

## I gruppi sciiti in Italia

### La nascita e le evoluzioni

Minoo Mirshahvalad

Questa breve rassegna storica della presenza sciita in Italia fa parte di un ampio studio sociologico svolto in 13 città italiane tra il 2016 e il 2019, nell'ambito del quale 89 persone (tra cui 32 donne), incontrate nei luoghi di culto o di ritrovo dei gruppi sciiti, sono state intervistate. A fianco delle interviste, si è avvalsa dell'osservazione partecipante per l'etnografia. Il presente testo si limita a rispondere a due aspetti tra loro interconnessi di una domanda: quando e perché gli sciiti sono venuti in Italia e si sono raggruppati? Per rispondere a tale domanda, considereremo innanzitutto i primi contatti della penisola con gli sciiti, i motivi della formazione e della moltiplicazione dei conglomerati sciiti, e alla fine dedicheremo spazio ai gruppi studenteschi iraniani che hanno avuto un ruolo fondamentale nelle prime fasi dell'attivismo sciita in Italia. Preme chiarire che per 'sciiti', dal periodo moderno in avanti, intendiamo esclusivamente coloro che si identificano con il ramo maggioritario dello sciismo, ovvero i duodecimani.

### 1. Il profilo storico e geografico della popolazione sciita

L'Europa conobbe lo sciismo per la prima volta non tramite i duodecimani ma grazie agli zayditi e ismailiti. Mentre al-Andalus vide il regno degli Hummudidi, la Sicilia aprì le porte ai vassalli dei Fatimidi che dominarono l'isola più grande del Mediterraneo dal 984 al 1053 (Daftari, 1990; Zare', 2013). Questi vassalli, che facevano capo alla dinastia dei Banu Kalb, introdussero le peculiarità sciite - sia liturgiche sia quelle appartenenti alla sfera del diritto e della teologia - in Sicilia. Lo sciismo duodecimano invece trova collegamenti con quest'isola grazie al suo dodicesimo Imam. La credenza popolare e alcuni *aḥadīṭ* collocano nei pressi della Sicilia il luogo di nascita della madre

dell'Imam nascosto. Inoltre, il termine *Şiqilliyah* (forma araba per Sicilia) viene ripetuto negli *aḥadīṭ* che descrivono la parusia di questo Imam (Zare', 2013).

Per quanto riguarda la prima presenza moderna dei duodecimani nella penisola, è più appropriato fare riferimento ai persiani. Innanzitutto perché in quasi tutti i paesi che oggi ospitano una percentuale considerevole di sciiti (Iraq, Libano, Pakistan, Afghanistan), l'esistenza di un ente politico indipendente non risale a prima del XVIII secolo. In secondo luogo perché nessuno di questi paesi è mai stato tanto religiosamente omogeneo quanto la Persia post-safavide. Pertanto, è più sicuro prendere i persiani come i primi duodecimani che hanno stretto rapporti commerciali e diplomatici con gli Stati italiani. La nascita di uno Stato sciita in Persia per mano dei Safavidi fu salutato con ottimismo dagli Stati della penisola poiché gli italiani consideravano il nuovo Stato come una sorta di papato asiatico capace di offrire loro una alleanza contro gli Ottomani (Casari, 2012).

Le prime tracce di persiani nella penisola nell'era moderna risalgono al XVII secolo quando essi vi giunsero allo scopo di seguire studi artistici (Casari 2012 a /2007). Nel XIX secolo l'Italia sviluppò alcune relazioni mercantili con la Persia, che favorirono una presenza dei persiani relativamente significativa sul territorio del nascente Stato italiano (Casari 2012 b/2007). Questo nucleo iniziale, pur limitato, di persone, che all'epoca (nel 900) erano afferenti all'Accademia Navale di Livorno e al Conservatorio di Santa Cecilia di Roma (Vartanian, 2013) crebbe considerevolmente nel 900 dopo il colpo di Stato che avvenne in Iran nel 1953 (Vartanian, 2013). Successivamente, un accordo culturale concluso nel 1958 favorì la presenza in Italia di studenti iraniani, aumentando il numero di borse di studio loro conferite. Un decennio prima della Rivoluzione iraniana, gli studenti residenti in Italia - sebbene in misura molto minore rispetto a quanto accadeva in Francia, in Gran Bretagna e in Germania - formarono gruppi di opposizione contro la monarchia dello scià (Casari, 2012). Più tardi agli iraniani si unirono studenti libanesi e iracheni, oltre a molti che erano fuggiti da conflitti e guerre. Grazie al loro approccio moderato alla religione, al loro elevato livello di istruzione e alla riuscita integrazione in Italia, la presenza di questi studenti non era molto visibile (Allievi, 2003; Saint-Blancat, 1989). Dopo la Rivoluzione di Khomeyni del 1979, a metà degli anni Ottanta l'ambasciata della Repubblica Islamica d'Iran presso la Santa Sede divenne un punto di riferimento per gli sciiti in Italia. Sebbene Roma, Firenze, Perugia, Venezia e Torino fossero le principali destinazioni degli studenti, alcuni di loro arrivavano nelle città del sud, ma dopo aver terminato l'università si trasferivano al nord in cerca di opportunità di lavoro. In effetti, la distribuzione delle organizzazioni sciite seguiva lo stesso modello di altre comunità islamiche, presentando una maggior concentrazione delle associazioni nella parte settentrionale della penisola. Il numero e la consistenza delle recenti organizzazioni sciite continua a mutare; alcune svaniscono a causa dell'emigrazione dei loro organizzatori in altre città italiane o all'estero, mentre altre iniziano le loro attività in risposta alle esigenze dei cittadini di fede sciita. Per esempio, quasi un decennio fa è sorta un'importante associazione sciita a Napoli chiamata Ahl l-Bayt che oggi, a causa del trasferimento dei suoi membri, non ha più una sede fisica nella città<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Questa associazione ha continuato la propria vita in modo virtuale grazie al bollettino telematico che il suo fondatore, Luigi Ammar De Martino, inviava alla lista degli iscritti. Tuttavia, mentre scrivo questo testo mi giunge la notizia del decesso di De Martino, che in Italia era stato un attivista in difesa delle posizioni dell'Ayatollah Khamenei. Oltre all'amministrazione dell'associazione sopramenzionata, egli svolse anche attività di proselitismo.

Oggi, oltre allo studio, tra i fattori che spingono gli sciiti a lasciare i loro paesi d'origine vi sono le guerre, i conflitti civili, le crisi economiche, le persecuzioni religiose e i regimi totalitari. Scelgono di emigrare in Italia per vari motivi. Per gli studenti, le borse di studio garantite dalle università italiane hanno un'importanza vitale. Alcuni studenti, in particolare quelli che vengono a frequentare i corsi di medicina, optano per questo paese perché gli esami di ammissione italiani sono considerati più facili di quelli dei loro paesi. I richiedenti asilo scelgono l'Italia a seguito del rifiuto delle loro domande da parte dei paesi scandinavi o di altri paesi economicamente più ricchi, ma anche perché considerano gli italiani più umili e disponibili (Taddei, 2010). L'altra categoria di sciiti attualmente presenti nella penisola è composta da persone in cerca di lavoro, le quali risiedono nelle città e sono vicine alle catene di familiari e conoscenti. La presunta religiosità degli italiani, le somiglianze tra il cattolicesimo e lo sciismo, il buon clima e il modo relativamente più semplice di ottenere il visto italiano sono altri motivi annoverati dagli intervistati per la loro scelta.

Al momento, gli sciiti d'Italia sono di origine pachistana, iraniana, afghana e libanese. Gli iracheni, gli azeri, e i bengalesi, nonché gli sciiti di origine africana, latino-americana e italiana, compongono una percentuale relativamente bassa di questa popolazione. Esistono anche convertiti italiani che, sebbene siano militanti e godano di una buona visibilità pubblica, sono ancora una minoranza nella popolazione sciita italiana (Vanzan, 2004, 2007). In Italia gli sciiti provenienti dal Golfo Persico, dalla Turchia, dalla Siria e dall'India, presenti in altri paesi europei, non sono stati osservati<sup>2</sup>. Come il numero complessivo dei musulmani, anche l'attuale numero degli sciiti in Italia è difficile da stabilire perché il censimento dell'appartenenza religiosa non è consentito dalla legge italiana. Tuttavia, alcune fonti (probabilmente in base alla popolazione sciita mondiale), stimano la percentuale degli sciiti intorno ai 1,5% dei musulmani in Italia (*Il puro Islam*, 2012; Re, 2011). Pertanto, se il numero di musulmani in Italia è di circa 2,5 milioni (Ciocca, 2019), gli sciiti dovrebbero essere circa 37.500 persone. È importante tener presente che si tratta solo di stime e che non ci dicono molto, per definizione, sugli atteggiamenti e comportamenti religiosi dei soggetti in questione.

Per avere un'idea, seppur grossolana, della composizione nazionale di questa popolazione, dobbiamo tuttavia basarci proprio su stime approssimative. Sulla base dei dati dell'ISTAT, il primo gennaio 2019 erano residenti in Italia 122.308 pachistani, 12.520 iraniani, 11.352 afgani e 4.004 libanesi. Se applichiamo le stime disponibili della popolazione sciita in questi quattro paesi al numero di migranti, possiamo immaginare circa 18,340 pachistani (15%), 11,260 iraniani (90%), 2,270 libanesi (45%) e 2,270 afgani (20 %) sciiti in Italia. Tra questi quattro paesi, il Pakistan ha stipulato accordi con l'Italia riguardo all'assunzione di lavoratori nell'ambito dei decreti sui flussi di ingresso da paesi extracomunitari (Giacomello et al. 2018). Ad eccezione degli afgani, che sono più concentrati nel Lazio, gli altri sciiti preferiscono come destinazione la Lombardia. In tutte le quattro nazionalità considerate, la componente maschile è più numerosa<sup>3</sup>. La più alta differenza sessuale è osservabile tra gli afgani (90% uomini) tra i pachistani (70% uomini) e tra i libanesi (64% uomini), mentre gli iraniani presentano un maggior equilibrio (51% uomini). La differenza nella percentuale di genere è legata ai motivi che hanno causato la migrazione e ai tratti culturali.

---

<sup>2</sup> Vedi gli sciiti in Norvegia (Bøe e Ingvald, 2017). A Berlino vi sono due moschee sciite di origine turco-azera con quattro generazioni dei fedeli e diverse iniziative che vengono offerti in turco, azero, tedesco e persiano (Böttcher, 2007).

<sup>3</sup> In Italia, tra gli immigrati di origine asiatica e africana, vi è una netta predominanza di maschi (Di Sciullo 2019, p. 117).

Dato l'accordo anzidetto tra Pakistan e Italia, i pachistani vengono in Italia principalmente per le opportunità di lavoro, mentre la popolazione iraniana è prevalentemente composta da studenti: molte studentesse iraniane vengono in Italia non accompagnate da parenti maschi. La migrazione femminile pachistana invece avviene per lo più attraverso il ricongiungimento familiare, perché sembra che in Pakistan alle donne sia consentita la migrazione solo in compagnia di un parente maschio (Nanni, 2012). Gli sciiti afgani, principalmente di etnia hazara fortemente discriminata in patria, vengono in Italia come richiedenti asilo. Il difficile itinerario che i profughi dovrebbero seguire per raggiungere l'Europa, oltre alle loro pessime condizioni di vita nei campi profughi, spiegano perché la migrazione afgana sia prevalentemente maschile<sup>4</sup>.

## 2. La formazione delle organizzazioni

In Italia i gruppi sciiti sono molto più recenti, meno organizzati e meno numerosi dei loro equivalenti in altri paesi europei. Per esempio, solo a Berlino vi sono almeno dieci associazioni sciite (Böttcher, 2007). Il più importante tra gli edifici di culto sciiti in Europa, ovvero la moschea Imam Ali ad Amburgo, è stato costruito nel 1953 dai seguaci dell'Ayatollah Brūgerdi e nel 1966 è stato affiancato da un centro islamico (Böttcher, 2007). In Gran Bretagna vi sono prestigiose organizzazioni che dagli anni Sessanta ospitano le cerimonie sciite (Scharbrodt, 2018). Diversamente da Germania (Langer e Weineck, 2017) e Norvegia (Bøe e Flaskerud 2017), dove abbiamo la presenza attiva della terza generazione degli sciiti, in Italia, ad eccezione dell'Associazione Al-Asr di Carpi – composta da pachistani – la seconda generazione ha ancora un ruolo periferico nelle organizzazioni. I figli degli iraniani, dei libanesi e degli iracheni sono componenti assenti della vita comunitaria. Pertanto, l'associazionismo è rimasto come un impegno quasi esclusivo della prima generazione poiché la seconda generazione vive ancora una fase di formazione e ha un basso impatto sui processi decisionali. Inoltre, come abbiamo detto, i convertiti, malgrado la loro vivacità politica, per il momento rappresentano solo una bassa percentuale di questa popolazione. Il risultato è che, similmente a quanto avviene in tutte le comunità islamiche in Italia, nonostante la sua presenza abbastanza consolidata nel tempo lo sciismo è ancora considerato una “religione degli stranieri”.

In Italia la nascita dei primi circoli sciiti avvenne agli inizi degli anni 80. La memoria degli intervistati su questo punto ha avuto poca chiarezza. Tuttavia, sembra che già alcuni anni prima della Rivoluzione iraniana ci siano stati gruppi di studenti e lavoratori iraniani a Milano e Genova che si sono organizzati nei momenti importanti del ricco calendario sciita. Presso gli sciiti la comunità si forma per il lutto, collegato in particolare alla tragica morte dell'Imam Ḥusayn (Hossey) a Kerbela nel 680, più che per la preghiera; ovvero per il rito più che per il dogma (Moussavi, 1998). Le preghiere giornaliere, le occasioni di convivialità, le feste gioiose e l'indottrinamento avvengono solo quando il dolore per le afflizioni della famiglia del Profeta ha già costretto gli individui ad aggregarsi tra chi percepisce il valore del momento nella stessa misura. Non è casuale che quasi tutti i gruppi sono nati nei primi due mesi dell'anno islamico, ovvero *Muḥarram* e *Ṣafar*, quando si commemora il martirio del nipote del Profeta. Il lutto per Ḥusayn ibn Ali ha un valore identitario molto profondo per gli sciiti, soprattutto nel contesto di immigrazione,

---

<sup>4</sup> Solo il 5% delle immigrate hanno raggiunto Italia tramite la procedura per la richiesta d'asilo (Cardinali 2019, p.122).

fino al punto che spesso anche uno studente iraniano che aveva progressivamente perso la fede in Dio partecipava comunque alle cerimonie di *Muḥarram*. Nonostante l'importanza di questa ricorrenza, non tutti i gruppi che si formano per commemorare la tragedia di Karbala sono permanenti. Coloro che hanno deciso di dare una forma organica alle loro organizzazioni hanno fatto appello ai pretesti che potevano far radunare i fedeli settimanalmente in modo da garantire la stabilità dei legami comunitari.

Nella fase iniziale, quando i numeri erano ancora trascurabili e le organizzazioni acefale e informali, ciò che incentivava la vita comunitaria tra gli sciiti provenienti dal Medio Oriente erano i raduni settimanali di *du 'a Tawasol* e *Kumeyl*<sup>5</sup>, normalmente tenuti nelle sere di martedì e giovedì e, tra i pachistani, il lutto continuo ed emotivamente molto coinvolgente per gli *ahl l-bayt* (lett. Gente del Casato del Profeta). In questo stadio era tipico radunarsi nella casa di qualcuno, affittare sale presso gli alberghi<sup>6</sup> o usare aule di scuole e centri interculturali. Questi gruppi organizzavano anche momenti ricreativi presso i campi estivi a Rimini tra il 1998 e il 2002. Tuttavia, quando più tardi i membri della famiglia si sono riuniti ai primi migranti maschi - che erano arrivati in precedenza per trovare lavoro e alloggio - le comunità sono cresciute e si sono stabilizzate. In questo modo, si è iniziato a pensare a delle soluzioni durature come per esempio prendere in affitto i luoghi di culto. L'arrivo dei membri della famiglia fu un impulso alla moltiplicazione dei centri sciiti perché lo spostamento dei componenti maschili tra le città italiane per raggiungere sale già esistenti dei loro correligionari, diventava difficile. La famiglia, infatti, porta con sé anche la necessità dell'educazione religiosa e culturale della prole che motiva gli adulti a organizzare localmente la formazione del gruppo e magari anche all'acquisto dei locali.

### 3. Distribuzione nel territorio, problemi e scissioni nelle comunità sciite italiane.

Oltre che l'aumento del numero dei fedeli, le dispute ideologiche sono un altro motivo che può provocare scissioni tra i gruppi sciiti in tempi recenti. Alcune controversie emergono intorno alla figura di Imam Ali e alla sua presunta essenza divina che a gran parte degli sciiti sembra inaccettabile. A volte i conflitti sorgono perché i *marāḡi*<sup>7</sup> hanno approcci diversi ad alcune questioni come *wilayat al-faqih*<sup>7</sup> e *marḡa 'iyyat*<sup>8</sup> o al rapporto con i sunniti. Sul versante dei rapporti interreligiosi, l'Ayatollah Khamenei, in quanto leader moderno e profondamente coinvolto nella politica, ha sempre cercato di mantenere buoni rapporti con i sunniti<sup>9</sup>. Pertanto, i suoi seguaci evitano gesti e dibattiti provocatori, almeno in pubblico. Il mancato raggiungimento di un

---

<sup>5</sup> Tawasol è il nome di varie suppliche presso gli sciiti ma in specifica vi è una supplica con questo nome menzionata nel libro *Bihar al-Anwar*. Si recita questa supplica i martedì sera. La supplica di Kumeyl è stata insegnata dall'Imam Ali al suo compagno Kumeyl ibn Ziyad e gli sciiti la recitano in specifico le sere di giovedì.

<sup>6</sup> Come ha affermato uno degli intervistati, dal 2003 gli sciiti avrebbero tenuto cerimonie di Ashura in un albergo a Rimini.

<sup>7</sup> La *wilayat al-faqih* (lett. è la tutela del giureconsulto) è la base teorica dell'attuale sistema politico iraniano. Esso è stato modificato dall'Ayatollah Khomeini e presentato durante il suo esilio a Najaf (Iraq) negli anni 1970. Questa dottrina implica che il giurista sciita è l'unico interprete autentico della legge divina e ha il compito di sovrintendere le decisioni di tutti e tre poteri legislativo, giudiziario e esecutivo.

<sup>8</sup> La *marḡa 'iyyat* è l'istituto che sancisce un rapporto di ubbidienza tra il fedele non specializzato nella materia del diritto islamico e una figura clericale che funge dal suo punto di riferimento per la prassi religiosa e quotidiana.

<sup>9</sup> Ayatollah Khamenei ha cercato in diverse maniere di evitare i conflitti settari in Iran. Per esempio ha nominato la settimana che scorre tra le due date di nascita del Profeta, secondo le versioni sciite e sunnite, la Settimana dell'Unità. Inoltre, il 30 settembre 2010 ha emanato un parere giuridico secondo il quale maledire i compagni e le mogli del Profeta è proibito. Per una versione inglese della notizia su questo parere vedi Hammond 2010.

compromesso su tali questioni può generare però scissione nei gruppi sciiti formati dalle comunità di emigrati. Ad esempio, in base all'informazione fornita dai due amministratori nell'associazione pachistana Ğa fariyyeh di Legnano (MI), nel 2018 si è verificata una divisione perché un gruppo tendeva a maledire i compagni del Profeta; un atto inaccettabile dagli amministratori della Ğa fariyyeh poiché loro sono seguaci dell'Ayatollah Khamenei. Suddivisioni e controversie si sono verificate tra i pachistani a Carpi, Brescia e Roma sull'opportunità o meno di pronunciare la terza testimonianza di fede (*ali<sup>on</sup> wali l-allah*) nella preghiera<sup>10</sup>. Oltre alle dispute dottrinali, le tipiche e prevedibili lotte per il potere e il controllo di questi gruppi da sempre provocano scissioni nelle organizzazioni.

I primi gruppi che hanno assunto la forma di associazione sono stati registrati negli anni Novanta a Roma, Trieste, Napoli, e Carpi. L'Associazione Imamiyyeh – amministrata dai pachistani – nacque intorno al 1991 a Carpi per iniziativa di un gruppo di dieci persone che si sarebbero radunate nelle loro case per commemorare la ricorrenza dell'Ashura. Questo gruppo prese la forma dell'associazione nel 1996, quindi prima di altre organizzazioni sciite in Italia. Tutti gli attuali gruppi sciiti pachistani inizialmente facevano parte dell'Associazione Imamiyyeh alla quale inizialmente si sarebbero uniti solo nel giorno di Ashura. Il nome Imamiyyeh è molto diffuso tra gli sciiti pachistani in Europa. In Italia, oltre a Carpi, abbiamo associazioni omonime a Brescia, Milano, Macerata e Vicenza.

Il cuore dei circoli sciiti si trova in Lombardia, dove le opportunità di lavoro e di studio, nonché la vicinanza ai consolati, attraggono i migranti. Qui si osserva che il divario culturale tra lo sciismo popolare e il contesto ospitante è più ampio rispetto al Mezzogiorno d'Italia<sup>11</sup>. Ci sono somiglianze tra i riti popolari sciiti e quelli cattolici praticati nell'Italia meridionale, per esempio la processione, l'auto-flagellazione, il culto dei martiri e la rappresentazione teatrale della passione dei santi all'aperto<sup>12</sup>. Questi riti ormai sono caduti nell'oblio o vengono assai meno praticati nelle città settentrionali, dove si è sviluppata una cultura più laica.

Oltre che in Lombardia, i centri sciiti in Italia sono emersi anche attorno ad altre aree industrializzate e/o urbanizzate. Ad esempio, Carpi è stata scelta dai pachistani per i suoi distretti industriali che offrono molte opportunità di lavoro. Inoltre, si possono trovare queste organizzazioni in Piemonte, Veneto, Emilia Romagna e Lazio.

#### **4. Le associazioni studentesche sciite in Italia**

In Italia, gli studenti non solo sono stati i pionieri dell'immigrazione musulmana (Saint-Blancat, 2015; Rhazzali, 2018) ma anche i precursori dell'associazionismo islamico, e gli studenti sciiti non

---

<sup>10</sup> La prime due testimonianze di fede, che attestano l'unicità di Dio e la profezia di Muhammad, uniscono tutti i musulmani. La traduzione della terza testimonianza di fede approssimativamente sarebbe "Attesto che Ali è l'amico di Dio". Secondo molti giuristi sciiti, pronunciare questa testimonianza nell'*adan* (il richiamo alla preghiera) è meritorio, ma pronunciarlo nella preghiera è soggetto alla controversia tra i giuristi.

<sup>11</sup> Nel suo studio sulla religione in Italia, Garelli ha osservato che l'atteggiamento degli italiani nei confronti dei musulmani è diverso nel nord e nel sud. Il nord, che ospita più musulmani, mostra anche maggior islamofobia (Garelli, 2011).

<sup>12</sup> Vedi ad esempio come i rituali di Procida (NA) siano simili a una processione sciita (Lanternari 1997, Mazzacane 1985). Loi (2018) ha paragonato il rituale di Vattienti in un piccolo villaggio della Calabria con l'auto-flagellazione in Libano.

sono stati un'eccezione a questa tendenza. La differenza fondamentale tra un ente studentesco sunnita chiamato Unione degli studenti musulmani in Italia (USMI) - che è stato la prima associazione islamica in questo paese fondata da studenti mediorientali a Perugia - e le Associazioni islamiche degli studenti iraniani (AIS) è la forte tendenza ideologica e l'informalità dei gruppi iraniani. I gruppi islamici degli studenti iraniani, riconosciuti in patria come associazione, non sono mai registrati come tale in Italia e quindi davanti alle autorità italiane non godono di personalità giuridica.

Le AIS sono reti transnazionali tra studenti iraniani che inizialmente emersero come una delle tante manifestazioni del risveglio islamico fomentato dalla secolarizzazione forzata di Reza Shah. L'importanza delle AIS non deriva dalle loro attuali attività (che sono sporadiche), ma dal ruolo che hanno svolto negli anni Settanta nel promuovere il messaggio dell'incombente Rivoluzione iraniana. La caduta di Reza Shah Pahlavi (reg. 1925-41) nel 1941 concesse una relativa apertura nell'atmosfera politica iraniana. La nascita dei movimenti islamici fu il riflesso dell'apertura politica che si manifesta anche nel ritorno dell'Islam alla vita pubblica (Kashani-Sabet 2011) e una reazione ai programmi di secolarizzazione forzata del successore, lo scià Mohammad Reza (reg. 1941-1979).

Inizialmente le associazioni islamiche sono emerse presso la facoltà di medicina dell'Università di Teheran e successivamente, grazie a Bazargan<sup>13</sup> e Saḥabi<sup>14</sup>, si sono estese ad altre facoltà (Taghavi, 2005). Negli anni '50, gli studenti ed ex-studenti residenti nei paesi europei hanno aderito a queste associazioni islamiche, anche se in seguito sono diventati parte dell'opposizione (Katouzian, 2013).

In Italia, durante gli anni della Rivoluzione iraniana, le AIS hanno contribuito alla diffusione del messaggio dell'Ayatollah Khomeini. Nel 1978, mentre il capo carismatico della rivoluzione era a Parigi, gli studenti iraniani andavano a trovarlo a casa sua per ottenere indicazioni su come sostenere l'ormai prossima rivoluzione pur trovandosi in Italia. Roma, Torino e Perugia furono le prime città a testimoniare le attività delle AIS: in quegli anni lo spazio pubblico italiano a volte assisteva a episodi di scontro tra studenti iraniani di diversi fronti o opposte fazioni (Allievi, 2003). La prima generazione degli iraniani residenti a Milano e Torino, ancora si ricordano di tali conflitti tra il fronte islamico e gli studenti di sinistra. In quel periodo gli studenti riuscirono finalmente a ottenere una sede permanente a Milano per i loro incontri e la chiamarono Mozafar Kavand, in memoria dello studente iraniano assassinato a Trieste da agenti di sinistra iraniani. Quel posto fu poi usato sia per la *du'a* Kumeyl che per l'insegnamento della lingua persiana. Dopo la Rivoluzione iraniana, i gruppi studenteschi delle altre città si trasferirono a Milano, ove furono sostenuti da commercianti e rappresentanti del giovane Stato islamico.

## 5. Ultimi sviluppi

Oggi abbiamo nuovi enti che portano il nome di AIS a Torino, Milano e Roma, ma si tratta di realtà ben diverse da quelle della fine degli anni Settanta. Innanzitutto perché i nuovi studenti non sono più i missionari della Rivoluzione, quindi non hanno visibilità pubblica. In secondo luogo perché

---

<sup>13</sup> Mehdi Bazargan (1907-1995) fu il capo del governo provvisorio iraniano dopo la rivoluzione del 1979.

<sup>14</sup> Ezzatollah Saḥabi (1930-2011) fu un politico iraniano e dopo la Rivoluzione del 1979 fu nominato il membro del Consiglio della Rivoluzione dall'Ayatollah Khomeini.

una parte importante delle loro iniziative è attualmente affidata ad altri enti sciiti. La prima generazione delle AIS, oltre alle attività politiche, teneva anche gli incontri settimanali di *du'a* Kumeyl nelle case degli studenti: un'iniziativa oggi condotta dai centri sciiti dove questi studenti si uniscono alle generazioni più anziane. Di conseguenza, la *raison d'être* delle AIS è stata messa in discussione e il loro primato nelle attività politiche e religiose è venuto a mancare.

Attualmente le AIS mostrano un basso livello di “vitalità del gruppo<sup>15</sup>”, che può essere attribuito alla loro dipendenza dal sistema politico iraniano poiché esse sono in qualche modo rappresentanti dello Stato iraniano in Europa. Pertanto, molti dei loro interlocutori principali, che dovrebbero essere gli studenti iraniani, preferiscono non essere coinvolti nelle loro iniziative. L'amministratore di una di queste associazioni studentesche è andato oltre e ha ammesso che «ogni volta che si parla dell'islam e del *hiġab*, il numero dei nostri partecipanti diminuisce». Questo testimone ha confessato che per ampliare il numero dei partecipanti delle loro iniziative è necessario superare alcuni limiti. Attualmente le attività delle AIS non vanno oltre un paio di incontri all'anno. Tale inerzia è causata sia dalla loro stessa evoluzione in Iran che dalle esigenze del contesto italiano.

Alcuni membri originari delle AIS sono stati coinvolti nell'occupazione dell'ambasciata americana a Teheran nel novembre del 1979. Durante gli anni Ottanta si fecero portavoce dell'Ayatollah Khomeini nei campus universitari e rappresentarono il fronte conservatore. Successivamente immessi nell'entourage dell'Ayatollah Khomeini, hanno dovuto affrontare la destra tradizionalista composta da commercianti e chierici distanti dalla retorica antimperialista degli studenti ma interessati al potere e ai loro privilegi tradizionali. I componenti delle AIS quindi formarono la sinistra iraniana e, sebbene negli anni Ottanta fossero bastione della linea dura, negli anni Novanta, in un drastico cambiamento, si opposero agli stessi conservatori (Molavi, 2002). Dopo la morte dell'Ayatollah Khomeini nel 1988, la destra iraniana prese il potere e alcuni membri delle AIS furono arrestati. Durante gli anni Novanta, le AIS divennero parte del movimento pro-democratico che contribuì alla vittoria di Khatami (Molavi, 2002). Oggi, visto che l'establishment politico iraniano è entrato in una fase più statica in cui è più prudente e realista soprattutto nella politica estera, l'iniziale retorica rivoluzionaria delle AIS non è più desiderata né sollecitata dal sistema.

A parte i fattori legati alla storia post-rivoluzionaria dell'Iran, in Italia le attività delle AIS devono essere sempre sostenute da associazioni registrate: un limite che mette sempre alla prova la loro autonomia. Questo handicap, unito alla scarsa competenza linguistica (dato che gli studenti iraniani in Italia sono soprattutto studenti dei corsi internazionali tenuti in inglese) genera una bassa agency che non permette loro di diventare interlocutori significativi per le politiche interculturali cittadine. In effetti, in molti casi i programmi delle AIS non vengono realizzati perché le associazioni sciite registrate non sono disposte a sostenere le loro iniziative.

## Conclusioni

I gruppi sciiti in Italia sono diversi tra loro da vari punti di vista. Per esempio, non tutti sono registrati come associazione, non tutti sono permanenti e possiedono un locale stabile, e non tutti tengono attività di culto giornaliero ma alcuni si dedicano solo ai rituali dei primi due mesi del

---

<sup>15</sup> Nelle società plurali, la “vitalità del gruppo” è una categoria che descrive il livello di debolezza o forza di un gruppo nella sua relazione con gli altri gruppi (Giles et., Al 1977).



calendario islamico, ovvero Muharram e Safar. Ciononostante, vi è un tassello che li accomuna ed è il motivo della loro esistenza, che non è tanto diverso da ciò che nel VII secolo d.C. diede vigore religioso alla dissidenza politica dei partigiani di Ali. Quel tassello è l'amore per gli *ahl l-bayt*, che costituisce il nucleo della fede sciita. Questo affetto trova il suo maggiore sbocco nel lutto per le afflizioni e persecuzioni patite dalla famiglia del Profeta, aspetto che è in contrasto con lo spirito dell'islam maggioritario (Rasdi, 2014; Cook, 2011). In Italia, nonostante la distanza geografica, lo sciismo continua a essere la religione del lamento e del martirio per antonomasia (Canetti, 1973, pp. 171-181; Guolo, 2002, p. 29). Gli sciiti considerano l'interiorizzazione delle sofferenze del martire come una strada verso la salvezza. Vi è un rapporto reciproco tra il lutto e la vita comunitaria. Il lutto rafforza i legami umani poiché la vita comunitaria è più vivace e attiva nei momenti di dolore collettivo (Durkheim, 1995, p. 405) e nello stesso momento l'espressione di quel dolore diventa più facile quando è eseguita collettivamente dato che stando in compagnia le emozioni si intensificano. È per questo che gli sciiti possono pregare individualmente, ma hanno bisogno della comunità per condividere il lutto e per l'autoflagellazione ritmica accompagnata dal canto e dalla musica rituali. Pertanto, tra gli sciiti, nessun collante sociale funziona meglio del lutto.

Il perché e il quando della formazione delle organizzazioni sciite sono due caratteristiche interconnesse della vita di questa minoranza religiosa in Italia. Le vicende storiche, come abbiamo visto, hanno fatto sì che l'aumento del flusso migratorio in Italia coincidesse con gli anni della Rivoluzione iraniana, che è stato un momento critico per le organizzazioni studentesche iraniane e al contempo è stato anche uno dei principali fattori che hanno motivato tanti italiani a convertirsi allo sciismo. Questi convertiti, numericamente pochi ma attivamente militanti, hanno dato un grande contributo all'associazionismo sciita in Italia. Con il cambiamento demografico degli immigrati e l'adesione dei neofiti, i gruppi sciiti hanno ottenuto una nuova fisionomia al punto che le informali organizzazioni giovanili hanno ceduto il passo alle associazioni culturali più strutturate.

Con il passare del tempo, oltre all'aspetto formale, anche la natura delle attività svolte dai gruppi è mutata. Sin dalla rivoluzione costituzionale degli anni 1906-1911, la tragedia di Karbala nel 680 è stata per l'Iran fonte di ispirazione nei difficili momenti di guerra e Rivoluzione in cui l'azione politica era desiderata. L'Imam Ḥusayn ucciso a Karbala è il paradigma dell'uomo giusto e la figura del "nemico" in diverse epoche è stata paragonata con i suoi nemici così da motivare i fedeli a entrare nella lotta politica<sup>16</sup> (Calmard, 2011; Shirazi, 2005; Hegland, 2005; Chelkowski and Dabashi, 2000; Momen 1985). Il lutto quindi ha diverse funzioni, religiose e politiche. In Italia, il gruppo sciita nato inizialmente per il cordoglio e per l'azione politica, qualora avesse potuto perdurare grazie agli appuntamenti settimanali delle *du'a* Tawasol e Kumeyl, sarebbe diventato un costante promemoria del tempo sacro per tutti i partecipanti e soprattutto per le nuove generazioni.

## Bibliografia

Allievi S. (2003), *Islam Italiano: Viaggio Nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.

---

<sup>16</sup> L'ultimo esempio di questo genere è avvenuto mentre si scriveva questo passo. Le comunità online degli iraniani e dei pachistani hanno pubblicato messaggi di condoglianze per l'assassinio di Qasim Solaymanī paragonando il generale iraniano con l'Imam Ḥūseyñ, mentre le forze armate statunitensi erano considerate truppe omayyadi. Il confronto è pregnante soprattutto perché il "martirio" si è verificato in Iraq.

- Bøe M., Flakerud I. (2017) *A Minority in the Making: The Shia Muslim Community in Norway*, in “Journal of Muslims in Europe”, 6, pp. 179-97.
- Bono S. (1987), *Schiavi Musulmani in Italia*, in “Erdem Dergisi”, III.9, pp. 829-38.
- Böttcher A. (2007), The Shia in Germany, *From Baghdad to Beirut: Arab and Islamic Studies in Honor of John J. Donohue S.J.*, Leslie Tramontini & Chibli Mallat (eds) (Beirut: Ergon-Verlag Würzburg in Kommission).
- Calmard J. (2011), *Azadari*, in “Encyclopaedia Iranica”, (<http://www.iranicaonline.org/articles/azadari>; consultato l’8 gennaio 2020).
- Canetti E. (1973), *Crowds and Power*, (Masse und Macht, 1960), trans., by Carol Stewart, London: Penguin Books, 1973.
- Cardinali V. (2019), *L’immigrazione in Italia: una prospettiva di genere*, in Dossier Statistico Immigrazione 2019, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, pp. 121-125.
- Casari M. (2012 b /2007), *Italy ii. Diplomatic and Commercial Relations*, in “Encyclopaedia Iranica”, (<http://www.iranicaonline.org/articles/italy-ii-diplomatic-and-commercial-relations-2>; consultato il 7 gennaio 2020).
- Casari M. (2012 a /2007), *Italy xiii. Iranians in Italy*, in “Encyclopaedia Iranica”, (<https://www.iranicaonline.org/articles/italy-xiii-iranians-in-italy-2>, consultato il 29 settembre 2021),
- Chelkowski P., Dabashi H. (2000), *Staging Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Ira*. London: Booth-Cibborn.
- Ciocca F. (2019), *Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana*, “Lenius”, (<https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/>; consultato il 29 gennaio 2020).
- Cook D. (2011), *Jihad and Martyrdom in Classical and Contemporary Islam*, in A.R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Blackwell, Chichester, pp. 282-292.
- Daftari F. (1990), *The Isma’ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge University Press.
- Di Sciullo L. (2019), *I non comunitari in Italia: La paura dell’irreale che genera mostri*, in Dossier Statistico Immigrazione 2019, Centro studi e ricerche IDOS, Roma, pp. 114-9.
- Durkheim 1995, *Elementary Forms of Religious Life*, translated by Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.
- Garelli F. (2011), *Religione all’Italiana: L’anima del paese messa a nudo*, Mulino, Bologna.
- Giacomello L., Mastropietro A., Serusi R., Lobello G., *La comunità pakistana in Italia: Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*, Ministro del Lavoro e delle Politiche Sociali, 2018.
- Giles H., Bourhis R.Y., Taylor D.M. (1977), *Towards a theory of Language in Ethnic Group Relations*, Academic Press, London.
- Guolo R. (2002), *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Rome.

- Hammond Andrew, *Iran Leader Wins Plaudits over Sectarian Strife Fatwa*, Reuters, October 13, 2010, (<https://www.reuters.com/article/shiites-sunnis-khamenei-idAFLDE6930AA20101013>, consultato il 29 settembre 2021).
- Hegland M.E. (2005), *Women of Karbala Moving to America: Shia Rituals in Iran, Pakistan, and California*, in K.S. Aghaie (ed.), *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, University of Texas Press, Austin, pp. 199-227.
- Kashani-Sabet F. (2011), *Conceiving Citizens: Women and the Politics of Motherhood in Iran*, New York: Oxford University Press.
- Katouzian H. (2013), *Iran: A Beginner's Guide*, Oneworld, London.
- Langer R., Weineck B. (2017), *Shiite "Communities of Practice" in Germany: Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space*, in "Journal of Muslims in Europe", 6, pp. 216-240.
- Lanternari V. (1997), *Antropologia religiosa: Etnologia, storia e folklore*, Dedaldo, Bari.
- Loi S. (2018), *De-orientalising Ritual Blood: Calabria's Vattienti, a Case Study*, "Annali di Ca' Foscari. Serie orientali", 54, pp. 461-490.
- Mazzacane L. (1985), *Struttura di festa: forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, F. Angeli, Milano.
- Molavi A. (2002), *The Soul of Iran: A Nation's Journey to Freedom*, Norton and Company, New York and London.
- Momen M. (1985), *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, New Haven and London.
- Moussavi A.K. (1998), *Shi'ite Culture*, in "Iranian Studies", vol. 31, fascicolo 3-4, pp. 639-59.
- Nanni M.P. (2012), *Gli scenari migratori asiatici visti dall'Italia*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2 (2012), pp. 263-282.
- Rasdi M.T.M. (2014), *Rethinking the Mosque in the Modern Muslim Society*, Institute Terjeman and Buku Malaysia, Kuala Lumpur.
- Rhazzali M. (2018), *In and Around the Mosque: Profile and Territory of the Italian Imam*, in M. Hashas, J.J. de Ruiter, N. Valdemar (eds.), *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 381-98.
- Saint-Blancat C. (1989), *Nation et religion chez les immigrés iraniens en Italie*, in "Archives de sciences des religions", 68 (1), pp. 27-37.
- Saint-Blancat C. (2015), *Italy*, in Jocelyne Cesari (ed.), *European Islam*, Oxford University Press, pp. 265-310.
- Scharbrodt O. (2018), *A Minority Within Minority?: The Complexity and Multilocality of Transnational Twelver Shia Networks in Britain*, in "Contemporary Islam", pp. 1-19.

- Shirazi F. (2005), *The Daughters of Karbala: Images of Women in Popular Shi'i Culture in Iran*, in K.S. Aghaie (ed.), *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, University of Texas Press, Austin, pp. 93–118.
- Taddei L. (2010), *Gli afghani a Roma*, in *Settimo Rapporto dell'Osservatorio Romano sulle Migrazioni*, 2010, pp. 244-251.
- Taghavi S.M.A. (2005), *The Flourishing of Islamic Reformism in Iran: Political Islamic Groups in Iran (1941-61)*, RoutledgeCurzon, London and New York.
- Vanzan A. (2004), *Gruppi Sciiti in Italia e connessioni con le reti Sciite transnazionali*, un paper presentato alla conferenza *L'islam in Italia. Appartenenze religiose plurali e strategie diversificate*, Torino, 2-3 dicembre 2004.
- Vanzan A., (2007), Shi'a in Italy: The "Other" Allah's Way, in id and Soussie Rastegar, *Muraqqa'e Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, Serravalle: AIEP, 2007.
- Vartanian V.M. (2013), La comunità iraniana di Roma nella storia e negli ultimi 50 anni, in "Zatik", (<http://www.zatik.com/files/La%20Comunit%C3%A0%20Iraniana%20di%20Roma%20nella%20storia%20e%20negli%20ultimi.pdf>; consultato il 7 gennaio 2020).
- Zare', M.R. (2013), *Ismaili Shias and Their Presence in Sicily*, in "A Quarterly for Shi'ite Studies", 11 (1), pp. 41-62.