), Vol. 18, No. 1. (Mar., 1990); *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia III», Roma, Meltemi, 2003. Su quello di “anormalità” è imprescindibile l'opera di M. FOUCAULT, (1999), *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2010.

resistenza»¹⁷. De Martino aveva individuato nei corpi delle tarantate un luogo specifico dell'azione sociale nel quale l'interiorizzazione del potere coercitivo aveva generato delle espressioni di resistenza: nei movimenti convulsivi e danzati delle donne del Salento si poteva leggere l'azione contrastiva e oppositiva, l'ultimo luogo di aggregazione e redenzione prima di una crisi della presenza¹⁸. Il corpo dei convertiti non è un corpo rimosso, ma si impone con il suo proprio idioma che spesso è l'idioma della moralità islamica, della fede totale e totalizzante: privazioni, digiuni, tabù e pratiche alimentari, abbigliamento, barbe, acconciature, preghiere sono alcuni degli effetti visibili sul corpo e sulle pratiche ordinarie e straordinarie dei convertiti.

Così che Francesco, giovane napoletano convertitosi, diventa Muhammad. Da disoccupato del rione Sanità, senza uno scopo nella vita, si trasforma in musulmano. Adesso ha il nome del Profeta, la barba lunga e il suo scopo è guadagnarsi il paradiso, si comporta bene con la moglie, con le sorelle, rispetta il prossimo, impara a leggere l'arabo, a recitare il Corano, digiuna, non mangia il maiale, non beve alcol, fa le 5 preghiere al giorno comandate. Costruisce il proprio nuovo *format* identitario innestandolo però su di un *format* pregresso.

Nel panorama dei convertiti all'Islām di Napoli si distinguono diverse professioni più o meno integraliste del credo religioso. Francesco, ad esempio, mostra di aderire in maniera letterale all'Islām e probabilmente ciò dipende dalle strutture meno contenitive, rispetto ad altri, che contraddistinguono la sua vita. Egli viveva, infatti, in quello spazio marginale della società che ingloba chi non ha un livello alto di istruzione, non ha alle spalle una famiglia con risorse economiche sufficienti a garantirgli supporto, vive in un ambiente in cui il lavoro a nero è la norma ed è governato dal sistema di potere camorristico. Più reddito e livello di istruzione sono alti, meno coloro che si convertono condizionano e mutano le

17 M. PANDOLFI, *Il corpo. Resistenza soggettiva, resistenza collettiva*, in F. Faeta, L. Faranda, M. Graci, L. Mazzacane, M. Niola, A. Ricci, V. Teti (a cura di), *Il Tessuto del mondo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2007, p. 147.

18 E. DE MARTINO, (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

pratiche della loro vita quotidiana con l'adesione fedele alle norme della religione; si è più attratti dall'Islam *Sufi* che contempla una visione mistica dell'Islām orientata verso la ricerca interiore di dio, invece di essere improntata all'esternazione della fede, cioè al fatto che la fede deve essere visibile nel modo in cui ci si veste, si mangia, nella preghiera, nelle acconciature etc. L'adesione fedele al protocollo dell'Islām è vissuta in maniera più vincolante dai soggetti, come Francesco, che disconoscono completamente la vita precedente a causa, soprattutto, del vissuto di sofferenza che ne generava e vogliono perciò ricostruirsi un'identità, sentirsi degni nei confronti di se stessi e delle famiglie, ma per costoro la conversione è anche una forma di riscatto nei confronti della società che li circonda (equivalente al quartiere in cui sono nati e vivono). Come a dire "io sono cambiato in meglio, ora so chi sono e sono felice, voi siete ancora in balia del vuoto che avete dentro e che vi circonda". Naturalmente la metamorfosi che incarnano implica una rottura con il quartiere, dunque con amici e conoscenti che li guardano con sospetto, come fossero dei pazzi oppure dei terroristi in erba. Se prima Francesco usciva la sera, andava con gli amici a Mergellina a "sfozzare le ragazze" e a ubriacarsi — come racconta — si faceva il tatuaggio e la lampada solare, oggi abborrisce tutto questo. Si sveglia la mattina all'alba, va nella moschea a pregare, è gentile e disponibile con la famiglia. Ha rotto con le pratiche e gli immaginari che scandivano la sua vita nel passato, pratiche condivise dalla maggior parte dei giovani dei quartieri più "marginali" della città. Ciro, Francesco e con loro molti dei convertiti esprimono il risentimento che provano nei confronti della cultura di origine (composta dalla cultura dominante dell'*Occidente*, globalizzante e modernista, e dalla cultura marginale dei quartieri napoletani dominati dalla camorra, da bassa istruzione e basso reddito) attraverso la metafora del "vuoto". Un senso di vuoto pervadente contraddistingue, ai loro occhi, la cultura di origine e si manifesta sotto forma di consumismo, tatuaggio, telefonino, motorino nuovo, la ragazza come bene di consumo e, infine, il vuoto investe anche la religione di origine, il cattolicesimo, in particolare le modalità attraverso cui la fede è mediata dalla chiesa

e dai suoi rappresentanti¹⁹. L'identità collettiva pregressa risulta troppo fluida e poco contenitiva, non riesce a dare senso alla propria esistenza, l'Islām invece sembra ridisegnare i confini del proprio essere. Ciononostante molti dei convertiti all'Islām ritrovano anche la "loro" religione (di origine) nella lettura del Corano in cui riscontrano analogie con la Bibbia. Ulteriore elemento di fascino per chi si è convertito è costituito dal rapporto diretto che ogni fedele ha con Allah, un rapporto, a differenza di quello instaurato nella chiesa cattolica, non mediato da altri uomini. Perfino l'imām non ha autorità morale superiore a quella degli altri fedeli.

In definitiva, da un lato si obliterano elementi dell'identità pregressa, dall'altro si riscrive una nuova *identità*. La nuova *identità* diventa quel «sottoinsieme di quelle differenze che viene mobilitato per articolare il confine della differenza (...) differenze che esprimono o formano la base per la mobilitazione di identità di gruppo»²⁰.

Tuttavia, ciò che sembra rilevante evidenziare non è tanto se le *identità* europee o quelle dei paesi dei migranti in Europa siano fasulle, quanto da un lato il fatto che sono esperite come effettive e concrete, dunque come "identità reali", dall'altro che nelle pratiche, nelle rappresentazioni e nell'immaginario di chi si converte è possibile individuare un bisogno pungente di identificazione tale da indurre a rifiutare l'*identità* di partenza perché troppo fluida.

Nel caso dei convertiti napoletani si evidenzia un'azione dal basso da parte di singoli soggetti che designano, attraverso la loro azione, una sorta di potere decisionale come agente del benessere individuale.

3. I devoti *anormali*

C'è un filo continuo che conduce dall'originaria scissione dell'eresia cristiana dal tronco della religione ebraica fino all'anti-islamismo e all'antisemitismo

19 Tali affermazioni sono il frutto della visione analitica dei film documentari di Ernesto Pagano citati, delle interviste effettuate al regista, Ernesto Pagano, e al produttore, Lorenzo Cioffi, di *Napolislam* e della ricerca etnografica sui napoletani convertitisi alla religione musulmana, svoltasi nell'arco di più di un anno da aprile 2016 a luglio 2017.

20 A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 29-31.

cristiano conclamati e trionfanti della cosiddetta età moderna europea. Lo possiamo ricostruire più facilmente là dove la presenza delle minoranze islamica ed ebraica è stata più nutrita e più importante, cioè nella penisola iberica. Qui si va dalla conversione violenta imposta dal regno visigoto alla pure violenta espulsione degli ebrei non battezzati del 1492 e a quella successiva dei morisco nel 1608. Si tratta di due diverse identità religiose alle quali le società cristiane attribuirono caratteri di irrecuperabile diversità, aprendo conflitti durissimi col mondo islamico e costringendo le comunità ebraiche a condizioni di vita differenziate nei diritti collettivi e nella dignità umana individuale da quelle dei "cristiani", gli unici ritenuti esseri umani a pieno titolo²¹.

A partire dalle suggestioni del passo citato, ci pare che il corpo dei convertiti di Napoli suggerisce, «come fosse uno specchio deformante, un'immagine familiare che riconosciamo confusamente come tale senza però riuscire a identificarla»²². È un'immagine che sconvolge, turba, pone in questione il sistema di significati della morale occidentale contemporanea, volta alla laicità o quantomeno al rigetto del corpo estraneo rappresentato dal musulmano, restituendoci l'aberrazione della deformità, di individui che deformano il loro essere. È l'altro che noi non siamo, ma in cui ci riconosciamo, soprattutto perché prima era come Noi. Quando Ciro/ Muhamad ha fatto lo *haji*, il pellegrinaggio a La Mecca, i parenti subito hanno cominciato ad attaccarlo: «Mo' vai a fare la guerra, vai a mettere le bombe? Mo' ti metti a picchiare pure le femmine». La barba, il velo, il rifiuto di nutrirsi di certi alimenti, le abluzioni accurate prima di ogni preghiera²³ ci rammentano la matericità della diversità, una *sostanza* che, per dirla con Bourdieu, viene spesso occultata nella *forma* che i canoni della vita in Occidente impongono. Pagano, nel libro *Napolislam*, restituisce al

21 A. PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia*, Roma, Laterza, 2016, p. 46.

22 M. NIOLA, *Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca*, Roma, Meltemi, 1997, p. 14.

23 Prima di ognuna delle cinque preghiere giornaliere, i fedeli musulmani devono sottoporsi alla pratica delle abluzioni. Che rivestono una funzione importantissima di pulizia non tanto per motivi strettamente igienici, quanto perché corrispondono a presentarsi lindi al cospetto di Allah, hanno la finalità, importantissima, di purificazione. L'abluzione comincia pronunciando la frase "*Bismillah al Rahman al Rahim*" ("Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso"), si è pronti poi a lavarsi accuratamente le mani fino ai polsi, si sciacqua la bocca, il naso, il viso, le braccia fino ai gomiti, ci si strofina i capelli e le orecchie, infine si lavano i piedi.

lettore la sua personale impressione dei sentimenti provati dalla madre di Ciro vedendolo fare le abluzioni: «Dentro i suoi occhi chiari e smarriti, mi pare che quella donna chieda a noi, “gente istruita”, di dirle che il figlio non è grave, non è pazzo»²⁴. È interessante come lo stesso Ciro esprima un senso di smarrimento rispetto ai comportamenti della madre: «Se adesso vedi che non bevo più la birra, che non butto più i soldi, che, se metto da parte cento euro, glieli do a mia mamma invece di buttarli per un paio di scarpe, tu penserai che sono cose belle. Invece lei mi dice: “Ma tu si’ scem’! preghi sempre e mo’ non ti compri manco più i vestiti?»²⁵. In questa lettura della “stranezza”, l’essere *nel mondo* dei convertiti napoletani potrebbe rappresentare una modalità visibile, palpabile per opporsi e contestare i modelli culturali imperanti. Non di rado costoro attingono alla cultura di massa per poi metabolizzarla e riproporla in chiave propria e del tutto peculiare. È il caso delle musica rap di Mario colorata con temi che egli considera appartenere all’Islām, in cui riproduce in chiave musulmana motivi noti del panorama musicale contemporaneo internazionale e napoletano, canta per Allah nella lingua dei partenopei; così come dell’utilizzo fatto dei *social network*, in cui orgogliosamente espongono gli effetti della “salvifica” religione sulle loro vite e, inevitabilmente, sui loro corpi o performano la devozione acquisita talvolta con orgoglio e fierezza, tal altra con il timore e il tentennamento di chi rischia o già sa di non poter essere più lo stesso per gli altri, rappresentati dalla società di appartenenza originaria dalla quale ci si distacca volontariamente per rincorrere nuovi valori.

Agli occhi di quest’ultima, la società napoletana, i nuovi musulmani sono guardati con altrettanto timore oppure sospetto, se non disprezzo: un informatore, sollecitato nell’esprimere quale considerazione avesse dei napoletani convertitisi, ha risposto «quelli sono dei pazzi, mo’ vanno in Siria e diventano pure terroristi». Amartya Sen nota la tendenza a ridurre i legami che ogni persona ha col mondo al solo vincolo religioso, ed è per Sen un “riduzionismo solitarista” che può istigare scontri fra gruppi²⁶.

24 E. PAGANO, *Napolislam*, Milano, Centauria, 2016, p. 15.

25 *Ibid.*, p. 15.

26 A. SEN, *Identità e violemza*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 180.

Remo Bodei²⁷ sembra avallare la riflessione di Sen quando sostiene sia presente nel nostro tempo una “colonizzazione delle coscienze” che tende a impoverire la ricchezza e la complessità dei molti fili che compongono l'identità personale. Ci troveremmo di fronte ad un generalizzato rifiuto degli indicatori collettivi di appartenenza in nome delle libere scelte individuali del come definire la propria personalità. Nel contesto prefigurato, le religioni incarnerebbero le ultime agenzie di senso nel contesto della crisi delle ideologie. Ma la religione di Allah abbracciata dai napoletani, se da un lato sembra conforme allo scenario, prefigurato dagli autori citati, di unica e solitaria agenzia di senso che sacrifica le altre, dall'altro è per gli adepti un indicatore collettivo e più che mai si oppone a quella *multiple otherness*²⁸ che modella l'individuo globale, teorizzata alla stregua di un'assenza di appartenenza univoca, ovvero l'incapacità di identificarsi in alcuna forma di Noi.

Agli albori della nascita dell'Europa e della Costituzione europea si parlò di “radici cristiane” comuni, come carta identitaria da offrire a chi si accostava alla nuova entità, il passato che fonda il presente e resta costante nel tempo. Nel 2004 il “gruppo di riflessione” nominato da Romano Prodi quale presidente della Commissione europea propose un'idea di Europa aperta e solidaristica esente da discriminazioni religiose anti-islamiche, ma fu sepolta dalla crisi finanziaria, dominata dagli egoismi nazionali. Prospero propone a tal proposito l'idea di un mondo globalizzato dove la ricchezza degli stimoli potrebbe costruire delle ricche personalità umane, ma in realtà fa risaltare la condizione di quelle masse umane di paesi arretrati²⁹.

Per Gina, operatrice sociale dell'associazione interculturale napoletana *Nanà* che si occupa di minori non accompagnati immigrati nella città di Napoli, è l'emancipazione del paese di origine di provenienza dei giovani immigrati musulmani a condizionare il rispetto meno

27 R. BODEI, *L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2006.

28 G. GOMEZ-PENA, *A binational performance pilgrimage*, Cornerhouse, Manchester, 1993, p. 21; K. NARAYAN, *How Native Is a “Native” Anthropologist?*, *American Anthropologist*, 95, 1993, pp. 671- 672; F.E. JANDT, & D.V.T. TANNO, *Decoding Domination, Encoding Self-Determination: Intercultural Communication Research Process*. In: F.E. Jandt, (Ed), *Intercultural Communication: A Global Reader*. Sage, London, 2004, p. 209.

29 A. PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia*, Roma, Laterza, 2016, pp. 14-55.

rigoroso dei dogmi dell'Islām che riscontra nei “suoi ragazzi”. Per i convertiti napoletani, invece, è proprio questa “emancipazione” del loro paese di origine, l'Italia, e della sua cultura a indurli alla conversione.

Ne derivano delle relazioni conflittuali con i membri del gruppo familiare come quelli tra Alessandra, una giovane donna sposata con uomo algerino, e la madre che guarda con preoccupazione la conversione e il conseguente cambiamento della figlia. In altri casi, il legame parentale e affettivo condiziona i percorsi di vita delle persone vicine al convertito. Per esempio le sorelle di Francesco hanno cominciato a praticare l'Islām in seguito alla conversione del fratello perché hanno visto un cambiamento positivo in lui: dall'andare “a fare a mazzate” (picchiarsi con altri ragazzi) il sabato sera, ubriacarsi, poltrire tutto il giorno sul motorino all'essere diventato un ragazzo rispettoso della moglie e dedito alla famiglia, che non beve più, non si fa più i tatuaggi. Francesco è diventato l'*imām* della sua famiglia, il faro di saggezza, e le sorelle hanno iniziato a leggere il Corano. Oggi le sorelle stanno cominciando a diffondere l'Islām nel quartiere, parlandone a vicine, conoscenti e amiche, hanno levato le immagini di Padre Pio e della Madonna dalle loro case. Tale virata non è ben accolta dai rispettivi mariti che incolpano Francesco di essere diventato un pazzo terrorista e di aver fatto loro il lavaggio del cervello. Si creano, dunque, una serie di conflitti a catena, ma anche una diffusione per osmosi della religione islamica trasmessa attraverso le parole di Francesco, un ragazzo del rione Sanità con un basso livello di istruzione, che fornisce la sua particolare visione dell'Islām. Per Pagano la peculiarità — e forse anche la pericolosità — dell'Islām è che, non essendoci un'istituzione strutturata gerarchicamente come la chiesa cattolica, chiunque può assumere una certa autorevolezza ed elargire consigli indossando le vesti di una guida, chiunque abbia quel pizzico di carisma in più può diventare un riferimento immediato per il gruppo comunitario circostante. Aldilà della percezione del “pericolo” restituita dal documentarista, mi pare il caso sottolineare l'importanza dell'elemento “democratico” dell'Islām: è vissuta come una religione dal basso in cui ogni fedele ha il diritto ed anche il dovere di interpretare il messaggio di Allah, di entrarvi in comunione in maniera diretta e

immediata. È precisamente attraverso tale esegesi che ogni musulmano sente di essere degno e paritariamente importante.

4. *Napoletan-halāl*

Le cosiddette *identità* vengono costruite, modificate, modellate, plasmate, ridefinite dagli uomini inseriti in contesti socio-politici soprattutto attraverso l'atto alimentare, il quale proprio in quanto coinvolge *in primis* il corpo è l'atto più politico che ci sia per affermare la propria esistenza, identificarsi con alcuni e differenziarsi da altri, agire nel mondo ed elaborare pratiche di consenso o di resistenza. Il cibo, in quanto scandisce le nostre vite, il tempo quotidiano e straordinario, e non appartiene solo alla sfera nutritiva ma anche culturale, ha una dimensione biosociale, offre la possibilità di mettere in atto strategie di azione che si innestano nelle microazioni degli uomini in maniera costante e pervasiva, è quindi una politica dei corpi che vengono usati come strumenti attraverso cui scrivere i segnali che si vogliono lanciare al mondo e che si desidera vengano letti ed è il motore dell'azione, è dunque un'azione micro-politica³⁰.

In questo senso il cibo *halāl* può essere considerato una vera e propria categoria culturale per i napoletani che si convertono all'Islām — e per gli altri musulmani — che è sinonimo sia di sacro, sia di tradizione (una tradizione “riacquistata per i nostri convertiti”), sia di mangiar bene e può essere ripensata come una categoria che riporta l'uomo che aderisce all'Islām alla verità di Allah, riavvicinandolo alle pratiche rituali della preghiera, della lettura del Corano insieme al gruppo di fedeli, del

30 Sul corpo come «anatomia politica» e sulle concettualizzazioni che da tale presupposto teorico possono derivare, si veda M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, in particolare pp. 28-31. Sul tema dell'alimentazione come atto culturale e politico si vedano i seguenti testi: M. NIOLA, *Le primarie del fast food: kebab vs. big mac*, in «Italianeuropei», Roma, year XII n. 10/2012, pp. 13-18; S. BONANZINGA, F. GIALLOMBARDO, *Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 2011; F. GIALLOMBARDO, *La tavola, l'altare, la strada*, Palermo, Sellerio, 2003; M. MONTANARI, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti*, Milano, Rizzoli, 2015; B. PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e potere in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009; M. HERZFELD, *Intimità culturale: antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003.

cibarsi, legate nell'immaginario ad un concetto di solidarietà con il dio e con gli altri fedeli grazie al quale si ritrova il proprio posto nell'universo mondo e si fomenta il processo di identificazione individuale e collettiva. Una retorica ed una poetica comunitaria, intesa come comunione col dio e con tutti i musulmani viventi, dunque, in cui si placa il senso di smarrimento e di crisi identitaria dell'uomo contemporaneo. Ma è anche un'espressione del potere decisionale del singolo e della strategia di resistenza messa in atto contro la "politica" del mondo circostante, quello in cui si vive e si è stati acculturati.

È significativo a proposito come Ciro moduli il suo racconto dell'avvicinamento alla fede islamica collocando la scoperta di Allah in una pizzeria della città di Napoli, dove lavorava a stretto contatto con degli egiziani che gli avevano spiegato il significato della parola araba 'allah': significava dio, Allah era anche il suo dio, era il dio di tutti. Nel 2010, in *Cercavo Maradona, ho trovato Allah*, esprimeva il suo desiderio di andare in Siria, a Damasco, ad aprire una pizzeria e trovare moglie. L'azione che ruota intorno all'alimentazione (produzione, preparazione etc.), a maggior ragione quando la si fa corrispondere all'occupazione lavorativa, assume nelle narrazioni un ruolo determinante sia nello stimolare una modalità di agency sia nella coniugazione delle relazioni intersoggettive.

Il riadattamento dell'alimentazione *halāl* subisce delle peculiari e poco conosciute riformulazioni a Napoli ad opera dei neo-convertiti al credo di Allah "napoletani", nativi della città e non figli di immigrati. In questa prospettiva la dieta *halāl* praticata dai convertiti all'Islām napoletani non si riduce ad una esecuzione formale o occasionale fine a se stessa, ma si iscrive nella percezione identitaria che hanno di se stessi e degli altri musulmani. Tale pratica di allontanamento dalla tradizione gastronomica napoletana e al contempo di avvicinamento alla tradizione gastronomica islamica è uno dei perni attorno a cui gli attori costruiscono il senso della loro appartenenza ad Allah.

Non abbandonano del tutto i principi del sistema alimentare "napoletano", la madre di Alessandra per contestare l'essere "musulmana" della figlia le rammenta: «Tu persino col mangiare hai cambiato abitudini, però la nutella te la mangi lo stesso!». La nutella, similmente

ad altri prodotti del mercato globale, è parte dell'alimentazione dei napoletani e una delle pietanze dolci preferite dai bambini. È chiaro che nel rifiuto dei modelli culturali dominanti, il cibo oppone più resistenze, dovendo passare per la bocca ed essere digerito dagli organi preposti a tale funzione, ma soprattutto essendosi acculturati a quel gusto ed avendo subito lo stesso processo di edificazione anche il corpo non è pacifico rifiutarlo, pur se esprime i significati della mercificazione che in altri ambiti del vivere sociale si espellono e rifiutano con più facilità.

Francesco è la sintesi di questo cortocircuito cultural-culinario in quanto incarna lo stereotipo del *wahabita*, la più corrispondente nell'immaginario comune all'idea che si ha di un musulmano: ha la barba lunga, indossa la *galabya* bianca, parla arabo, ma nello stesso tempo parla napoletano e si informa se la mamma ha fatto la "pennetta con la *pummarola*".

Per Ciro, prima della conversione, dio non esisteva proprio. Francesco spiega che «il loro (delle società e cultura napoletana, italiana etc.) credo è che non credono». Dalle parole dei due giovani emerge la rassicurazione provata nel cadenzare la propria vita con le regole della religione, che assurgono a strumento contenitivo. In tale prospettiva rispettano le regole alimentari dell'Islām, che vanno comunque coniugate col sistema alimentare pregresso, quello napoletano. Nasce così la cucina napoletana *halāl*, rispettosa della precettistica alimentare dettata dall'Islām. Si elimina innanzitutto la carne di maiale da ogni preparazione "napoletana" che la contemplerebbe — e non sono poche le pietanze che a Napoli prevedono l'utilizzo della carne del porco — alla quale sono attribuiti dei valori positivi ed incompatibili con quelli dettati dal Corano. Alcuni "tornati all'Islam" rifiutano di mangiare qualunque tipo di carne non macellata secondo le indicazioni *halāl*, motivo per cui si riforniscono nelle macellerie *halāl* della zona limitrofa a piazza Garibaldi di proprietà di immigrati musulmani. Asad sottolinea che il dolore, in alcuni contesti e in determinate situazioni è esso stesso un tipo di azione, può costituire, al di fuori dell'ordine discorsivo dominante, «In cui viene proiettato sull'altro vittima o sofferente, occultato e quindi eliminato dalla scena pubblica, [...] specifiche capacità e modalità di

agire nel/sul mondo»³¹. La pratica della macellazione è rimossa dalle società *occidentali* o meglio è occultata e affidata ai sistemi di produzione alimentare industriali che fanno arrivare direttamente nei supermercati filetti già tagliati o impanati, pronti per essere fritti, e che difficilmente riconduciamo all'animale da cui provengono. Gli individui delle società *occidentali* sono lontani dalle pratiche di produzione del cibo e rimuovono l'atto violento dell'uccisione e della macellazione necessario a poter trasformare una bestia in alimento. Mentre la macellazione *halāl* prevede un'azione dal basso in cui l'uomo depresso all'uccisione recide il corpo dell'animale con un coltello che le sue mani penetrano nel corpo della vittima, il sangue, dovendo fuoriuscire interamente dal corpo, sgorga in abbondanza, si è dunque maggiormente in "contatto" con il processo di morte dell'animale. Non esiste una macellazione industriale *halāl*, con la spersonalizzazione dell'uccisore che ne comporterebbe. La morte resa alla bestia è un'azione rituale e guidata da Allah. I musulmani ortodossi ne sono ben consapevoli e in questo senso l'atto violento non è per loro occulto.

Dall'incontro tra le cucine *halāl* e napoletana nascono dei piatti sincretici. Espressione per antonomasia di questo sincretismo è la produzione di dolci *halāl* dell'antica pasticceria napoletana Lauri di piazza Garibaldi. Qui i proprietari hanno di recente inventato la sfogliatella (uno dei simboli gastronomici di Napoli a base di pasta sfoglia o frolla, ricotta, canditi) *halāl*, privata dell'impuro strutto che nella versione originale serve a renderne la consistenza più morbida e plasmata, in sua vece, dalla margarina. Alla sfogliatella si accompagna una linea di pasticceria napoletana senza strutto, sugna o alcol; ad esempio il babà non è bagnato nel rum che nella versione originaria ne influenza la fragranza, ma solo in acqua aromatizzata, talvolta, con della cannella, e zucchero. I proprietari hanno denominato questa linea di dolci *halāl* affinché i clienti, per la maggior parte musulmani, che frequentano la zona siano fiduciosi e invogliati a rifornirsi da loro. I proprietari mi hanno raccontato che nel mese del *Ramadan* assumono un pasticciere

31 T. ASAD, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2003, pp. 67-99.

algerino per rispondere all'ingente richiesta del periodo del digiuno, che viene usualmente interrotto con i dolci che si consumano alla sera. Inoltre, specie in questo periodo dell'anno, arriva al loro negozio un esponente della moschea di piazza Mercato a controllare che siano rispettate realmente le regole alimentari *halāl* all'interno del laboratorio di produzione dolciaria dei Lauri.

La famiglia Lauri ha avviato la produzione di pasticceria algerina e nordafricana già trent'anni fa, spinta dalla vicinanza con l'allora consolato algerino e dal contatto più ravvicinato con gli algerini che vi lavoravano o vi si recavano per esigenze diverse. La conversione della produzione è stata dettata dal cambiamento della geografia umana del quartiere. Per la famiglia Lauri i musulmani, vecchi e nuovi, sono una risorsa economica, ma interagendoci continuamente hanno stabilito con essi delle relazioni interpersonali, che non vanno oltre tuttavia il "buon vicinato".

Carla adatta un cibo tradizionalmente consumato durante la Pasqua napoletana, ai cui ingredienti sono attribuiti significati che rimandano al dio dei cristiani, il casatiello, alla precettistica *halāl*, sostituendo strutto, lardo e prodotti del maiale con il salamino di manzo *halāl* comprato alla salumeria *halāl* di piazza Garibaldi. Altri escludono il maiale dalla ricetta tradizionale del ragù della domenica. Nessuno abbandona completamente la tradizione culinaria napoletana perché è anche essa parte della loro *identità*, in una maniera stringente, corporea, ma deve sposarsi con le nuove esigenze alimentari dettate dalla conversione all'Islam. Frequentando più assiduamente negozi alimentari *halāl*, imparano a conoscere i prodotti alimentari delle gastronomie dei paesi di immigrazione di chi giunge a Napoli, così iniziano a mangiare anche cibi *altri*. Nonché a scoprire il valore simbolico attribuito ad alcuni alimenti come il dattero, che rientra nella tradizione islamica perché presente nella sunna del Profeta, e frutto con cui per tradizione si rompe il digiuno del *Ramadan*; Francesco, ricorda Pagano, si preparava sempre il latte con il dattero. Si scoprono delle nuove spezie che prima non si usavano ed erano anche disprezzate. Iniziano, anche attraverso il cibo, a solidarizzare con gli altri musulmani "stranieri".

Come già accennato, l'alimentazione *halāl* è un istituto totalizzante, attorno a cui ruota la vita della comunità musulmana, ne scandisce i tempi e i ritmi. In quanto *fatto sociale totale* sfugge però ad ogni determinismo. È un istituto vivo, dunque mutevole, in continuo divenire. L'immobilità, la rigidità è del cadavere, del morto, non del vivo³². E l'*identità* dei "tornati all'Islam" napoletani si trasforma includendo nelle pratiche e nelle rappresentazioni la precettistica *halāl*, con essa si nutre, cresce, vive, muta. Questa *identità* viene ridefinita e ricollocata nei contesti *locale e globale*, anche mettendo in atto delle strategie di resistenza attraverso quei cibi che negano e confermano allo stesso tempo l'*identità* di origine e si pone come ponte, anche per l'antropologo che la deve leggere e percepire, tra tradizione e modernità, passato e presente, locale e globale.

32 L. LOMBARDI SATRIANI, *Gigli come, Gigli perché? Trattati di uno scambio simbolico nell'universo festivo*, in K. Ballacchino, (a cura di), *La festa. Dinamiche socio-culturali e patrimonio immateriale*, Nola, Larcoel'arca, 2009, pp. 36-37.