

Vulca Fidolini

Religione e intimità. Un'analisi delle negoziazioni della norma religiosa attraverso lo studio dei vissuti intimi di giovani maschi musulmani

(doi: 10.1423/86360)

Rassegna Italiana di Sociologia (ISSN 0486-0349)

Fascicolo 1, gennaio-marzo 2017

Ente di afferenza:

Università di Padova (unipd)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Religione e intimità

Un'analisi delle negoziazioni della norma religiosa attraverso lo studio dei vissuti intimi di giovani maschi musulmani

di VULCA FIDOLINI

1. Introduzione

Se le ricerche sociologiche sulla sessualità hanno analizzato le difficoltà che si possono incontrare quando si tratta di interrogare l'intimità degli individui attraverso studi quantitativi o qualitativi (Barbagli *et al.* 2010; Bozon 1995; Cipolla 1998; Clair 2016; Ferrero Camoletto 2013; Toschi 2009), il tema della religione, e più precisamente della relazione tra norme religiose e sessualità, resta in questo senso una questione poco esplorata nella letteratura scientifica nazionale ed internazionale (King *et al.* 2017).

Ripartendo da questa constatazione, il presente testo si propone di analizzare come i processi di individualizzazione religiosa che caratterizzano le società contemporanee secolarizzate (Hervieu-Léger 1999) esprimano una pluralità di traiettorie di bricolage dei precetti religiosi. Per **bricolage intendiamo le strategie di decostruzione e ricostruzione personalizzata dei dettami religiosi da parte degli individui** (Tietze 2002). Senza pensare le dinamiche dell'individualizzazione delle identità religiose in una prospettiva di semplice singolarizzazione dei vissuti (Beck, Beck-Gernsheim 2002), cercheremo di mostrare come i suddetti temi si rivelino un campo di studio privilegiato per pensare le relazioni sociali che il soggetto attraversa e i mutamenti che le percorrono (*ibidem*). In tal senso, ci interesseremo in special modo alle relazioni tra partner di coppia (eterosessuali) e tra figli e genitori su scala intergenerazionale. Tali questioni ci permetteranno così di trattare alcuni aspetti metodologici che caratterizzano gli studi qualitativi sulla sessualità e la religione e, più precisamente, tra individui che si professano musulmani. Cercheremo allora di offrire taluni elementi di risposta alle seguenti domande: **come si esprime il**

potere delle norme religiose nelle esperienze intime degli intervistati? E, soprattutto, attraverso quali metodologie è possibile cogliere il potere di tali norme sui comportamenti – che si manifestano nella vita privata – degli intervistati?

Il presente articolo si basa su una parte di risultati di una ricerca qualitativa condotta con un vasto gruppo di giovani maschi musulmani, marocchini (poco meno di settanta in tutto), immigrati in Europa, in Italia (Toscana) e in Francia (Alsazia), di varie origini sociali e aventi tra i 20 e i 30 anni al momento dell'indagine. Realizzata tra il 2011 e il 2015, e fondata sull'osservazione etnografica e su interviste semidirettive, tale ricerca si proponeva di studiare – tra gli altri temi – l'impatto delle norme religiose sulle condotte sessuali dei maschi intervistati e, viceversa, di comprendere come le loro esperienze della sessualità contribuissero a ridefinire le maniere di dirsi musulmani. In tale ricerca il tema della sessualità è stato interpretato in senso lato, facendo riferimento non solo – e non tanto – alla pratica sessuale *stricto sensu*, ma anche alle differenti sfere di vita e interazioni del soggetto in cui i significati legati alla sessualità assumono un ruolo preponderante (Devereux 1980).

Una parte dei giovani intervistati è stata seguita dal ricercatore – un giovane europeo non musulmano – durante differenti attività (uscite con gli amici, serate in discoteca, partite di calcio, cene in famiglia e tra amici) con l'obiettivo di riuscire a passare il maggior tempo possibile con gli intervistati per costruire con loro un rapporto di fiducia e poter trattare poi, nel quadro di un colloquio formale e registrato, il tema del vissuto sessuale e della religione in maniera meno difficoltosa. Tale «accompagnamento qualitativo» intensivo ha permesso di restare in contatto con alcuni giovani intervistati (quindici in totale) sui social networks, per telefono, per mail. Grazie a tali contatti abbiamo potuto approfondire, a distanza di tempo, alcune questioni che non erano state discusse nelle interviste registrate o durante altre conversazioni informali: abbiamo così potuto osservare le evoluzioni delle biografie degli intervistati su una scala temporale più ampia. Inoltre, attraverso tali relazioni con un gruppo ridotto di giovani, abbiamo potuto osservare come i comportamenti degli uni e degli altri si modificassero – o meno – in assenza del ricercatore. Questo approccio di campo non permette certo di affermare che siano sempre stati raccolti racconti «reali» o che il ricercatore si possa considerare impermeabile al rischio

di cadere nella trappola della dissimulazione – da parte degli intervistati – di fatti accaduti. Ma in fondo, ciò non costituisce una delle preoccupazioni principali della prospettiva etnografica adottata: il fatto di poter partecipare a conversazioni nelle quali gli interlocutori raccontavano, esaminavano e esprimevano giudizi su azioni e condotte di altri intervistati diveniva uno strumento ulteriore nelle mani del ricercatore per leggere con nuovi occhi le testimonianze raccolte e i fatti osservati. In tal senso, studiare le biografie sessuali degli interlocutori da un punto di vista sociologico significa innanzitutto prendere in considerazione il fatto che nelle interviste sono soprattutto le rappresentazioni delle pratiche ad essere raccontate, e non necessariamente gli atti (tanto meno quelli veramente vissuti). Per dirlo diversamente, la sessualità – sociologicamente – è studiata per come viene raccontata e rappresentata dagli interlocutori, leggendone le implicazioni in funzione delle rappresentazioni che ciascuno – il ricercatore compreso – sviluppa (Bozon 1995).

Dopo aver presentato gli aspetti principali di un'indagine qualitativa sul ruolo della religione nella costruzione delle condotte sessuali di individui che si dichiarano musulmani, questo articolo presenterà due casi di studio per mettere in evidenza come la relazione tra religione e sessualità può esprimersi. La scelta di presentare le storie di due soli ragazzi, Hamid e Idriss, è dettata dal fatto che questi due intervistati fanno parte del gruppo di giovani con cui sono state svolte intense fasi etnografiche che hanno previsto l'accompagnamento qualitativo continuo in Italia e in Francia. Inoltre, a differenza degli altri intervistati che sono stati oggetto di tale approccio qualitativo intensivo, con Hamid e Idriss il ricercatore ha potuto addentrarsi con maggiore facilità nei loro spazi di vita pubblici e privati, potendo discutere direttamente non solo le loro traiettorie intime e di musulmani, ma anche il modo in cui intendevano la pratica della religione così come la percezione che il loro *entourage* (fidanzate, genitori, amici, ecc.) aveva del loro «essere e dirsi» musulmani. Tenteremo allora di analizzare i loro percorsi di bricolage e di individualizzazione, religiosi e sessuali, introducendo la nozione di «**arrangiamento normativo**» rispetto alla norma che vieta la relazione sessuale preconiugale. Tale nozione di *arrangiamento* ci è sembrata più adatta per descrivere come le forme del bricolage individuale costruiscano e ridefiniscano le interazioni sociali alle quali il soggetto partecipa, mostrando altresì come le traiettorie

d'espressione del potere della norma religiosa seguano percorsi plurali e complessi.

Un tale approccio qualitativo, tuttavia, permette limitate possibilità di generalizzazione dei risultati ottenuti. Malgrado ciò, Hamid e Idriss, offrono una immagine completa e complessa del campione di studio. Si tratta di due giovani che, nel definirsi musulmani, lo fanno introducendo particolari differenze tra l'esserlo «veramente», praticando – come sottolinea Idriss –, e l'esserlo «semplicemente per esser cresciuto in una famiglia musulmana e con una cultura musulmana» – come sostiene Hamid. Questi due punti di vista rappresentano i due tratti principali che abbiamo riconosciuto nella popolazione di studio, e caratterizzano – in un senso o nell'altro – l'identificazione in quanto musulmani degli intervistati incontrati, in Francia e in Italia.

Infine, la possibilità di riconoscere nei profili di Hamid e Idriss due casi di studio rappresentativi della popolazione che ha preso parte alla nostra ricerca in due Paesi europei diversi è dettata anche da un altro fattore. Il nostro studio si è concentrato su una sorta di élite della migrazione, e soprattutto su giovani scolarizzati, originari dei centri urbani del Marocco, arrivati in Italia e in Francia per motivi di formazione e per ricongiungimento familiare. In tal senso, coloro che al momento delle interviste sono studenti universitari – arrivati in Europa all'età di 17-20 anni – possono essere definiti in situazione di «mobilità» piuttosto che di vera e propria migrazione: il loro soggiorno all'estero è spesso già definito nell'arco temporale dei soli anni della formazione, senza prevedere un prolungamento successivo. Anche i giovani intervistati che sono arrivati in Europa per seguire le loro famiglie possono essere considerati una sorta di fascia privilegiata della migrazione. Questi ultimi, in effetti, arrivati all'estero generalmente con qualche anno di anticipo rispetto agli studenti universitari – intorno ai 15-16 anni – hanno spesso terminato nel Paese di accoglienza il percorso di studi superiori iniziato in patria. Per intenderci, non fanno parte del campione d'intervista i giovani partiti – talvolta clandestinamente – dal Marocco per cercare lavoro in Europa, che non hanno raggiunto almeno un grado di scolarizzazione corrispondente al livello secondario superiore. Se questa scelta tende in parte ad omogeneizzare il campione di studio e le traiettorie biografiche degli intervistati, allo stesso tempo permette di lavorare in due Paesi dalla storia migratoria fortemente differente su un gruppo

circoscritto di giovani immigrati¹ analizzando le evoluzioni *locali* delle loro esperienze. Ciò conduce a poter affermare che, benché lo studio presentato non possa essere letto come rappresentativo della condizione di tutti i giovani marocchini immigrati in Francia e in Italia, o dei comportamenti sessuali di tutti i giovani musulmani in Europa, le analisi sviluppate in seno al corpus etnografico costruito garantiscono una rilevante generalizzabilità dei risultati ottenuti.

2. *Sessualità, matrimonio e dettami religiosi. Pensare il rapporto tra norme e vissuti*

Il riferimento alla proibizione del rapporto sessuale preconiugale e la distinzione tra una sessualità lecita matrimoniale e un'altra, opposta, illecita fuori dal matrimonio, hanno spesso caratterizzato i racconti degli intervistati. Durante l'indagine etnografica, tali racconti sono stati oggetto di un lungo lavoro di decostruzione. Così, le osservazioni e le interviste condotte hanno mostrato che i precetti islamici erano per gli intervistati l'aspetto più visibile e manifesto di un insieme ben più vasto di scenari di socializzazione, di esperienze biografiche, di forme multiple di rapporto col sé e con gli altri (Fidolini 2016).

Come sottolinea Émile Durkheim, lo studio del sacro permette di interrogare la costruzione delle norme che reggono le condotte individuali e collettive. In tal senso, il sacro si rivela essere prima di tutto una proiezione trascendente del potere che i legami sociali esercitano sugli individui (Durkheim 1968). I precetti che costituiscono la morale religiosa sarebbero dunque capaci di orientare, giudicare, classificare, sia le azioni degli individui che le loro maniere di pensare. Questa normatività del sacro si afferma come forza sociale, che discende e trascende – allo stesso tempo – l'ordine collettivo costruito da individui e individualità in relazione tra loro. Ora, il nostro obiettivo in questo testo non è certo quello di riconoscere, come fa Durkheim, gli elementi che definiscono tale potere normativo della religione

¹ L'obiettivo dello studio era proprio quello di concentrare l'attenzione sugli *immigrati*, e non sulle seconde (finanche terze) generazioni per capire come le logiche della socializzazione primaria vissuta nel Paese di origine possano essere rinegoziate all'estero nella socializzazione secondaria (cfr. Fidolini, 2016).

e del sacro come fatto sociale. Più modestamente cercheremo semmai di comprendere come, tra i giovani musulmani intervistati, il rapporto con la religione costruisce i comportamenti degli individui nel quadro di un insieme di relazioni sociali. Ci interesseremo dunque al rapporto tra precetti musulmani e condotte adottate dai giovani intervistati, cercando di mettere in evidenza sia le rotture che le continuità che emergono da tale confronto tra norme e vissuti.

Prima di analizzare la suddetta questione, però, ci sembra importante anche precisare un aspetto metodologico fondamentale della ricerca. Durante l'indagine, si è rivelato difficile stabilire una definizione univoca di «musulmano», in quanto giungere ad una tale definizione avrebbe altresì significato riuscire ad osservare e a misurare oggettivamente le differenti credenze, i diversi valori, le diverse pratiche religiose degli intervistati, riconducendoli ad uno standard comune di riferimento (Melliti 2010, 29-32). Si è dunque fatta la scelta di non cercare di riconoscere un profilo «ideale» di musulmano per osservare poi, per confronto, se la persona intervistata poteva ricoprirne i tratti o meno. Più semplicemente, abbiamo incluso nella popolazione di studio i giovani che si sono detti loro stessi musulmani (un solo giovane si è detto musulmano sciita). In tal senso, prendendo ispirazione dall'analisi weberiana, abbiamo cercato di interpretare il manifestarsi dei fenomeni religiosi tra gli intervistati, e il significato che questi ultimi attribuiscono alle loro credenze, attraverso una prospettiva comprensiva (Weber 2003). Secondo tale lettura, infatti, la causa delle credenze degli individui può essere ricercata innanzitutto nel senso che tali credenze hanno per l'individuo stesso, secondo i significati che egli conferisce loro. Tra gli intervistati troviamo dunque anche giovani che non identificano l'essere musulmani in termini esclusivamente religiosi o legati alla pratica della religione. Questa prospettiva ha permesso di adottare uno sguardo più flessibile sui racconti dei giovani incontrati, e questo in due contesti di studio – l'Italia e la Francia – in cui le rappresentazioni sociali dominanti che definiscono i musulmani sono differenti: in Italia (e, per quello che abbiamo potuto osservare, in Toscana, regione in cui abbiamo svolto la ricerca empirica), l'islam² non è identificato attraverso una popolazione immigrata

² Con la parola islam (in minuscolo) facciamo riferimento alla religione e più precisamente alla dottrina religiosa musulmana composta dalle sue fonti principali: il

specifica (Allievi 2003; Maddanu 2013); mentre in Francia (e in Alsazia, più precisamente) si è potuto osservare che l'equazione tra magrebino e musulmano era spesso dominante (Césari 1998), sia tra i giovani intervistati che tra i membri della popolazione autoctona.

2.1. Il valore dell'illecito preconiugale nell'islam

Storicamente, l'islam definisce la dimensione del piacere sessuale proibito attraverso il termine *zinâ*, che designa la penetrazione vaginale illecita (Lagrange 2007, 135) o, secondo una definizione più giuridica, una relazione che si realizza «per mezzo degli organi genitali di un essere umano e sulle quali un musulmano [un uomo (nota del traduttore)] non ha diritti di marito» (Benkheira 1997, 284, traduzione dell'autore). Il quadro normativo è molto chiaro: la sessualità si iscrive nella configurazione di una relazione allo stesso tempo complementare e asimmetrica tra uomo e donna, interdetta al di fuori del matrimonio.

Come spiega Abdelwahab Bouhdiba (1975), l'islam interpreta il significato di *zinâ* come l'antitesi del valore del *nikâh*, dimensione lecita dell'unione coniugale in cui il piacere sessuale non solo è ammesso ma rappresenta anche una componente decisiva per sostenere la relazione tra marito e moglie, e che, soprattutto, è capace di amplificare un ordine cosmico divino (*ibidem*). *Nikâh* e *zinâ* costituirebbero dunque una coppia di opposti in quanto la fornicazione non potrebbe esistere se non al di fuori del matrimonio tra uomo e donna³. Il matrimonio, definito attraverso le regole dell'ordine eteronormativo, è quindi inteso in quanto coito trascendente (*ibidem*) poiché il suo valore sociale non è ridotto al semplice rapporto sessuale ma tradurrebbe un atto capace di concretizzare l'ordine esistente e di donare alla sessualità un significato nuovo e religioso (*ibidem*). L'ordine eteronormativo dell'unione coniugale tra uomo e donna è la condizione primordiale che permette alla sessualità di farsi atto divino.

Corano – il libro sacro dell'islam – e la Sunna – la tradizione degli insegnamenti orali e pratici tramandati del Profeta Mohammed. Il termine Islam (in maiuscolo) indicherà invece la cultura e la civilizzazione delle società attraversate, secondo sfumature diverse e con gradi variabili di intensità, dalla religione musulmana (Lagrange 2007, 11).

³ Si vedano i versetti 29, 30 e 31 della Sura 70 del Corano.

Tuttavia, è importante precisare che la costruzione dei significati di peccato e di proibizione sessuale fuori dall'unione coniugale (*zinâ*) – secondo i precetti della dottrina religiosa musulmana, appena presentati – si basa su numerose interpretazioni dei testi coranici effettuate dai dottori in giurisprudenza islamica (Bousquet 1966, 56). Si tratta quindi di una elaborazione dell'etica musulmana che attraversa la storia e le interpretazioni dei sapienti. Sono queste interpretazioni che hanno costruito il discorso musulmano sulla sessualità, e ciò per mezzo delle loro «interazioni con i testi fondatori dell'islam» (Lagrange 2007, 11, traduzione dell'autore), il Corano e la tradizione profetica (Sunna). In questo modo, se si riconosce da una parte l'islam in quanto religione rivelata, le interpretazioni che sono state fatte di questa tradizione rivelata possono essere situate su un livello differente d'analisi che contribuisce a de-essenzializzarne la valenza originaria (De Poli 2007). Infatti, a loro volta, le pratiche sociali che si rivendicano di tali interpretazioni del discorso musulmano sulla sessualità introducono un ulteriore livello di produzione delle norme. Questa spirale di rinegoziazioni del messaggio religioso – che non si traduce necessariamente in travisamento del messaggio stesso – trasforma le norme in condotte individuali e collettive, che possono variare secondo i luoghi e il tempo in cui si manifestano, e che implicano, in ogni caso, un rapporto specifico con le interpretazioni dei testi fondatori della religione. Così, l'islam, in quanto religione, diventa Islam, e cioè il risultato di un insieme di processi di civilizzazione che attraversano differenti ambiti (la letteratura, i saperi medicali, ecc.) e che si iscrivono nella storia dei popoli segnati dalla tradizione islamica (e non solo), intrecciandosi con altre forme di trasformazione sociale, culturale e religiosa. Per riprendere la bella formula usata da Frédéric Lagrange, l'Islam si rivela essere «la storia degli arrangiamenti della storia con l'islam, che è lui stesso un insieme complesso di norme evolutive» (Lagrange 2007, 11, traduzione dell'autore).

Dal punto di vista del presente articolo, ciò che risulta interessante è proprio mostrare come, nei racconti dei vissuti intimi degli intervistati, il riferimento alla tradizione religiosa rivelata sia ricostruito nelle interazioni. Si tratta dunque di interessarsi ad una delle molteplici forme di arrangiamento della storia con l'islam. In tale contesto l'islam sarà altresì interpretato non tanto in quanto riferimento che ha forza regolatrice sulle condotte

individuali quanto piuttosto in qualità di strumento discorsivo (Gross 2005) di cui i soggetti si dotano per vivere e raccontare le loro biografie sessuali.

3. Relazioni preconiugali, controllo familiare e arrangiamenti normativi

Le interviste realizzate hanno messo in evidenza che il tema del matrimonio – in quanto dimensione lecita e legittima per la sessualità – occupa un ruolo centrale per la costruzione e il racconto delle biografie dei giovani intervistati. Ma tali interviste mostrano anche che il riferimento normativo all'unione coniugale non riguarda tanto – o almeno non solo – l'aspetto religioso. Lo sguardo che i genitori esercitano sulle condotte sessuali dei figli, per esempio, sembra rivelarsi un aspetto decisivo. La necessità di accomodare i propri comportamenti con le attese dei membri delle loro famiglie, conduce gli intervistati ad elaborare differenti strategie d'arrangiamento per far coesistere le loro rappresentazioni dell'esperienza sessuale preconiugale con le interpretazioni che di tale questione offrono i genitori.

3.1. Tra sguardo dei genitori e ricomposizione dei significati dell'illecito

Hamid, ventiquattro anni, è studente universitario in ingegneria a Firenze. Arrivato in Italia all'età di quindici anni attraverso un ricongiungimento familiare, questo giovane ha raggiunto – con sua madre, le sue sorelle e suo fratello – suo padre partito per la Toscana in cerca di un lavoro. Originario di una famiglia di ceto modesto, cresciuto a Kelaâ des Sraghna, Hamid ha potuto approfittare degli sforzi fatti dai genitori migranti per potersi integrare rapidamente in Italia. Suo padre aveva trovato presto un lavoro in una piccola impresa di pulizie della provincia fiorentina e sua madre – dopo il ricongiungimento familiare – aveva cominciato a lavorare part-time come badante. Poco a poco, i genitori erano riusciti a costruire una stabilità finanziaria per la loro famiglia, permettendo a Hamid – e agli altri figli – di continuare gli studi al liceo e fino all'università. Inoltre, Hamid, che abitava ancora con i genitori, lavorava come cameriere in un ristorante del centro di Firenze: ciò gli permetteva di disporre

di alcuni risparmi con cui riusciva anche a partecipare, per una minima parte, alle spese familiari.

La scuola è stata fondamentale nel percorso di integrazione di Hamid. Durante gli anni del liceo – che questo giovane aveva integrato in Italia dopo un anno dal suo arrivo – Hamid aveva potuto apprendere la lingua italiana e aveva potuto legare con numerosi compagni e compagne della scuola. Con un piccolo gruppo di amici e amiche italiani, poi, Hamid aveva passato tutti i suoi anni di formazione fino all'ottenimento del suo diploma scientifico. Nel corso di numerose conversazioni, Hamid aveva più volte ricordato che soltanto dopo il primo anno di università aveva ricominciato a uscire con dei ragazzi marocchini – gli studenti e le studentesse della Facoltà di ingegneria di Firenze con cui condivideva i corsi universitari, arrivati in Italia per i loro studi superiori –, e che grazie a loro aveva potuto «riscoprire» la cultura araba e marocchina. In effetti Hamid, in coppia da cinque anni con una ragazza fiorentina – Vanessa, ventidue anni – aveva passato tutta l'adolescenza con i suoi amici italiani. Era uno dei pochi giovani marocchini incontrati in Toscana che riusciva a far coabitare i due orizzonti di vita: il Paese di origine e il contesto migratorio. Andava spesso a lezione con i compagni fiorentini e mangiava poi alla mensa universitaria con gli amici marocchini; passava serate con questi ultimi in giro per la città e poi, in altre occasioni, usciva con i suoi amici di Firenze. Tuttavia, nel corso delle osservazioni etnografiche realizzate, non è stato mai possibile incontrare questi due gruppi di amici assieme. Solo la fidanzata, Vanessa, aveva legato con le ragazze marocchine del gruppo di Hamid. Tra queste ragazze, Vanessa aveva conosciuto la sorella di Hamid, studentessa anche lei, alla facoltà di biologia. Tutti, all'interno di questo gruppo di studenti, sapevano che Vanessa era la compagna di Hamid, ma quando la sorella del giovane era presente la loro relazione rimaneva nascosta. Come si è potuto osservare in diverse occasioni, Vanessa e Hamid non lasciavano mai trasparire i loro sentimenti né si lasciavano andare a comportamenti che manifestassero la loro unione – come accadeva peraltro quando la sorella di Hamid era assente. Mai un bacio, mai una carezza, mai mano nella mano. Se per Hamid questa attitudine era considerata «normale» in quanto si trattava, dal suo punto di vista, di una questione di rispetto nei confronti di un membro della propria famiglia, per Vanessa il suo comportamento era considerato «da ipocrita» – come lei

stessa aveva potuto sottolineare nel corso di una conversazione con il ricercatore.

La volontà di nascondere i loro rapporto proveniva da Hamid ed era dettata soprattutto dal timore che questo giovane aveva che i suoi genitori venissero a sapere della sua relazione con Vanessa, giovane ragazza non musulmana. In realtà, come Hamid sottolineava, sua sorella e sua madre sapevano benissimo che i due erano una coppia ma, nonostante ciò, Hamid continuava a nascondere questa situazione ai loro occhi per paura che il padre rimproverasse alla madre e alla sorella di aver contribuito a mantenerla segreta. In ultima analisi le paure di Hamid sembravano concentrate esclusivamente sulla figura del padre.

Hamid sapeva che egli si augurava per lui un matrimonio con una ragazza musulmana e marocchina. Tuttavia, questo giovane non aveva mai parlato con lui della questione, in modo esplicito; neanche suo padre si era mai lasciato scappare una parola al riguardo. I non-detti tra padre e figlio, e il contributo degli altri membri della famiglia di questo giovane alla conferma di tale scenario di reciproco disconoscimento volontario dei comportamenti altrui, avevano costruito un equilibrio nelle relazioni familiari. Un episodio raccontato da Hamid nel corso di un'intervista registrata disegna perfettamente la complessità dello scenario che si era venuto a creare:

Mia madre, gliel'ho praticamente detto che sto con lei, mio fratello, le mie sorelle lo sanno, ma mio padre... non lo sa. O, meglio, fa finta di non saperlo. Una volta – in pratica io vado spesso alla moschea in centro, lui va soprattutto a quella vicino a casa nostra – insomma una volta torna a casa e mi dice, scena tipica delle famiglie marocchine [...], lui parla alla terza persona: «Oggi sono andato alla moschea in centro e ho sentito dire che te e tuo fratello, che ci fate in giro in centro voi? [...]». Ecco in pratica aveva sentito parlare me e mio fratello di Vanessa, ma non me l'ha detto! Ha fatto finta di non aver sentito perché è come se avesse vergogna come me, capisci? E quindi l'intermediario diventa mia madre, e infatti è lei che mi ha detto: «Ah, lo sai, tuo padre è andato alla moschea in centro e qualcuno gli ha detto che te e tuo fratello eravate con delle ragazze italiane in giro, non va bene, non va bene», bla bla bla [...]. Non vuole che stia con una ragazza italiana, lui segue la religione, capisci, prima di sposarsi ha seguito la religione, sa che una relazione prima di sposarsi vuol dire fare sesso senza matrimonio, non sopporta questa cosa, non vuole che stia con una ragazza senza essere sposato, e poi italiana, non musulmana, lui sa tutti i problemi che ci possono essere, con le famiglie, eccetera, con un figlio, eccetera.

Tuttavia, il rapporto con Vanessa nel contesto preconiugale è una questione che crea problemi anche a Hamid. Non si tratta soltanto di un aspetto che sottolinea il divario tra le rappresentazioni della sessualità lecita e illecita in generazioni differenti e all'interno di una stessa famiglia: la religione è rivendicata come un riferimento importante anche da Hamid stesso, indipendentemente dal controllo del padre. Il giovane intervistato sottolinea così che, da qualche tempo, ha cominciato a interrogarsi più approfonditamente sulla sua condotta sessuale e sul valore dei precetti religiosi trasgrediti:

Ogni volta che lo fai [un rapporto sessuale] ti senti colpevole. È come quando ti masturbi, onestamente, è lo stesso peccato. Mi ricordo che al liceo, lo facevo e poi mi sentivo in colpa. Hai voglia, e quando hai voglia lo fai, e non ci pensi. È dopo che ti senti colpevole. Con il sesso è la stessa cosa. Si dice che quando un uomo si eccita perde il controllo del suo cervello, la razionalità. Come si dice?: «I ragazzi ragionano con il loro pisello». È vero! Prima me ne fregavo, ma ora, ora penso a queste cose, penso a rispettare la religione, il mio sentirmi musulmano, le cinque preghiere. Non andare in moschea, fare sesso, non va bene, so che sono cose che mi allontanano dai giusti comportamenti del buon musulmano, e onestamente quando faccio queste cose, con la mia ragazza alla fine, non mi sento tanto bene dopo, eppure non ci dovrebbe essere niente di male.

Nel racconto di Hamid la sessualità maschile è biologizzata (Ferrero Camoletto, Bertone 2009; Ferrero Camoletto 2014) e rinviata alla sua «natura idraulica» (Weeks 1985): un bisogno irrefrenabile che annienterebbe la razionalità dell'uomo. Facendo il legame con un'altra pratica considerata come immorale, la masturbazione, questo giovane introduce la questione della colpevolezza sentita per la trasgressione dei dettami religiosi e spiega le sue strategie di bricolage con la proibizione del rapporto sessuale preconiugale. Hamid rivela così il percorso per il quale è riuscito a costruire uno scenario sessuale (Gagnon, Simon 1973) di coppia (per lui) legittimo:

Hamid: Ti racconto questa cosa, è molto personale, ho fatto...ho fatto una cosa una volta... eravamo sul letto con lei [Vanessa] e si scherzava e tutto, si gioca no, un po' così. Poi a un certo punto dico: «Ascolta, il matrimonio non è che un contratto tra due persone alla fine, no? Quindi, la mia volontà e la tua insieme». Allora ho preso un foglio e abbiamo firmato questo foglio, tutti e due, come per dire «Ok, ora l'ho sposata»...

Intervistatore: Ah sì?

H.: Sì, era per scherzare però, diciamo...

I.: Certo, è chiaro, ma anche se questo foglio non ha valore ufficiale, per te ha comunque un valore?

H.: Beh, un senso ce l'ha sì. Cioè, lo so che non c'è nessun valore in quel foglio, ma io con lei, io sto con lei da anni, non l'ho mai tradita [...]. Questo foglio so che non ha valore giuridico né altro, ma mi rassicura, mi dà delle sicurezze, un po', mi fa sentire più leggero, come se potessi prendere le cose più tranquillamente, è importante per me. Lei non è una ragazza come le altre per me, ci tengo tanto a lei e quando gli ho proposto di firmare questo foglio lei era contenta, per lei era un sogno [...], ce l'ha lei a casa nel cassetto di camera sua.

I.: Ma dimmi un po' scusa, se posso chiedertelo, che ci avete scritto nel foglio: nel senso, qualche formula particolare di matrimonio?

H.: Ma niente, è stato tutto abbastanza improvvisato, c'è scritto tipo: «Io sottoscritto Hamid, io sottoscritta Vanessa, prometto...» una roba così. Ma la verità, lo abbiamo fatto col sorriso, gli ho buttato lì la cosa, ma non credevo neanche di arrivare a firmarlo quel foglio. Si scherzava e tutto, ma in ogni caso mentre stavo scrivendo in pratica mi son reso conto che questo alla fine è il matrimonio della religione tradizionale, come si faceva in Marocco una volta, il valore di quel foglio per me esiste⁴. E per lei pure credo, almeno spero. Anche se per lei il discorso della religione non ha tanto senso visto che non è musulmana [...]. Se per esempio penso di tradirla so che c'è il foglio che mi ricorda che devo fare le cose per bene, perché se questo foglio serve per farmi essere al cento per cento con lei, cioè di considerare che è come se facessi sesso con mia moglie, allora quel foglio mi deve servire anche per non fare cazzate con altre, per essere fedele, e per non sentirmi colpevole agli occhi di Dio.

È proprio attribuendo un valore speciale a questo foglio firmato con la compagna che Hamid cerca di legittimare la dimensione della sua relazione proibita e la colpevolezza avvertita per la trasgressione del precetto islamico preconjugale. Questo fa sì che Hamid rivendichi anche un coinvolgimento maggiore nel suo rapporto con Vanessa, sottolineando la responsabilizzazione alla quale il foglio stesso lo richiama per non cedere ad eventuali tentazioni di tradirla. Tale impegno non si limita alla presa di coscienza soggettiva delle responsabilità che tale «foglio» porta con sé, ma mette in risalto anche la valenza contrattuale e intersoggettiva – nei confronti della «consorte», dei suoi genitori, e dei genitori stessi del contrattante – che caratterizza il significato tradizionale di tale unione (Naâmane-Guessous 1996). In tal senso il percorso di giustificazione del rapporto sessuale

⁴ Hamid si riferisce qui al significato del «matrimonio consuetudinario» (*coutumier*), tradizionale, nell'islam – oggi regolamentato e interdetto dalla riforma della Moudawana in Marocco – che non prevedeva la registrazione ufficiale dell'atto ma che si sanciva con una professione di fede, davanti a testimoni, da parte dei due sposi (Dialmy 2000, 204).

prima del matrimonio si appoggia sugli stessi riferimenti normativi, religiosi (il valore attribuito alla relazione lecita nel quadro dell'unione coniugale), che i suoi comportamenti trasgrediscono e che avvicinano Hamid allo scenario del rapporto di coppia che – peraltro – il padre si augura per lui, legittimo e formale.

3.2. Le relazioni tra generazioni attraverso l'arrangiamento normativo

La distinzione tra lecito e illecito afferma il suo potere normativo e la sua capacità di produrre l'azione di un dispositivo che controlla le condotte individuali e che permette ai soggetti – che tale dispositivo governa – di posizionarsi, ognuno nel suo ruolo, in un quadro complesso di dipendenze reciproche (Foucault 1997). In tal senso, si osserva che il padre di Hamid stesso – così come la sorella e la madre di questo giovane – dipende dal potere del dispositivo che definisce il racconto e le azioni del figlio: tutti gli attori in gioco contribuiscono insieme a farne non solo un vero strumento per l'interpretazione degli scenari della relazioni di coppia, ma anche per gestire le loro condotte e le logiche del rapporto tra genitori e figli.

È esattamente su questo piano che la proibizione religiosa della sessualità preconiugale si rivela non tanto una regola, fissa, rigida, atemporale, immutabile, quanto piuttosto la manifestazione sociale della normatività attribuita alla religione, mutevole, la cui messa in atto varia in funzione del contesto e dei comportamenti dei soggetti che partecipano a sostenerne il senso e il valore. Il precetto religioso, in effetti, non impedisce a Hamid la realizzazione della sua sessualità preconiugale: al contrario, la sostiene, attraverso le modalità della sua interpretazione. Il caso del «foglio» firmato da Hamid e Vanessa ne è un esempio lampante. È proprio l'impatto normativo della norma religiosa che, infine, contribuisce a produrre la sessualità e i suoi copioni (Gagnon, Simon 1973).

Inoltre Hamid racconta che il padre l'aveva sentito parlare di Vanessa col fratello e che, durante tale occasione, aveva anche probabilmente capito dell'esistenza della loro relazione, parlandone infine con la madre, sapendo che quest'ultima ne avrebbe poi informato il figlio. Il padre sembra voler far passare dei messaggi al figlio in maniera indiretta, e tale strategia pare essere tutt'altro che improvvisata. Come sottolinea Hamid

nel corso della stessa intervista, ciò che conta è che suo padre non lo veda direttamente con i suoi occhi con Vanessa. È così che, per esempio – e per citare un altro episodio riportato da questo giovane – quando il padre di Hamid ha voglia di uscire e fare una passeggiata nei dintorni di casa, informa tutti che sta per farlo in modo da far capire a Hamid che se volesse uscire con la sua compagna o incontrarsi con quest'ultima vicino casa, sarebbe opportuno lo facesse lontano dal loro quartiere. Il padre sembra sapere benissimo che i due hanno l'abitudine di incontrarsi nel parcheggio dietro l'abitazione di Hamid per poi dirigersi in centro città, e il suo messaggio permette al figlio di attivare la propria strategia di difesa proponendo a Vanessa di attenderlo in automobile poco più lontano. L'organizzazione volontaria del disconoscimento reciproco delle azioni dell'altro permette di tenere in equilibrio il rapporto tra genitori e figli, secondo le sue gerarchie.

Queste strategie di arrangiamento sono mantenute anche quando le azioni degli attori in gioco devono confrontarsi con la copresenza in uno stesso spazio. Una volta, la sorella di Hamid aveva organizzato una cena in un ristorante fiorentino per festeggiare il suo compleanno. Il ricercatore era stato invitato a partecipare alla cena per gustare i dolci marocchini preparati dalla madre di Hamid. Per la cena, la sorella di questo giovane aveva invitato anche la compagna del fratello, Vanessa, che risultava essere la sola ragazza italiana presente. Come consuetudine, la giovane coppia si era ben preoccupata di non lasciar trasparire niente della loro relazioni agli occhi dei familiari di lui, presenti alla serata. Come poté spiegarci Hamid una volta finita la cena, suo padre aveva molto probabilmente capito che Vanessa non era semplicemente un'amica della figlia, soprattutto perché, anche in altre occasioni – durante altri compleanni o cene ai quali i genitori di Hamid avevano partecipato – Vanessa era sempre la sola ragazza italiana presente. La logica del non-detto era ancora una volta confermata: ciò che risultava importante era che il padre non vedesse la coppia insieme con i propri occhi. Tutto questo perché la rivelazione evidente della loro unione avrebbe obbligato il padre di Hamid a modificare il suo comportamento e a non potersi più «arrangiare» con il dispositivo di controllo che lui stesso aveva costruito, dal quale si ritrovava dipendente, e che continuava ad orientare le sue azioni e quelle del figlio nel non manifestare apertamente la trasgressione dell'interdetto

preconiugale. Così, sia Hamid che suo padre, entrambi coscienti dei comportamenti l'uno dell'altro, contribuivano a riprodurre questo arrangiamento con la norma che trova le sue origini nella religione, sostenendo l'azione di un dispositivo di controllo capace di collocare ogni membro della famiglia in un ruolo preciso e funzionale alle circostanze vissute. In tale contesto l'autorità del padre è mantenuta, e la subordinazione del figlio a tale autorità pure. L'interazione offre ai due protagonisti una strategia d'azione da seguire per salvare ognuno la faccia – e proteggere anche la faccia dell'altro, direbbe Erving Goffman (1971) – rispettando i ruoli che l'interazione assegna ai suoi protagonisti.

Le logiche che sostengono lo svolgimento della scena descritta ci riportano con la mente ad un episodio raccontato da Bronislaw Malinowski nel suo saggio *Crimini e costumi nelle società selvagge* (1962): il suicidio del giovane trobriandese che si uccide dopo aver violato la regola esogamica. Come spiega l'antropologo polacco, è solo quando l'atto proibito del giovane diventa pubblico che quest'ultimo decide di suicidarsi. Anche se la violazione della regola esogamica era già conosciuta e socialmente condannata dalla comunità trobriandese, è soltanto attraverso la manifestazione di un evidente atto di vendetta da parte di un altro uomo della comunità – innamorato della giovane donna protagonista dell'atto illecito – che lo scandalo divampa. L'accusa d'incesto lanciata dall'amante frustrato di fronte alla comunità rompe l'equilibrio che reggeva il disconoscimento volontario della condotta dei due giovani protagonisti dell'atto proibito, su cui il resto della comunità continuava ad «arrangiarsi». Come osserva Malinowski, l'opinione pubblica, quando ebbe conoscenza del crimine, non si sentì affatto oltraggiata né dette prova di reazione alcuna: essa si mise in azione solo quando l'annuncio del crimine divenne di dominio pubblico, non più tacito, rivelato dalle accuse e dagli insulti lanciati dall'amante frustrato verso il colpevole.

Per tornare al nostro caso, il padre di Hamid è cosciente del fatto che l'esperienza che il figlio può fare di una relazione di coppia è differente da quello che può aver fatto lui. Hamid ha lasciato la sua cittadina, Kelaâ des Sraghna, durante l'adolescenza ed è stato socializzato ad altri modelli di relazione di coppia e ad altri significati della sessualità. Suo padre non solo ha lasciato il Marocco ad un'età più adulta, ma è anche cresciuto in un centro urbano del contesto rurale marocchino – come Kelaâ des Sraghna – trent'anni prima. Allo stesso modo, Hamid è cosciente

del fatto che suo padre può immaginare che le sue abitudini siano diverse. Tuttavia, per suo figlio preferirebbe una sorta di ritorno alle tradizioni con un matrimonio con una ragazza musulmana e marocchina. Tale scenario appare però anacronistico per il vissuto di Hamid, nonché difficilmente realizzabile. I due sono costretti a coabitare con i loro diversi percorsi biografici cercando di farli coesistere in seno ad uno stesso spazio familiare. Questo equilibrio risulta possibile per mezzo del loro arrangiamento con un ideale normativo di religione e con le relazioni che tale ideale costituisce, seppur marcando, innegabilmente, la differenza tra generazioni.

Come possiamo osservare, l'arrangiamento del potere normativo dell'interdetto religioso non costruisce semplicemente delle strategie individuali di bricolage – tramite cui il soggetto riesce a giustificare la sua condotta trasgredendo la regola – ma produce anche nuove cornici di interazione (Ouardani 2005). Il tema della proibizione sessuale preconiugale è inghiottito nelle trame delle relazioni intrafamiliari e intergenerazionali. In tale contesto, il dettame religioso perde la sua funzione coercitiva per diventare semmai uno spazio normativo che costruisce le azioni dei soggetti. È così che si traduce in dispositivo, e che diviene un potere costitutivo delle relazioni che l'interdetto stesso tesse. È così che il suo potere circola e funziona in quanto questo non è mai localizzato in un luogo specifico (Foucault 1997), non è mai nelle mani di un solo soggetto, ma si esercita all'interno di una rete di controllo in cui gli individui circolano, subendone ed agendone l'impatto normativo (*ibidem*). Le tecniche dell'arrangiamento seguono un principio semplice: gli attori continuano a fare ciò che non dovrebbero fare – in funzione dei precetti che definiscono una norma di riferimento, in questo caso quella della proibizione della relazione di coppia fuori dal matrimonio – pur continuando a legittimare il potere della norma che loro stessi trasgrediscono (Ouardani 2005). Per Hamid, l'illecito sessuale preconiugale diventa il riferimento per identificare un modello di condotta – non rispettato – di cui i genitori riaffermano la bontà e la necessità di rispettarne i termini. La cornice normativa alla quale Hamid si appella non è tanto quella della religione e del peccato quando piuttosto quella dell'insieme di regole di condotta che i membri della sua famiglia affermano e sostengono, in riferimento ai precetti religiosi (Naâmane-Guessous 1996, 49-50). L'arrangiamento normativo, così, non si rivela un mero

aggiramento della norma religiosa ma uno dei meccanismi stessi attraverso i quali essa si manifesta e riafferma la sua forza, nei rapporti familiari.

4. Il valore del matrimonio per legittimare l'illecito. I «rituali di convenienza»

Il potere del dispositivo che costruisce l'opposizione tra sessualità lecita e illecita definisce i contorni di due temporalità sessuali – preconiugale da una parte, coniugale dall'altra – (Fidolini 2015a) che disegnano una gerarchia dei significati attribuiti alle esperienze intime. Come abbiamo visto, questo dispositivo produce differenti modalità di arrangiamento normativo che si configurano attraverso le disposizioni spaziali del controllo parentale, partecipando a ripensare il valore del matrimonio in quanto rito immutabile e rivestendolo di nuovi significati. Tuttavia, anche quando i genitori esercitano il loro controllo dal Marocco, e dunque a distanza – senza poter contare sulla presenza fisica di prossimità come nel caso di Hamid – l'influenza che il loro sguardo ha sulle traiettorie d'arrangiamento con la norma dei giovani intervistati si rivela evidente. Il caso di Idriss, che ci apprestiamo a introdurre, permetterà di osservare questa specifica dinamica e offrirà un ulteriore esempio di come il potere della norma religiosa non si situi «né qui né là» (Foucault 1997), ma come esso si metta in funzione in quanto dispositivo di controllo che agisce all'interno di una complessa rete di rapporti in cui ogni soggetto che ne fa parte si configura in quanto unità imprescindibile del dispositivo stesso.

Idriss (trent'anni, Strasburgo) è un giovane ragazzo originario di Casablanca, impiegato pubblico e titolare di un master in economia conseguito in Francia. Arrivato in Alsazia all'età di vent'anni, è in coppia con una ragazza francese da otto anni, e con lei convive ormai da sei. Per non contraddire la volontà dei propri genitori, Idriss, con l'accordo della compagna, ha deciso un giorno di andare in Marocco con la sua metà, organizzare una festa di matrimonio, e realizzare il desiderio dei suoi genitori di vederlo sposato con la ragazza. Tale unione non ha alcun valore ufficiale, né in Marocco, né in Francia, in quanto nessun atto notarile ha suggellato la cerimonia. Tuttavia, contrariamente alla lettura che di tale rito in famiglia hanno dato altri

intervistati – come Mohamed, per esempio, incontrato a Pistoia, ventisette anni, che si considera realmente sposato con la sua compagna italiana in seguito a tale celebrazione in Marocco –, per Idriss questa unione resta una semplice cerimonia capace solo di «accontentare» le esigenze dei genitori. Nel corso della sua intervista, egli racconta⁵:

È necessario per mettere tutti d'accordo [...]. Si tratta di una celebrazione per salvare le apparenze, tutto qua. Beh, lo sai, c'è il lato pudico delle cose che deve essere rispettato: te l'ho detto, si fanno le cose ma non si mostrano, tutto resta segreto, e quindi le apparenze devono essere preservate. E poi loro [i genitori] sono di un'altra generazione, che è confrontata ad un'altra generazione come la nostra, è quindi è un po' la transizione.

Idriss, che tiene particolarmente a sottolineare il suo statuto di individuo cresciuto in una «cultura musulmana» ma che non si considera un «vero musulmano» – in quanto, secondo lui, per esserlo non basta autodefinirsi tali ma bensì comportarsi anche come musulmani –, spiega che all'origine della sua scelta si situerebbe il desiderio di soddisfare le attese dei membri della sua famiglia di origine. Questi consideravano il matrimonio come una tappa fondamentale che avrebbe permesso a Idriss di divenire veramente autonomo nella sua vita privata. Ormai indipendente da un punto di vista economico – Idriss è un giovane realizzato nel proprio lavoro che gli assicura un buon salario e una stabilità finanziaria –, il mancato riconoscimento della sua unione di coppia con la compagna attraverso il momento «visibile» del matrimonio in Marocco condiviso con la famiglia, gli impediva di potersi considerare completamente autonomo nella sua vita di coppia. In effetti, prima della celebrazione in Marocco i genitori di Idriss erano al corrente della sua convivenza con la compagna, ma non accettavano di buon grado tale unione. I genitori gli avevano più volte manifestato il loro disagio nell'essere testimoni indiretti di una relazione illecita, consumata fuori dall'unico contesto ammesso dalla religione: il matrimonio. L'effettiva indipendenza di cui Idriss disponeva e che non lo faceva più sentire figlio ma adulto, non era sufficiente per i suoi genitori per considerarlo ormai maturo e autonomo per vivere la sua vita privata, e sessuale, secondo le sue esigenze. Per essere totalmente autonomo era necessario che la sua unione fosse confermata agli occhi dei

⁵ Le interviste realizzate in Francia sono state svolte in francese.

genitori rispettando la tradizione del rito in famiglia in Marocco. Una interessante distinzione tra valore religioso del matrimonio e tradizione familiare si delinea nel suo racconto:

Idriss: Alla fine ho deciso e abbiamo fatto solo una piccola festa in famiglia. Lo sai il matrimonio in Marocco, l'istituzione del matrimonio, lato religioso, non ha molto significato. La cosa che veramente conta è la tradizione, la festa, la celebrazione. In pratica i miei avevano bisogno di timbrare il cartellino, io no, io non ne avevo bisogno. È per loro che l'ho fatto, per loro.

Intervistatore: Ma l'aspetto religioso è stato totalmente assente? Voglio dire, per esempio, la lettura della Fâtiha⁶?

I.: Sì sì, come no, è importante questo, lo abbiamo fatto, ma quello che conta, ti ripeto, è la tradizione, la festa. Il marito portato sul carro nuziale, la moglie che si fa l'henné, il corteo, è tutta tradizione [...]. In termini di tradizione siamo sposati, non c'è nulla di ufficiale a livello giuridico eh, ma per tutti siamo sposati! L'ho fatto per questo, per soddisfare la famiglia, per esaudire un loro desiderio, per fargli piacere. Ed io ci ho guadagnato anche eh, così loro sono tranquilli, e io anche sono tranquillo, non mi fanno domande. È una festa!

I significati religiosi e le pratiche della tradizione familiare si mescolano. Il valore della cerimonia tradizionale del matrimonio musulmano che veniva celebrato attraverso riti privati quando ancora, nelle società islamiche, non esistevano registri ufficiali delle unioni (Naâmane-Guessous, Guessous 2005), viene recuperato e, sotto nuove forme, si trasmette nel presente. In tale cornice la tradizione si rivela in quanto «costume» – vale a dire il tratto variabile della tradizione (Hobsbawm 1983, 2) – che si mette in opera attraverso le relazioni familiari e che reinventa una nuova continuità con il passato, dal quale appunto trae origine e legittimazione. Attraverso l'arrangiamento normativo, due generazioni differenti, che rivestono il valore del rito del matrimonio di significati e attese diverse, sembrano trovare un terreno d'intesa. Da un lato, i genitori di Idriss esaudiscono il loro desiderio di vedere il figlio sposato e soddisfano il loro bisogno di legittimare il quadro illecito della relazione con la sua compagna francese seguendo i crismi della tradizione. Dall'altro lato, Idriss accontenta i genitori e si affranca dal loro controllo per non doversi ritrovare ancora a giustificare il suo rapporto con lei, la sua intimità, le scelte della sua vita privata, e il senso della sua convivenza.

⁶ La Sura che apre il Corano e che inaugura la celebrazione del matrimonio.

Il valore del matrimonio diventa quindi lo strumento per la costruzione di quello che Jean-Noël Ferrié (2004) ha brillantemente definito – in un suo studio sulle interazioni tra individui appartenenti a generazioni diverse, musulmani e marocchini – «rituale di convenienza». Il rito del matrimonio si traduce in convenzione che permette l'organizzazione delle condotte degli attori in gioco all'interno di uno stesso campo d'azione. Come sottolinea Nicolas Dodier (1993), la convenzione definisce un appiglio che regola le cornici dell'interazione. Tale appiglio «si costruisce attraverso un lavoro antecedente l'interazione stessa, quando, tra le persone o tra le persone e il loro ambiente di vita, si preparano le condizioni preliminari per un orientamento comune e – tacitamente o esplicitamente – condiviso» (*ibidem*, 66, traduzione dell'autore). È proprio su questo piano che religione e tradizione – intendendo la seconda in quanto rappresentazione che gli intervistati hanno di un insieme di condotte e pratiche considerate come abituali, ripetute e divenute convenzionali (Hobsbawm 1983) – si incontrano e si iscrivono in un ordine normativo delle relazioni e delle interazioni.

Nel caso di Idriss, quest'ordine è prodotto tramite il valore che diversi soggetti attribuiscono, secondo punti di vista differenti, al matrimonio e alla distinzione tra quello che è considerato un prima e un dopo l'unione coniugale: più precisamente, tra la relazione di coppia e sessuale prima e dopo il matrimonio. In definitiva, la festa di matrimonio in presenza dei membri della famiglia di Idriss non ha avuto altro ruolo che rendere manifestamente riconosciuta la convivenza di questo giovane in Europa, senza che la coppia sia effettivamente sposata attraverso un atto ufficiale. E, in effetti, l'obiettivo della festa di matrimonio organizzata in Marocco sembra non essere affatto quello di regolare l'unione della coppia in Europa, ma semmai di accomodare le «convenienze degli altri» in Marocco (Ferrié 2004, 204 traduzione dell'autore). Poco importa se, poi, Idriss abbia reso l'unione valida giuridicamente attraverso un vero matrimonio in Francia. Rendere pubblica in Marocco questa unione significava, come sottolinea Idriss, «preservare l'immagine della propria famiglia» nel Paese d'origine, nella città d'origine, agli occhi dei conoscenti della famiglia del giovane (parenti, amici, vicini) e permettere ai suoi genitori di mostrare pubblicamente che il figlio – sebbene in Francia, con una compagna francese e non musulmana – è in coppia in un quadro legittimo di relazione «coniugale», grazie

al quale ha potuto diventare autonomo scegliendo liberamente le modalità per vivere la sua relazione.

In tale quadro appare anche importante notare che, sia nel caso di Idriss che di Hamid, le dinamiche intergenerazionali si intrecciano con le logiche dell'identificazione di genere maschili. Il conflitto tra generazioni sembra trovare risoluzione proprio grazie all'espressione di differenti forme di bricolage e individualizzazione religiosi che permettono, piuttosto che una rottura tra generazioni, il definirsi di continue strategie di negoziazione e dialogo (Frisina 2007) in cui gli attori in gioco mettono in mostra una particolare «creatività culturale» (Saint-Blancat 2004, 238). Tale creatività sembra partecipare alla definizione delle maschilità degli intervistati. I casi di Idriss e Hamid, infatti, mettono in evidenza un aspetto particolare delle contraddizioni proprie alla fase di transizione verso l'età adulta attraversata da questi giovani (Fidolini 2016). Si osserva che il valore attribuito al matrimonio in quanto cornice capace di legittimare il ruolo maschile (Dialmy 2009) fa sì che la realizzazione della maschilità si leghi primariamente alla costruzione del proprio nucleo coniugale attraverso la religione, che diviene, così, uno spazio in cui affermarsi in quanto adulto e vero «uomo musulmano» (Fedele 2013, 14) agli occhi degli altri, i genitori in particolar modo. Nei casi di studio analizzati, per legittimare il loro statuto di maschi adulti e autonomi, Hamid e Idriss sembrano aver bisogno di assecondare il desiderio dei genitori di unione coniugale con le loro compagne. La mancanza di tale riconoscimento, al contrario, complica la realizzazione delle loro maschilità, percepite dai giovani stessi in disaccordo con quelle che sono le attese dei membri delle famiglie di origine e finanche degli *entourages* delle suddette famiglie. Le relazioni con l'altro sesso si confrontano allora con le incoerenze di una transizione verso l'età adulta prolungata: una fase di vita caratterizzata dalle instabilità che, pur offrendo a questi giovani la possibilità di sperimentare liberamente la loro sessualità prima del matrimonio e di rinegoziare il valore del matrimonio stesso, li priva al contempo degli strumenti per legittimare i loro modelli di maschilità di riferimento, come quello dell'uomo capace di costruire autonomamente il suo spazio privato in cui vivere in maniera coerente le sue esperienze intime e la sua identità religiosa.

5. Osservazioni conclusive

Come si è potuto notare attraverso l'analisi dei casi empirici presentati in questo testo, l'idea normativa di religione si configura in quanto elemento flessibile, elaborato dai giovani in funzione delle situazioni, attraverso la quale essi costruiscono e ricostruiscono il loro vissuto. Abbiamo così potuto vedere come la reinterpretazione del dettame religioso finisce per costruire le forme plurali di una religiosità basata sul bricolage della norma e sulla produzione di nuove linee di credenza (Hervieu-Léger 1999) che si accomodano con le esigenze dell'individuo e dei rapporti di cui è protagonista. La norma religiosa si traduce in strumento dell'individualizzazione del vissuto intimo, possibile proprio grazie alla dipendenza del soggetto dal potere normativo che egli attribuisce alla religione. Ciò mette in evidenza che quando ci si appresta ad analizzare le forme contemporanee dell'individualizzazione della vita intima e le forme del bricolage degli interdetti religiosi, non è necessario osservare una dinamica di progressiva autonomizzazione ed emancipazione del soggetto dalle sue appartenenze (Bourqia 2000). Al contrario, i casi di studio passati in rassegna mostrano che le norme d'azione ispirate dai dettami religiosi sono l'oggetto di una riappropriazione da parte degli intervistati e diventano gli strumenti di cui essi si dotano per disporre, nominare, descrivere gli scenari sociali vissuti, rifiutati o desiderati. Tale dinamica rivela altresì come i contemporanei processi di secolarizzazione vadano spesso di pari passo con la riaffermazione dell'idea normativa della religione stessa (*ibidem*), dove il credente che forgia le sue pratiche e la sua legge individuale diventa l'autorità suprema cui ispirarsi per dirsi e comportarsi in quanto credente (Roy 2002, 79).

Tuttavia, leggendo l'azione dell'interdetto sessuale preconiugale in quanto dispositivo che assoggetta l'individuo offrendogli, allo stesso tempo, nuovi margini di manovra, abbiamo visto come il potere di questo interdetto non si limiti a definire le azioni di un solo soggetto secondo una lettura singolarizzante dell'individualizzazione (Fidolini 2015b). La sua forza normativa agisce su una rete di rapporti e organizza le condotte di numerosi attori messi in relazione tra loro proprio in ragione della dipendenza – reciproca – dalla norma religiosa e più precisamente dall'idea normativa che attribuiscono alla religione. Così, specialmente in seno alle dinamiche intrafamiliari, l'interdetto religioso alla

sessualità fuori dal matrimonio si configura in quanto appiglio per la costruzione dei ruoli che gli attori «devono» giocare su scene differenti, per arrangiarsi con le attese, lo sguardo e le azioni degli altri. Tale approccio, permette infine di leggere la definizione delle condotte sessuali e del rapporto con la religione insieme alla produzione di un ordine di genere specifico. La cornice eteronormativa del matrimonio, e dunque il modello dell'unione complementare tra uomo e donna veicolata dalla tradizione religiosa, così come l'affermazione di un modello di maschilità egemone patriarcale (Fedele 2013), confermano il potere dominante esercitato da un modello duale del genere (Woodhead 2012). Tale ordine non agisce soltanto sulle traiettorie d'azione della componente femminile – le ragazze dei giovani intervistati, infatti sembrano avere un ruolo passivo nelle scelte dei partner in termini di vita di coppia⁷ – ma anche sulle scelte e le condotte dei giovani intervistati essi stessi, obbligati – in un certo senso – a scendere a patti con il potere dell'ordine patriarcale e con la gerarchia dei rapporti familiari che tale modello relazionale impone.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allievi, S. (2003) *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del Paese*, Torino, Einaudi.
- Barbagli, M., Dalla Zuanna, G., Garelli, F., a cura di (2010) *La sessualità degli italiani*, Bologna, Il Mulino.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002) *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Londra, SAGE.

⁷ Uno studio focalizzato sulla costruzione delle femminità delle ragazze dei giovani marocchini intervistati – che, in ragione degli obbiettivi diversi della nostra ricerca, restano poco esplorate in questo testo – potrebbe offrire ulteriori elementi di discussione per avere un quadro ancora più esaustivo di tale dinamica. Durante le differenti fasi della ricerca, alcune interviste (registrate e non) sono state realizzate con ragazze marocchine immigrate e con ragazze non marocchine in coppia con un uomo marocchino in Francia e in Italia. Tuttavia, non si è trattato di interviste che miravano a ricostruire i loro vissuti. In ragione anche di difficoltà metodologiche legate alla conduzione di interviste con ragazze da parte di un intervistatore uomo (Fouquet 2014), l'obiettivo di tali colloqui è stato soprattutto quello di discutere con le intervistate i racconti fatti dai giovani marocchini: tali interviste hanno permesso di rendere più critico lo sguardo del ricercatore nei confronti del materiale empirico raccolto, e ciò indipendentemente dal fatto che le intervistate avessero confermato o smentito i racconti maschili.

- Benkheira, M.H. (1997) *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, Parigi, PUF.
- Bouhdiba, A. (1975) *La sexualité en Islam*, Parigi, PUF.
- Bourqia, R. (2000) *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, EDDIF.
- Bousquet, G.H. (1966) *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Parigi, Maisonneuve et Larose (ed. or. 1953).
- Bozon, M. (1995) *Observer l'inobservable: la description et l'analyse de l'activité sexuelle*, in N. Bajos, M. Bozon, A. Giami, V. Doré, Y. Souteyrand, a cura di, *Sexualité et sida. Recherches en sciences sociales*, Parigi, Agence nationale de la recherche sur le sida (ANRS), pp. 39-56.
- Césari, J. (1998) *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'Islam et la France*, Parigi, Complexe.
- Cipolla, C., a cura di (1998), *Sul letto di Procuste. Un'introduzione alla sociologia della sessualità*, Milano, Franco Angeli.
- Clair, I. (2016) *La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique*, in «Revue française de sociologie», 57, 1, pp. 45-70.
- De Poli, B. (2007) *I musulmani del terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo Islamico*, Roma, Carocci.
- Devereux, G. (1980) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Parigi, Flammarion.
- Dialmy, A. (2000) *Jeunesse, sida et Islam au Maroc*, Casablanca, EDDIF.
- Dialmy, A. (2009) *Vers une nouvelle Masculinité au Maroc*, Dakar, CODESRIA.
- Dodier, N. (1993) *Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique*, in «Réseaux», 11, 62, pp. 63-85.
- Durkheim, É. (1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Parigi, PUF (ed. or. 1912).
- Fedele, V. (2013) *La mascolinità islamica diasporica e la riformulazione dell'Islam europeo: approcci teorici e prospettive interpretative*, in «Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas», 39, 13, pp. 1-18.
- Ferrero Camoletto, R. (2013) *Ridere e parlare di sesso: una costruzione plurale delle mascolinità eterosessuali*, «Salute e Società», 12, 2, pp. 59-76.
- Ferrero Camoletto, R. (2014) *Fare sesso, fare genere? Un'analisi dei copioni sessuali dei giovani uomini al primo rapporto sessuale*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», LV, 4, pp. 705-34.
- Ferrero Camoletto, R., Bertone, C. (2009) *Like a sex machine? La naturalizzazione della sessualità maschile*, in E. Ruspini, a cura di, *Uomini e corpi. Una riflessione sui rivestimenti della mascolinità*, Milano, Franco Angeli, pp. 133-50.
- Ferrié, J.N. (2004) *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, Parigi, Karthala.
- Fidolini, V. (2015a) *Idéaux de masculinité et sexualité interdite. Expériences sexuelles au moment de la transition vers l'âge adulte*, in «Agora – Débats/Jeunesses», 69, 1, pp. 23-35.
- Fidolini, V. (2015b) *Studiare l'individuo per leggere la società. La prospettiva dell'individualizzazione*, in «Studi di Sociologia», 53, 1, pp. 45-63.
- Fidolini, V. (2016) *Costruzioni della mascolinità nella transizione all'età adulta. Modelli egemoni e scripts sessuali tra i giovani marocchini in Italia e in Francia*, in «Polis», 30, 1, pp. 87-122.

- Foucault, M. (1997) *Cours du 7 janvier 1976*, in *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. 1976, Parigi, Gallimard-Seuil, pp. 21-36.
- Fouquet, T. (2014) *Penser au-delà du 'terrain sexuel' à Dakar: éléments d'une épistémologie située*, in «Questions de recherche», 44, pp. 1-20.
- Frisina, A. (2007) *Giovani musulmani d'Italia*, Roma, Carocci.
- Gagnon, J.H., Simon, W. (1973) *Sexual Conduct*, Chicago, Aldine.
- Goffman, E. (1971) *Il rituale dell'interazione*, Bologna, Il Mulino.
- Gross, N. (2005) *The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered*, in «Sociological Theory», 3, 3, pp. 286-311.
- Hervieu-Léger, D. (1999) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Parigi, Flammarion.
- Hobsbawm, E. (1983) *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
- King, A., Santos, A.C., Crowhurst, I., a cura di (2017) *Sexualities Research: Critical Interjections, Diverse Methodologies and Practical Applications*, Londra, Routledge.
- Lagrange, F. (2007) *Islam d'interdits, Islam de jouissances. La recherche face aux représentations courantes de la sexualité dans les cultures musulmanes*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Paris Sorbonne/Paris IV.
- Maddanu, S. (2013) *Musulmans européens en mouvement. Pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musulmans italiens*, Parigi, Halfa.
- Malinowski, B. (1962) *Crimini e costumi nelle società selvagge*, in *Una teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1926).
- Melliti, I. (2010) *L'analyse sociologique du croire. Quelques réflexions autour de l'Islam actuel*, in B. Türkmen, a cura di, *Laïcités et religiosités: intégration ou exclusion?*, Parigi, L'Harmattan, pp. 27-46.
- Naâmane-Guessous, S. (1996) *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, EDDIF.
- Naâmane-Guessous, S., Guessous, C. (2005) *Grossesses de la honte. Enquête raisonnée sur les filles mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec.
- Ouardani, M. (2005) *L'arrangement normatif: ou comment arranger et s'arranger avec les 'anciennes' et les 'nouvelles' manières d'être ensemble en Tunisie aujourd'hui*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Marc Bloch – Strasbourg II.
- Roy, O. (2002) *L'Islam mondialisé*, Parigi, Seuil.
- Saint-Blancat, C. (2004) *La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, in «Social Compass», 51, 2, pp. 235-47.
- Tietze, N. (2002) *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Parigi, L'Harmattan.
- Toschi, L. (2009) *Sociologia e sessualità. Modelli relazionali giovanili e ricerca empirica*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Weber, M. (2003) *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi (ed. or. 1922).
- Weeks, J. (1985) *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*, London, Routledge & Kegan Paul.

Woodhead, L. (2012) *Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion*, in «Travail, genre et société», 27, 1, pp. 33-54.

[Articolo accettato il 24 ottobre 2016]

Religion and Intimacy. An Analysis of Religious Norms through a Study on Young Muslim Men's Intimate Lives

What methodological tools the researcher needs to carry out a study on religion and intimate lives? How does religion shape intimate lives? By analysing some results of a sociological qualitative research led between 2011 and 2015 in Italy and France with a group of young Moroccan and Muslim men who have migrated to Europe, this article try to give an answer to these questions. Moving away from a theoretical perspective which thinks about religious and sexual individualizations strategies as a singularized approach on the individual status, we will analyse how religious and sexual bricolages are privileged points of view to think social relationships and interactions. We will focus our attention on couple relationships and intergenerational relationships. The article will discuss the cases of two young men, Hamid and Idriss, to show how religious and sexual individualization paths produce normative arrangements with Muslim precepts through which different kind of social relationships are built, organised and negotiated. Our ethnographic approach will show that religion and sexuality reveal their normative impact on individual conducts through becoming dispositifs of power which produce a plurality of social interactions.

Keywords: Islam, norms, sexuality, intimate life, qualitative methods.

Per corrispondenza: Vulca Fidolini, Laboratoire CNRS Dynamiques Européennes, Université di Strasburgo, UMR 7367, MISHA, 5 allée du Général Rouvillois, CS 50008, 67083 Strasbourg Cedex. E-mail: fidolini@live.com.

