

## Religione, sport e mascolinità: L'islam diasporico e le storie dei pugili musulmani.

Valentina Fedele  
Università della Calabria

### Abstract

Lo scopo di questo saggio è di condividere alcune considerazioni preliminari sulla definizione di mascolinità religiosa negli sport, un ambito dove la performatività del corpo è importante, per cui rilevante dal punto di vista del genere, mentre la religione è stata raramente presa in considerazione. Focalizzandosi sull'uso della religione nella narrazione dei pugili musulmani diasporici, il saggio sostiene che le caratteristiche del pugilato, e la sua relazione con l'islam contemporaneo, crea un campo di osservazione privilegiato per osservare allo stesso tempo sia l'affermazione dell'emergente mascolinità musulmana, che il modo in cui l'attuale discorso pubblico sull'islam influenzi la rielaborazione delle appartenenze dei Musulmani diasporici.

**Parole chiave:** Islam, pugilato, diaspora musulmana, mascolinità, religiosità.

### Abstract

The essay aims to share some preliminary considerations on the definition of religious masculinities in sports, a domain where body's performativity is important, therefore relevant from a gender point of view, and religion has rarely been taken into account. Focusing on the use of religion in diasporic Muslims boxers' narrative, the essay argues that the characteristics of boxing, and its relationship to contemporary Islam, make it a privileged field to observe both the affirmation of 'emerging' Muslim masculinities, and the way contemporary public discourse on Islam affects the re-elaboration of diasporic Muslims' belongings.

**Keywords:** Islam, boxe, diasporic Muslims, masculinities, religiosity.

### Introduzione

La performatività della religione, la sua espressione e riconoscibilità collettiva e soggettiva nella sfera pubblica ha assunto una profonda rilevanza nella rielaborazione dei sistemi religiosi, a fronte della de-territorializzazione e de-culturazione (Roy, 2009). La dimensione individuale, la scelta di appartenenza e la dimensione etica, estetica e comportamentale della religiosità, caratteristiche dell'articolazione del religioso contemporaneo, sono particolarmente evidenti nell'esperienza delle comunità diaporiche, come nel caso dell'islam in Europa e negli Stati Uniti.

Come sottolinea Dassetto (1994), infatti, la fragilità delle appartenenze diasporiche autodefinite, rende necessaria la loro continua riaffermazione, fuori dello spazio dei riti, implicando l'insistenza, quindi, sulla dimensione comportamentale capace di dare un senso costante alla *musulmanità*. L'adesione al sistema religioso si configura, così, sempre di più come l'adozione di un preciso stile di vita, agito nel quotidiano, che garantisce al credente una

continua riconoscibilità della propria appartenenza. In questo processo, il corpo, di per sé importante nell'islam e la sua performatività sono investiti della responsabilità della realizzazione nello spazio pubblico dell'essere musulmani.

La performatività dell'islam ha una peculiare declinazione di genere, che raramente però è stata analizzata in riferimento al maschile, se non in relazione a fenomeni di violenza, esclusione sociale, terrorismo, devianza (Amar, 2011). Le soggettività maschili diasporiche sono tendenzialmente concettualizzate nel discorso pubblico come pericolose, inintegrabili per antonomasia, soprattutto dopo l'11 settembre 2001, quando il riferimento ai diversi attentati terroristici che si sono susseguiti negli Stati Uniti e in Europa è diventato parte integrante della costruzione sociale della "differenza islam".

L'articolo propone alcune riflessioni preliminari sulla definizione di mascolinità religiosa nella competizione sportive, un ambito in cui la performatività del corpo è centrale, e quindi rilevante dal punto di vista di genere, ma in cui la riflessione sull'elemento religioso si è spesso concentrata sulla manifestazione pubblica, in un campo considerato a-religioso per eccellenza, dell'appartenenza religiosa, ma non sul suo significato nella elaborazione di soggettività e modelli di genere. Esso si concentra sulle modalità di mobilitazione del referente religioso nei pugili musulmani diasporici. La scelta della boxe dipende dalle caratteristiche proprie di questo sport, dal suo rapporto con la performatività del corpo maschile, dalla sua rilevanza come spazio di socializzazione di giovani appartenenti a minoranze etniche e religiose o a gruppi socialmente ed economicamente marginalizzati o esclusi, nonché dallo specifico rapporto tra boxe e prescrizioni religiose islamiche. In particolare, la relazione stretta tra privato e pubblico che caratterizza delle storie dei pugili rende la boxe un campo privilegiato per osservare sia le definizioni "emergenti" della mascolinità musulmana, che il modo in cui i processi di costruzione sociale dell'islam, influenzano oggi la definizione delle appartenenze dei musulmani diasporici. Proprio per questo, le storie prese in considerazione riguardano pugili ascrivibili alla "seconda generazione", le cui famiglie provengono da paesi a maggioranza musulmana, nati e cresciuti in Europa o negli Stati Uniti e pugili convertiti all'islam. Per quanto la modalità di esperienziare il religioso di queste categorie è diverso, perché diversi sono i contesti religiosi nazionali e i percorsi di socializzazione all'islam, esse condividono l'appartenenza ad un sistema religioso di minoranza, sempre più stigmatizzato, nel rivendicare il quale, si pongono come modelli sovranazionali ai giovani musulmani diasporici. Come sottolinea Mandaville (2001), infatti, è nello spazio transnazionale, all'interno della "sfera pubblica musulmana" che sono da ricercarsi i modelli e le elaborazioni – di genere e non – dell'islam contemporaneo.

### **Appartenenze religiose maschili diasporiche: una difficile definizione**

Come rilevato dalla letteratura sul tema, i fenomeni principali osservabili nel religioso contemporaneo – de-territorializzazione, de-culturazione – sono particolarmente evidenti nell'esperienza diasporica. A fronte dell'allentamento dei legami comunitari e territoriali e della dimensione giuridica a essi connessa, la religiosità si soggettivizza e diventa una scelta, un'appartenenza a una realtà virtuale da immaginare e da costruire. La spiritualità si declina nell'enfasi sulle dimensioni del rapporto diretto con Dio e sull'impegno personale nella ricerca della salvezza, ma anche sull'individualizzazione dei significati che si manifesta con l'atteggiamento definito da Roy (2003: 78) *à la carte*: rispetto alle prescrizioni dell'ortodossia si prende ciò che serve a rispondere alle proprie esigenze. Nello stesso tempo, la riformulazione del religioso come puro, comporta un sovra-investimento sulla dimensione etico-morale del

messaggio, inducendo la necessità di testimoniare la propria appartenenza non solo attraverso le pratiche, ma anche attraverso il comportamento e l'apparenza (Allam, 2002). L'enfasi sulla dimensione etica ed estetica è funzionale anche alle esigenze della modernità che, sottolinea Dassetto (1994), impone il bisogno di un'organizzazione giornaliera del tempo, di una strutturazione di tempi e spazi, anche religiosi, al quale non è più sufficiente il solo spazio delle pratiche.

Nel caso dell'islam diasporico, in particolare nel caso dei giovani delle “seconde generazioni”, l'elaborazione delle forme di riappropriazione dell'islam avviene a fronte dello scontro tra due narrative dominanti – sociale e familiare – che si articolano prevalentemente intorno al religioso e che influenzano la definizione e la modalità di riappropriazione delle risorse del referente islamico, soprattutto tra i maschi. Su questi ultimi le famiglie di origine investono spesso, immaginandoli come viatico della relazione con la società, caricandoli della responsabilità di una riuscita pubblica che è al contempo personale, familiare e comunitaria. Una riuscita che, però, è disattesa anche a causa dello stigma sociale che pesa proprio sui maschi e sull'investimento, di segno contrario, che la società fa sulle donne musulmane come volano d'integrazione possibile (Allievi, 2002). Al contempo, il passaggio generazionale implica un peculiare conflitto intergenerazionale centrato sul rifiuto della violenza simbolica della dicotomia noi (musulmani) – lato positivo – e loro (europei) – lato negativo (Frisina, 2007).

Tale dicotomia è riproposta, con valori opposti, dalla società circostante, dove l'alterizzazione storica dell'islam si concretizza nella retorica della minaccia che questo rappresenterebbe per una presunta identità “occidentale”. I giovani musulmani maschi sono descritti come violenti, delinquenti, sessisti o stupidi, viziosi e deboli<sup>1</sup>. L'inerente alterità del maschio musulmano è dimostrata facendo ricorso a conflitti sociali interni – come le rivolte delle *banlieues* – ma, soprattutto, a eventi internazionali violenti, dall'attacco alle Twin Towers del 2001 all'attentato di Natale 2016 a Berlino, che sostengono la dialettica buono/cattivo.<sup>2</sup> Gli eventi violenti degli ultimi decenni hanno contribuito a formare il *permesso di odiare* (Perry, 2001), legittimando socialmente un discorso islamofobico<sup>3</sup> diretto alla comunità musulmana in generale, ma, in particolare, all'incarnazione del nemico, i ragazzi musulmani non integrati, né integrabili nel sistema “occidentale”, ma all'interno di questo nutriti e socializzati. Un discorso che sembra trovare riscontro non solo nel protagonismo di questi giovani negli attacchi terroristici sul territorio nazionale, ma anche nella loro partecipazione alle operazioni jihadiste internazionali, come *foreign fighters*.

Al centro di queste narrative, l'islam rappresenta un livello di confronto con la famiglia, un repertorio simbolico comune tra le parti, a volte il solo, consentendo al conflitto generazionale di essere detto con parole conosciute e riconosciute. Corano e Sunna possono diventare, uno strumento di contrattazione di spazi e tempi all'interno e all'esterno del nucleo familiare, un mezzo di negoziazione delle appartenenze, di affermazione del sé, utilizzando il repertorio di categorie e simboli religiosi in modo creativo. Nello stesso tempo, il fatto di essere ascrivibile a un'origine musulmana implica, oggi, assumersi l'onere di rappresentare un'intera comunità “immaginata”: i musulmani diasporici devono giustificare il fatto stesso di essere musulmani,

<sup>1</sup> Significativamente, gli elementi di questa retorica riproducono la logica binaria brutalizzazione- demascolinizzazione, che Loomba (2001) individua come costitutiva della narrativa coloniale.

<sup>2</sup> Cfr. Kimmel (2010).

<sup>3</sup> L'islamofobia o l'alterizzazione dell'islam come negativo di un supposto occidentale, non è un fenomeno nuovo, mentre più recente è il dibattito sociologico intorno ad essa e si collega all'utilizzo del termine dagli attivisti europei anti-razzisti a sostegno delle comunità migranti, a partire dagli anni '70, quando l'islam da alterità esterna, comincia a essere percepito come alterità interna. Sul dibattito cfr. Halliday (1999); Allen (2004); Meer e Modood (2009).

prendere le distanze da eventi di cui sono considerati conniventi, quando non corresponsabili, perché accompagnati dal riferimento islamico.

La dimensione estetica e comportamentale, l'elemento performativo non è solo parte di una articolazione contemporanea del religioso, ma diventa, nel caso specifico, funzionale alla riaffermazione del sé: mostrarsi "visivamente" musulmani diventa un modo per rivendicare la propria appartenenza nella sfera pubblica come in quella privata, dimostrarla perfettamente agibile, parte imprescindibile di una identità molteplice non necessariamente oppositiva.<sup>4</sup> L'islam, così, è sovrainvestito di narrazioni e attribuzioni di significato, che influenzano le pratiche di ri-significazione e contrattazione simbolica della religiosità, soprattutto nella ridefinizione delle soggettività di genere. Queste, seguendo Butler (1990), sono costituite attraverso atti performativi e, quindi, vanno comprese in quanto "agite", espresse attraverso l'acquisizione di posizionamenti maschili e femminili, ma anche soggettivamente rielaborate, aperte alla critica, al cambiamento. Le scelte comportamentali, morali, estetiche, religiosamente informate, fanno dunque "avverare" le identità di genere. Il corpo, diventa centrale nell'espressione della musulmanità, il suo utilizzo e la sua esposizione particolarmente significative rispetto alla costruzione delle appartenenze religiose e nella loro articolazioni, e la sua centralità permette di illuminare alcuni elementi relativi alla relazione tra islam e sport.

### Corpo e pratica sportiva nell'islam

Nelle analisi sul rapporto tra religione e sport, l'islam è stato prevalentemente messo a tema seguendo due assi principali: la contrattazione tra presunta laicità dell'ordinamento sportivo e disposizioni islamiche, soprattutto in relazione a competizioni internazionali<sup>5</sup> e il ruolo politico dello sport nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana, come sistema di legittimazione del potere, verso l'interno, e di promozione del riconoscimento a livello regionale e internazionale<sup>6</sup>. La prospettiva di genere è stata sporadicamente utilizzata, se non rispetto all'abbigliamento sportivo delle atlete, trascurando la relazione tra mascolinità, religione e pratica sportiva, nonché la concezione del corpo e della sua cura nell'islam, rilevante per inquadrare dal punto di vista religioso l'enfasi contemporanea sulla performatività dell'appartenenza.

Nella concezione teologica classica, l'essere umano è creato in corpo e anima, il primo necessario alla piena espressione della seconda. Il corpo, da questo punto di vista, è maschio o femmina e la differenziazione tra corpo maschile e corpo femminile non è casuale, ma è parte dell'espressione della dualità di Dio e caratteristica dell'essenza della natura umana<sup>7</sup>. Uomini e

<sup>4</sup> Una funzione simbolica, in questo senso, è stata rilevata rispetto alle donne musulmane e all'*hijab*, al contempo rivendicato nella sfera pubblica come simulacro delle appartenenze individuali, vessillo della propria aderenza ai valori familiari e elemento di continuità con una linea di memoria transnazionale non solo musulmana, ma femminile (Patuelli, 2006). Dalla stessa prospettiva può essere illuminato il valore simbolico maschile della barba o della *zebiba*, il marchio sulla fronte ascrivibile alle prostrazioni durante la preghiera.

<sup>5</sup> Questo asse di approfondimento si è generalmente concentrato sulla compatibilità delle prescrizioni alimentari (ad esempio durante le Olimpiadi di Londra 2012, svoltesi nel periodo di ramadan) o dell'abbigliamento "islamicamente" corretto, soprattutto rispetto alle atlete, cfr, Pfister (2010).

<sup>6</sup> Recentemente il rapporto tra sport e legittimazione politica è stato indagato in relazione agli eventi legati alle rivolte del 2010-2012, cfr, Tuastad (2014).

<sup>7</sup> Sura 4:1: «Temete Dio, il quale vi creò a una persona sola. Ne creò la compagna e da essi suscitò molti uomini e donne». I versetti delle sure coraniche citate nell'articolo si riferiscono all'edizione curata da Ventura A. (2010), *Il Corano*, traduzione di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano. Gli *ahadith* citati sono tradotti dall'autrice dalla versione riportata dal sito [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com).

donne, corpo maschile e corpo femminile, diversi tra loro, sono uguali davanti a Dio ed entrambi devono essere preservati puri, conservati al meglio, per meglio servirlo (Nasr, 1980).

Non a caso, la *fitra*, la natura nella quale ogni persona è creata e nata<sup>8</sup>, aldilà dell'educazione, contiene non solo elementi teologici – come la disposizione naturale al monoteismo e la sottomissione a Dio – ma anche elementi fisici ed estetici: la *fitra* è anche la bellezza e la perfezione di ogni essere umano come creato da Dio<sup>9</sup>. La cura del corpo è, di conseguenza, fondamentale ed è parte degli elementi disciplinati dalla Rivelazione al pari degli atti di culto (*ibadat*) e di quelli sociali (*mu'amalat*) (Schimmel, 1994). Proprio per questo, già in epoca classica vennero elaborate alcune norme della *sunan al-fitra*, che contribuiscono alla conservazione e al miglioramento estetico del corpo e che includono cura dentale, taglio della barba e delle unghie, igiene personale, depilazione. Il corpo è, inoltre, fondamentale per la corretta esecuzione di molte delle prescrizioni coraniche: solo riferendosi agli *arkan al-islam*, i 5 pilastri della religione musulmana, l'esecuzione delle diverse *rakat* che compongono la preghiera rituale presuppone una importante componente fisica, come anche i riti connessi all'*hajj*, pellegrinaggio rituale a Mecca e gli sforzi richiesti dall'astensione dal cibo nel mese di *ramadan*.

All'interno dei testi si trovano alcuni riferimenti più precisi rispetto alla pratica sportiva. Per quanto riguarda il Corano, la Sura generalmente citata per sostenere la compatibilità tra sport e religione è la 38:41-42: «Ricorda il nostro servo Giobbe quando chiamò il suo Signore «Satana mi ha toccato con sofferenza e tormento». «Batti col piede la terra, avrai dell'acqua fresca per lavarti e per bere». Il versetto ha come argomento principale la figura di «giusto sofferente» di Giobbe, ma il riferimento al battere i piedi come atto salvifico è utilizzato come prova dell'importanza dell'attività fisica nel percorso di fede. Riferimenti più specifici all'attività fisica si trovano negli *ahadith*, che oltre a confermare l'importanza della forza del corpo all'interno di un percorso di fede<sup>10</sup>, riportano alcuni esempi del rapporto tra il Profeta e lo sport, nonché di alcune discipline praticate ai tempi della rivelazione (corsa con i cavalli o i cammelli, tiro con l'arco, scherma, lotta<sup>11</sup>, sollevamento di pesi, salto in alto, lancio del peso, nuoto). Muhammad amava correre e praticare sport soprattutto con la sua famiglia<sup>12</sup> e ne sottolineava spesso l'importanza religiosa, considerando anche la riuscita nello sport un dono benevolente di Dio<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Sura 30:30: «Alza il viso alla religione da vero credente, secondo la natura prima (*fitra*) che Dio ha dato agli uomini».

<sup>9</sup> Sura 40:64: «Dio è colui che vi ha dato la terra come stabile dimora, e il cielo come un palazzo, e vi ha formati, vi ha dato belle fattezze e vi ha donato cose buone»; Sura 95:4: «Abbiamo creato l'uomo nella migliore dirittura di forme».

<sup>10</sup> «Si riporta che Abu Hurairah disse: Il Messaggero di Dio ha detto: «Il credente forte è migliore ed è più amato da Dio del credente debole, malgrado entrambi siano buoni credenti» (Ibn Majah, Kitab al-sunna, libro 1, hadith 83).

<sup>11</sup> Gli *ahadith* di riferimento sono: per quanto riguarda la corsa con cavalli e cammello: «Narra Anas: il Profeta aveva una cammella chiamata al-Adba troppo veloce da essere battuta. Venne un beduino che montava un suo cammello e vinse. Questo risultato fu deludente per i Musulmani che dissero tristemente «Al-Adba è stata battuta!». Il Messaggero di Dio disse «Dio decide e nulla sarà innalzato in questo mondo che Lui abbassi» (Al-Bukhari, Kitab al-riqaq, libro 81, hadith 90). I cavalli sono citati anche in diverse sure, tra cui la 16:8: «(Dio) vi ha dato cavalli, muli ed asini perché li possiate cavalcare e perché siano un ornamento, Egli crea ciò che non sapete». Per quanto riguarda, invece, il tiro con l'arco: «Narra Salama bin Al-Akwa: Il Profeta passò vicino alla tribù dei Banu Aslam che praticavano il tiro con l'arco. Il Profeta disse: «Oh Banu Ismail! Praticate il tiro con l'arco come vostro padre Ismail che era un grande arciere. Continuate a tirare le frecce e in questo modo io sarò con voi» (Bukhari, Kitab al-jihad, libro 56, hadith 113). Rispetto alla lotta, infine: «Narra Ali ibn Rukanah, riportando quello che disse suo padre: Rukanah lottò con il Profeta e il Profeta vinse». (Abu Dawud, Kitab al-libas, Libro 34, hadith 59).

<sup>12</sup> «Racconta Aisha, madre dei credenti: quando ero in viaggio con lui (il Profeta), l'ho battuto alla corsa. Quando sono ingrassata, abbiamo corso di nuovo e lui ha vinto e mi ha detto: «Questa è per quella vittoriosa!». (Abu Dawud, Kitab al-jihad, libro 15, hadith 102).

<sup>13</sup> Abu Dawud nel Kitab al-jihad (libro 15, hadith 37) riporta: «narra Uqbah ibn Amir: Ho sentito il Messaggero di Dio dire: «(...) Tutti i divertimenti umani sono vani tranne tre: addestrare un cavallo, giocare con la propria moglie, tirare con l'arco e le frecce. Se qualcuno smette di tirare con l'arco dopo essere diventato bravo perché non gli piace, è una benedizione,

L'attività sportiva, religiosamente legittimata, ha dei limiti<sup>14</sup>: in analogia con il gioco e il divertimento, lo sport è un'attività terrena, che, come tale va praticata con moderazione ed è subordinata ai doveri verso Dio, allo spirito della rivelazione e alle norme in essa contenute relative ai comportamenti umani. Lo sport, quindi, non solo non deve distrarre dai doveri verso Dio e dagli atti di culto, ma deve essere praticato rispettando le regole di modestia nel comportamento e nell'abbigliamento, di separazione negli ambienti misti, non deve comportare l'azzardo<sup>15</sup>, né essere pericoloso per sé e per gli altri o indurre alla mancanza di rispetto per l'avversario.

### Islam diasporico, mascolinità e boxe: alcuni riflessioni preliminari

La pericolosità come elemento discriminante nella liceità dello sport si declina in modo peculiare rispetto al pugilato, rendendolo di per sé una contro-narrazione nell'elaborazione contemporanea del rapporto tra islam e attività sportiva. La boxe contravviene, inoltre, in modo diretto alla prescrizione contenuta in un *hadith*<sup>16</sup> di non colpire il volto durante un combattimento o la lotta: questo atto, oltre ad essere rischioso per l'incolumità dell'avversario, potrebbe modificarne le fattezze, alterandone esteticamente la *fiṭra*. Nella mobilitazione del religioso nel discorso pubblico dei pugili musulmani questo riferimento viene, però, tipicamente taciuto, evidenziando, invece, quegli elementi della pratica religiosa che si adattano o sostengono la pratica della boxe.

Come sottolinea Kaufman (2008), dichiarare la propria posizione rispetto a cause politiche, religiose, diritti umani, non è un atteggiamento usuale negli sportivi, perché comporta reazioni e conseguenze negative, di derisione o di odio, da parte dei compagni, delle società, dei supporters. Il numero degli atleti "attivisti" – nella boxe come negli altri sport – è relativamente limitato, ma questo rende le loro storie particolarmente significative rispetto alle comunità che ne condividono le istanze. Lo sportivo che decide di rivendicare il proprio credo, nella fattispecie religioso, si assume una responsabilità personale e ne paga le conseguenze, diventa un vessillo e un modello del gruppo di riferimento. Gli sportivi musulmani, inoltre, a fronte dell'enfasi narrativa che circonda l'islam in genere e quello diasporico in particolare, diventa un portavoce, un rappresentante dell'intera comunità, per il solo fatto di essere, prima ancora di dichiararsi, musulmani e indipendentemente dall'effettivo attivismo.

Le storie dei pugili, in genere, hanno la caratteristica di facilitare l'identificazioni tra atleti, professionisti o meno, e gruppo di riferimento. Come sottolinea Woodward (2002) nella boxe esiste una particolare relazione tra pubblico e privato, che rende difficile distinguere costruzioni

---

perché non ne è stato grato»".

<sup>14</sup>A tal proposito alcuni gruppi religiosi sostengono l'incompatibilità tra islam e sport agonistico citando la 57:20: «Sappiate che la vita terrena è gioco, divertimento, ornamento vano e motivo di vanagloria tra voi; e i vostri sforzi per moltiplicare ricchezze e figli somigliano ad un acquazzone che fa germogliare delle piante: i miscredenti se ne rallegrano ma poi quelle piante inaridiscono, le vedi ingiallire e poi seccano. Nella vita dell'aldilà c'è castigo orribile oppure perdono e compiacimento di Dio mentre la vita terrena è solo materia di inganno».

<sup>15</sup>Sura 2:219 «Ti chiederanno del vino e del *maysir*. Rispondi: «In entrambi c'è un peccato grave e anche un vantaggio per gli uomini, però il peccato è maggiore del vantaggio». Il *maysir* era un gioco arabo che consisteva nel lancio di piccole frecce, la cui posta era rappresentata da capi di bestiame, cui viene per analogia assimilato il gioco d'azzardo. La proibizione definitiva di questo come del vino (cui nel Corano è sempre associato), è nella Sura 5:90-91 «Voi che credete il vino, il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono cose immonde, opere di Satana, dunque evitatele, affinché possiate avere fortuna. Satana, con il vino e il *maysir* vuole gettare l'inimicizia e l'odio tra voi, vuole distogliervi dal ricordo del nome di Dio e dalla preghiera. La smetterete?»

<sup>16</sup>«Il Profeta disse «se qualcuno combatte (o picchia qualcuno) deve evitare la faccia». (Al-Bukhari, Kitab al-atak, libro 49, hadith 42).

sociali e personali, identità soggettive e appartenenze collettive, naturale e culturale, narrative eroiche e storie quotidiane.

I modelli, tipicamente maschili si elaborano, poi, a fronte dell'importanza che nella pratica del pugilato ha la "mimesi". Come evidenzia Wacquant (2002), anche se la boxe è uno sport individuale, la performance dipende sempre da una collettività. Un pugile non si allena da solo, perché è la ripetizione del movimento, la riproduzione mimetica dei gesti del maestro e dei compagni che ne implica la corretta incorporazione. Un pugile crea sé stesso, modellandosi sul maestro e i suoi compagni. Tale riproduzione non si limita all'ambito sportivo, ma favorisce il diffondersi di modelli, l'identificazione rispetto alle storie, personali e sociali, di pugili professionisti o meno, da parte di chi in quel mondo vive o vorrebbe vivere. Un'identificazione che non si ferma ai movimenti, ma ingloba anche tutti quei valori che sono considerati rappresentativi nel mondo della boxe, il controllo, la disciplina, il coraggio. Il modo in cui si rappresentano o sono rappresentati, quindi, i boxer di successo è centrale nella costruzione di modelli "organici" rispetto alla appartenenza, in questo caso religiosa. Nella costruzione dei modelli del maschio musulmano sportivo, la mobilitazione dell'elemento religioso, va, dunque, oltre l'autoaffermazione del sé, contribuendo a contro-narrare la stessa mascolinità islamica e a costruire modelli rilevanti rispetto alla ri-elaborazione delle appartenenze religiose diasporiche.

Questo si lega anche al fatto che la boxe è uno sport tipicamente etnicizzato e razzializzato, attraverso l'articolazione di classe e genere<sup>17</sup>, che ha tradizionalmente coinvolto uomini appartenenti a minoranze etniche. La boxe è uno sport contraddittorio, diviso tra «razzismo e opportunità, disciplina ed eccesso, bellissimi corpi e quelli che sono distrutti e danneggiati, rappresentazioni tradizionali ed alternative della mascolinità» (Woodward, 2002: 5). Essa, inoltre, intrattiene un rapporto particolare con la società circostante e, in diversi contesti, si è dimostrata un luogo privilegiato di rielaborazione delle conseguenze identitarie di diverse forme di esclusione sociale, economica, politica. Anche se nella maggior parte dei casi, la pratica sportiva anche professionistica non determina percorsi di mobilità sociale, la boxe si configura tipicamente come un luogo "sicuro" per uscire dalla strada e trovare sfogo rispetto a percorsi di umiliazione o di non riconoscimento, di autodisciplinamento corporeo o di socialità, di governare la propria vita, spesso vissuta come un destino da sfidare quotidianamente. È per questo che la boxe ha una particolare declinazione rispetto alla partecipazione di atleti migranti<sup>18</sup> e giovani diasporici: essa si configura come uno spazio "altro", terzo rispetto alla narrativa della società e delle famiglie, all'interno del quale ricostruire le identità religiose e di genere, sottraendosi alla citata dicotomia noi-loro.

La boxe, tipicamente considerata un luogo di riproduzione delle mascolinità egemoniche tradizionali,<sup>19</sup> in questo caso è lo spazio nel quale possono affermarsi mascolinità "etno-

<sup>17</sup>La dimensione della classe è quella maggiormente presa in considerazione nelle analisi. Come sottolinea Wacquant (1995: 502): «Che la boxe sia una pratica della working class si riflette non solo nella natura fisica dell'attività, ma anche nel reclutamento sociale degli atleti e nella loro continua dipendenza da lavori manuali o sottoqualificati che sostengono la loro carriera sul ring». Molte pubblicazioni sul mondo del pugilato, scientifiche e non, condannano la boxe come uno sport violento o descrivono i pugili come vittime di un sistema economico-sportivo che tratta loro come «corpi in vendita» (Wacquant, 2002). Dall'altra parte, numerosi sono i racconti, anche romanziati, che sottolineano le traiettorie di vita di quei pugili che, attraverso la boxe, sono riusciti, a costruirsi un avvenire dignitoso (Philonenko, 1997).

<sup>18</sup>Nello specifico della partecipazione migrante, cfr. Vedi Antonelli, Scandurra (2008).

<sup>19</sup>La mascolinità egemonica nell'accezione di Connell (1995) è la forma socialmente dominante di mascolinità, definita attraverso un processo determinato dai gruppi al potere, in una cultura, in un dato periodo storico, legittimando il patriarcato nelle pratiche locali e la stratificazione sociale di genere, agita verso l'esterno nei confronti delle donne e verso l'interno nei confronti di altri uomini, cui mancano le risorse sociali per partecipare alla mascolinità egemonica. L'esclusione della presenza femminile rende il pugilato un luogo privilegiato di dominazione e riproduzione della mascolinità egemonica e delle sue caratteristiche tradizionali, di forza, coraggio, eterosessualità, subordinazione di donne e mascolinità non conformi

religiose” normalmente marginalizzate, in ragione non tanto della mancanza di caratteristiche considerate desiderabili nei modelli maschili dominanti – scarse risorse economiche o orientamento sessuale – ma della presenza di tratti, culturalmente o etnicamente determinati, considerati non desiderabili. Nel pugilato, gli elementi qualificanti di un modello di mascolinità non hanno a che fare tanto con la riuscita economica, con la razza e il sistema socio-religioso di appartenenza con quelle caratteristiche che in un contesto diasporico vengono percepite come ascritte, quanto con l’adozione di uno stile di vita, fuori e dentro il ring, nel quale siano riconoscibili i valori della boxe, le sue regole non morali, giustificate come parte di una cultura della disciplina e del controllo del corpo finalizzato al miglioramento della performance. Tali valori, in particolare quelli dell’autodisciplina, si sposano nelle storie dei pugili musulmani, a quelli islamici, come le regole alimentari, le proibizioni di fumo, alcool, intossicanti, la determinazione nell’astensione rituale dal cibo durante il ramadan, così che lo stile di vita islamico sostiene ed è sostenuto dall’attività sportiva.

Nella boxe convivono, dunque, diverse mascolinità: quella egemonica tradizionale si riproduce nello stesso spazio dove si riproducono di identità maschili, socialmente escluse. Il confronto tra narrazioni e contro-narrazioni di genere favorisce l’affermarsi fluido di modelli ibridi e ibridizzati, “emergenti”, continuamente costruiti e decostruiti attraverso il loro stesso essere agiti e narrati (Inhorn, 2012).<sup>20</sup>

### **La narrazione dell’islam nelle storie dei pugili musulmani diasporici**

Il modello per definizione della rivendicazione dell’islam nella boxe è Cassius Clay/Muhammad Ali<sup>21</sup>, anche se nella sua rivendicazione la questione religiosa si è coniugata, almeno nei momenti più rilevanti, con quella razziale, sostenendola fortemente, rispecchiando da un certo punto di vista i temi rilevanti della Nation of Islam, nella cui visione l’unione tra “razza” e religione è la base della rivendicazione di una identità esclusiva e in molte sue declinazioni escludente, soprattutto nelle intenzioni del suo allora leader Elija Muhammad<sup>22</sup>. L’ingresso nella Nation of Islam negli anni ‘60 gli era stato inizialmente precluso proprio per l’illiceità della boxe. Dopo la vittoria contro Sonny Liston, Elijah Muhammad dichiarò di aver avuto un’illuminazione e accettò la sua domanda, dimostrando come già allora lo sport cominciasse ad assumere una rilevanza nella visione dei movimenti religiosi, nella definizione dell’essere musulmano, e andasse, quindi, valorizzato nella costruzione di una mascolinità islamica. Il binomio “razza”-religione si evidenzia anche nella scelta del nome: quando rinuncia al suo cognome natale, Clay, perché originato nella schiavitù, lo sostituisce con X, un elemento comune nella rivendicazione dei diritti e dell’identità africano-americana degli anni ‘60 e poi con Muhammad Ali, che considera un nome da uomo libero, superando in nome Dio la “differenza” razziale, sostituendola con l’autenticità dell’appartenenza religiosa (Grano, 2009).

La ragione per cui Muhammad Ali incarna l’idealtipo dell’atleta musulmano è, soprattutto, da ricercare nelle conseguenze che si trova ad affrontare per le sue scelte, religiosamente motivate.

---

(Oates, 1997).

<sup>20</sup>La definizione di mascolinità emergente è qui mutuata da Inhorn (2012) che nell’intento di superare l’ottica dicotomica egemone/subalterno tipico degli studi della mascolinità, e rendere conto della partecipazione delle mascolinità marginali alla costituzione stessa del modello egemone, che ne risulta dunque ibridizzato, propone l’utilizzo di tre concetti: dominante, residuale ed emergente, il primo che coincide con l’egemonia, il secondo legato alla tradizione, il terzo che si riferisce ai nuovi significati, valori, pratiche e relazioni continuamente create.

<sup>21</sup>Cfr. Remnick (1998)

<sup>22</sup>Cfr. Tsoukalas (2004)

Quando nel 1966, viene convocato per partecipare alla Guerra del Vietnam, è già campione dei pesi massimi: il suo rifiuto di arruolarsi gli procura la condanna a 5 anni di reclusione (mai scontati), ma soprattutto comporta la rinuncia ai titoli fino ad allora acquisiti e al combattimento per i successivi quattro anni, oltre che all'appoggio di molti americani e a milioni di dollari (Reed, 2004). Le motivazioni del suo rifiuto lo rendono, per motivi diverse, un'icona per i pacifisti, per la comunità africana-americana e per i musulmani laddove l'islam è posto come l'elemento salvifico contro le oppressioni:

Why should they ask me to put on a uniform and go ten thousand miles from home and drop bombs and bullets on brown people in Vietnam while so-called Negro people in Louisville are treated like dogs and denied simple human rights? No, I am not going ten thousand miles from home to help murder and burn another poor nation simply to continue the domination of white slave masters of the darker people the world over. This is the day when such evils must come to an end. I have been warned that to take such a stand would put my prestige in jeopardy and could cause me to lose millions of dollars which should accrue to me as the champion. But I have said it once and I will say it again. The real enemy of my people is right here. I will not disgrace my religion, my people or myself by becoming a tool to enslave those who are fighting for their own justice, freedom and equality [...]. If I thought the war was going to bring freedom and equality to 22 million of my people they wouldn't have to draft me, I'd join tomorrow. But I either have to obey the laws of the land or the laws of Allah. I have nothing to lose by standing up for my beliefs. So I'll go to jail. We've been in jail for four hundred years<sup>23</sup>.

Il rapporto di Ali con la religione si è articolato in modo diverso negli anni, comportando nel 1975 l'uscita dalla Nation of Islam e il passaggio al Sufismo Universale. La consapevolezza, però, di essere investito di una responsabilità sociale e comunitaria rispetto alla rappresentanza dell'islam, diventa uno degli elementi che contraddistingue la sua vita di Muhammad Ali. Più volte, infatti, il pugile è stato chiamato a commentare e a prendere le distanze, a nome della comunità, da eventi terroristici o violenti. Dopo l'attentato dell'11 settembre, malgrado le difficoltà legate alla malattia, interviene in televisione, dichiarandosi musulmano e garanzia dell'estraneità dell'islam e dei musulmani dagli eventi:

I'm a Muslim. I've been a Muslim for 20 years [...] You know me. I'm a boxer. I've been called the greatest. People recognize me for being a boxer and a man of truth. I wouldn't be here representing Islam if it were terrorist [...] I think all people should know the truth, come to recognize the truth. Islam is peace<sup>24</sup>.

A differenza dell'esperienza di Muhammad Ali, la questione della rappresentanza del "popolo" musulmano rispetto alla costruzione sociale della "differenza" islam, nei pugili contemporanei è più involontaria, che volontaria. Le loro storie dimostrano, infatti, un approccio alla religione della come esperienza individuale, stile di vita personale, che sostiene e aiuta la carriera sul ring.

L'esperienza dell'americano Bernard Hopkins, ritiratosi il 17 dicembre 2016, dopo 23 anni di boxe a più di 50 anni, è particolarmente significativa. All'età di 13 viene arrestato per furto e condannato a 18 anni di reclusione<sup>25</sup>. Proprio nel penitenziario incontra la boxe e l'islam: entrambi gli danno un posto nel mondo, determinano scelte di vita etiche e sane. L'islam e la boxe sono entrambi, nel suo racconto, viatici per l'integrazione sociale e la piena affermazione del sé, possibili percorsi di vita "esemplari" che nascono dall'esperienza carceraria, laddove

<sup>23</sup> <http://alphahistory.com/vietnamwar/muhammad-ali-refuses-to-fight-1967/>.

<sup>24</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=O09JGttXYSs>

<sup>25</sup> <https://www.frontproofmedia.com/boxing/from-the-penitentiary-to-the-ring-bernard-hopkins-will-hang-up-the-gloves-december-17th>

questa, invece, viene nella narrazione egemone considerata il luogo della proliferazione di un islam letteralista, spesso jihadista<sup>26</sup>.

E' attraverso l'esempio personale, di uomo pugile musulmano, più che attraverso una presa di posizione pubblica, che passa l'assunzione di responsabilità. Il britannico Anthony Small/Abdul Haqq a proposito della sua conversione e del rapporto tra pugilato e islam dice:

When Islam is presented to boxers, we just accept it. I think the difference with boxers is that with team sports you can always blame someone else for failure, but with a boxer you know when it gets hard and you come through, that God is there— you have a spiritual connection. You might be surprised but a lot of boxers are religious.

Ancora:

The best way to teach Islam is by example and that is what I try to do with my family and the sports people I mix with.[...] Don't take me as a role model! I follow the Prophet (peace and blessings be upon him) and the Companions! Don't just emulate singers and actors. There was no one wiser, more courageous or kinder than the Prophet (peace and blessings be upon him) and his Companions!<sup>27</sup>

Anche la storia dell'inglese di origini pakistane Amir Khan, classe 1986, campione dei pesi superleggeri e secondo nella classifica dei pesi welter, medaglia d'argento dei pesi leggeri alle Olimpiadi del 2004, è in questo senso significativa. Considerato il più popolare dopo Muhammad Ali, ha spesso rivendicato una continuità con il pugile americano e il suo atteggiamento pubblico:

Ali was a champion in and out of the boxing ring because he stood up for what he believed in; I am the same way. I stand up for myself [...]. I am not afraid of saying I am a Muslim. I think some people would be scared to say that they are Muslim, especially during the current time, but I am a proud Muslim. There are a lot of good Muslims out there who are against terrorism, who are against, you know, people killing each other.<sup>28</sup>

In effetti, nella sua autobiografia del 2007, intitolata «Amir Khan: A Boy from Bolton: My Story», il pugile dimostra una certa consapevolezza rispetto alla rilevanza della sua storia per la comunità di riferimento. Nel prologo, infatti, scrive:

In a way it's an ordinary story. Working class lad from the North makes it big through sport. There are plenty of examples of kids like me who have done that. What makes my story unique is my background. I'm British, Bolton born and bred. But my ancestry is Asian, Pakistan. I'm a Muslim. That makes all the difference. There were no Asian lads boxing when I started. There are many now [...] I have never felt victimised because of my background. And I never fought for any cause other than my own. I'm not political. I'm not on a crusade. [...] Since 9/11 and the London bombing in July 2005, just a few days before my professional debut, the spotlight has been on Asian people everywhere. I spoke out against bombings at the time. What those lads did shocked me. It had nothing to do with my faith as I understand it. I hope after reading this book those who know little about the Muslim religion and what it means to follow the teaching of islam in Britain feel more comfortable with their Asian neighbours. It is a force for good not harm. But you would not know that judging by the coverage Muslims get in the media. It tends to be negative stuff. When it is about me it is almost always positive. That's very important for the Asian community in Bolton and the rest of the country.

L'essere un riferimento rispetto alla comunità dei musulmani e degli asiatici, però, sembra

<sup>26</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OXQyvWdQbM](https://www.youtube.com/watch?v=_OXQyvWdQbM)

<sup>27</sup> <http://www.islamicgarden.com/boxer.html>

<sup>28</sup> <http://bleacherreport.com/articles/2637445-faith-and-fighting-amir-khans-quest-to-be-a-muslim-role-model>.

essere un destino inevitabile, più che una scelta. La religione per Amir Khan è essenzialmente un percorso personale, una scelta di vita legata anche al suo essere un uomo sportivo: la boxe è uno sport con una disciplina e una regola precisa, non è mera violenza ed è per questo non solo si adatta ai musulmani, ma l'islam ne è complemento necessario<sup>29</sup>:

Mentally, we need a break. It's almost as if mentally we need to get fat but people think we don't respect the sport. I don't drink but I like to stay at home and chill. Sometimes, you need to empty your mind of what you do. Ramadan is good for that. It will be hard for me but I've read that it is good to starve the body because it trains the mind. [...] That is why the mosque is important. I sit there, do my prayers and feel free. In the mosque I'm treated as a normal person. Nobody sees me as different. That's what I love about going there. I am normal<sup>30</sup>.

L'esercizio della musulmanità nella sfera pubblica sportiva implica una responsabilità sociale che, spesso, ha implicazioni rilevanti a fronte della stigmatizzazione crescente della "differenza islam". La storia del campione dei pesi piuma britannico di origine yemenita *Prince* Naseem Hamed è secondo Woodward (2004) stata spesso elevata a status mitologico: essa è piena di riferimenti alla possibilità di elevarsi socialmente prendendosi cura di se stessi, con perseveranza, di lottare contro il razzismo e affermarsi anche se non si è un peso massimo, anche da musulmano diasporico, fino ad entrare nella Hall of Fame of International Boxing. Il terrorismo internazionale e le sue conseguenze hanno però un impatto devastante sulla carriera del Principe. Dopo l'11 settembre, come molti atleti musulmani, viene chiamato a commentare quanto accaduto e rilascia un comunicato stampa condannando gli eventi, ma dopo un anno smette di combattere a soli 28 anni. Ufficialmente il suo ritiro è da imputarsi alla scarsa performance del suo ultimo incontro nell'aprile 2001 contro il pugile Marco Antonio Barrera a Las Vegas, prestazione che cominciava a risentire di alcuni problemi fisici conseguenza dei precedenti incontri. Eppure sulla scarsa attenzione al suo stesso ritiro e alla sua figura, secondo altre analisi, ha pesato anche l'improvvisa rilevanza pubblica che la sua confessione aveva preso, passando da credo privato a manifestazione pubblica, indossando pantaloncini con la scritta islam o facendosi chiamare sul ring da un imam<sup>31</sup>.

Recenti sviluppi nella storia del campione britannico dei pesi medi Abdul Haqq aggiungono nuove riflessioni al rapporto tra islam, boxe, modelli maschili musulmani e terrorismo internazionale. Il pugile si ritira dalle scene ancora all'apice della sua carriera. In un video del 2012, uno dei molti video girati e pubblicati dall'ex pugile, appare su un ring con i guantoni per spiegare come il pugilato sia diventato un peso rispetto alla sua progressione spirituale: l'ambiente intorno alla boxe, più che la pericolosità della stessa, dove proliferano alcool, droghe, scommesse, non è adatto ad un vero musulmano<sup>32</sup>. Anche rispetto ai pugili musulmani famosi, Bernard Hopkins e Muhammad Ali, prende le distanze, ponendosi come riferimento alternativo mentre propone il Profeta e i suoi Compagni come unici modelli, un elemento che, si è visto, era parte della sua narrativa religiosa già prima del ritiro.

Da quel momento, Haqq si è fatto conoscere sulla scena pubblica per una serie di eventi non legati più alla boxe: già nel 2010 partecipa a una marcia a Londra contro la presenza britannica nella guerra in Afghanistan, parte di un gruppo detto «Muslims against Crusades», legato

<sup>29</sup> <http://www.boxnation.com/boxers/amir-khan/>

<sup>30</sup> <http://www.independent.co.uk/sport/general/others/amir-khan-interview-one-second-could-end-my-boxing-career-8621877.html>

<sup>31</sup> <https://www.theguardian.com/sport/2001/nov/11/boxing.news>;

<https://www.theguardian.com/sport/blog/2014/dec/07/prince-naseem-hamed-international-hall-of-fame>

<sup>32</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=n-qWKK5xHEk>

all'*Islam4uk*, un movimento considerato estremista. A differenza di Amir Khan, che rivendica la sua identità britannica musulmana, Haqq ne prende le distanze mobilitando, come unici riferimenti nella costruzione della sua identità l'islam e la boxe<sup>33</sup>. In seguito Haqq è balzato alla cronaca per una serie di video nei quali giustifica o nega alcuni atti commessi dallo Stato Islamico, fino all'arresto, nel 2014, per possesso di documenti falsi, sospettato di pianificare di diventare un *foreign fighters* e di diffondere materiale terroristico, accusa dal quale viene assolto. Un nuovo arresto avviene, però, dopo la sua partecipazione al documentario della BBC2 «Muslims like US», per aver espresso opinioni estremiste sulle relazioni di genere e alle attività internazionali dello Stato Islamico. Il 18 dicembre 2016, viene prelevato per essere interrogato e rilasciato con pena sospesa in attesa di giudizio. L'evolversi di questi avvenimenti è accompagnato dalla realizzazione di video in cui l'ex pugile, che ancora esteticamente appare un pugile, muscoloso, allenato e con una maglia sportiva sulla quale campeggia il logo *Islam team*, spiega, ma non giustifica le sue posizioni<sup>34</sup>.

Interessante ai fini della discussione è il video in cui narra del suo ultimo arresto e rilascio, in cui il binomio "razza"-islam viene riproposto con nuovi significati<sup>35</sup>. Haqq racconta di aver chiamato a sua madre, cristiana, dalla prigione, che lo ammonisce rispetto ai pericoli dell'ergersi paladino delle cause degli altri: «Non sei Kunta Kintel<sup>36</sup>». Argomentando, egli rivendica di battersi per gli oppressi e per la libertà, come Kunta Kinte, di essere pronto ad affrontare gli eventi negativi e l'oppressione perché, come tutti i musulmani, è contro la schiavitù, per la libertà e la liberazione. Senza smettere di porsi come uno sportivo, l'immaginario che richiama, il modello di musulmano evocato, si fonda su elementi retorici tipici di quel sostrato culturale nel quale alcuni elementi del radicalismo diasporico trovano spiegazione, se non giustificazione: il sacrificio – talvolta il martirio – del musulmano perseguitato, la prevalenza dell'appartenenza alla *umma* immaginaria ed immaginata, il diniego dell'identità nazionale, il richiamo alla responsabilità rispetto alle cause musulmane nel mondo.

## Riflessioni Conclusive

Le storie dei pugili musulmani diasporici sono legate al contesto socio-politico in cui sono inserite e rispecchiano sia gli elementi della ridefinizione contemporanea dell'islam, l'individualizzazione delle credenze, l'enfasi sull'elemento performativo dell'identità religiosa, di genere, esplicitata attraverso lo sport, che le conseguenze degli eventi internazionali e sovranazionali che cambiano le relazioni di potere e le costruzioni sociali nel discorso pubblico prevalenti. Le storie dei pugili richiamate dall'articolo replicano e sovvertono le esperienze che la comunità dei musulmani diasporici affronta nel quotidiano: la discriminazione, l'esclusione sociale, la marginalizzazione, l'islamofobia. Come sottolinea Burdsey (2007), molte storie di pugili musulmani decostruiscono il discorso dominante rispetto alla appartenenza etnica, la mascolinità, le cittadinanza e l'appartenenza mettendo in discussione la natura dinamica delle identità etniche e nazionali. La boxe rappresenta un luogo di rielaborazione delle identità in cui i valori dello sport possono essere riappropriati e rielaborati insieme all'appartenenza islamica, in

<sup>33</sup> In seguito Haqq denuncerà Khan come un'apostata per non aver supportato la protesta contro le truppe britanniche in Iraq e in Afghanistan <https://www.youtube.com/watch?v=VxWyYIje9Ik>. La risposta di Khan è contenuta in questa video <https://www.youtube.com/watch?v=IZ7HrwyYbbo>

<sup>34</sup> Rispetto alla partecipazione a «Muslim like US» vedi <https://www.youtube.com/watch?v=QX4jRTs9eao>

<sup>35</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=cMuzZRiX7fM>

<sup>36</sup> Personaggio del romanzo «Radici» di Alex Haley, che racconta la ricerca della libertà dello schiavo Kunta Kinte e della sua famiglia.

cui storie mitiche raccontano di ascese sociali di mascolinità marginali e marginalizzate. Gli atleti che si affermano nel pugilato vivono le conseguenze dell'essere e del dichiararsi musulmani sia in termini di esclusione e discriminazione, sia rispetto all'essere chiamati a giustificare le azioni compiute da altri musulmani. Essi contribuiscono, in quanto evidenti nel discorso pubblico, a confermare, a decostruire e a ibridizzare questa idea, a portare nell'arena transnazionale nuovi modelli, modi diversi di essere oggi uomini musulmani diasporici, testimoniandoli con le loro stesse vite. I diversi modi in cui l'appartenenza religiosa dei pugili viene rielaborata, il significato che essa assume e i comportamenti che essa determina, diventano così modelli possibili per i giovani musulmani diasporici.

Il fatto che questo ruolo sia subito più che scelto, però, fa sì che nessuna delle storie narrate, rappresenta una rivendicazione tale da provocare gli effetti che la rivendicazione di Muhammad Ali ha avuto su lungo termine. Malgrado la consapevolezza che la maggior parte dei pugili mostra rispetto all'importanza della propria esperienza per la comunità di riferimento, essi tendono a sottolinearne sempre il valore individuale, incarnando modelli possibili per i singoli, ma non socialmente significativi. I modelli di mascolinità che essi propongono a livello transnazionale sono rilevanti solo nei termini in cui vengono ritenuti tali dai singoli credenti: da questo punto di vista i pugili musulmani assomigliano più ai micro-intellettuali di cui parla Eickelman (1998), che concorrono nella sfera pubblica musulmana nella definizione delle identità dell'islam diasporico, senza che, però, il loro esempio e la loro rivendicazione produca una sensibilizzazione o un'attenzione sociale che determini un effettivo impatto rispetto alle necessità delle comunità musulmane o rispetto alle costruzioni narrative, spesso islamofobiche, che le riguardano.

**Bibliografia**

Allam K. F. (2002), *L'Islam Globale*, Rizzoli, Milano.

Allen C. (2004), Justifying Islamophobia, Consideration of the European Union and British Contexts, «The American Journal of Islamic Social Sciences» 21 (3).

Allievi S. (2002), *Musulmani d'Occidente*, Carrocci, Roma.

Amar P. (2011), Middle East Masculinity Studies Discourse of “men in crisis”. Industries of Gender in Revolution, «Journal of Middle East Women's Studies» 7 (3), 36-70.

Antonelli F., Scandurra G. (2008), Pugili di Quartire. Etnografia di una Palestra di Boxe, «Etnografia e Ricerca Qualitativa », 3, 425-450.

Burdsey D. (2007), Role with the punches: the construction and representation of Amir Khan as a role model for multiethnic Britain, «The Sociological Review» 55 (3), 611-631.

Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.

Connell R. (1995), *Masculinities*, University of California Press, Berkeley.

Dassetto F. (1994), *L'Islam in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Eickelman D.F. (1998), Inside the Islamic Reformation, «The Wilson Quarterly» 22, 1.

Frisina A. (2007), *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.

Grano D. A. (2009), Muhammad Ali Versus the “Modern Athlete”: On Voice in Mediated Sports Culture, «Critical Studies in Media Communication» 26 (3), 191-211.

Halliday F. (1999), Islamophobia reconsidered, «Ethnic and Racial Studies» 22 (5).

Inhorn M. C. (2012), *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies and Islam in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton.

Kaufman P. (2008), *Boos, Bans, and other Backlash: The Consequences of being an Activist Athlete*, Humanity & Society 32, 215-237.

Kimmel M. S. (2010), *Misframing Men. The Politics of Contemporary Masculinities*, Rutgers University Press, New Jersey.

Loomba A. (2001), *Colonialismo/Post-colonialismo*, Meltemi, Roma.

Mandaville P. (2001), *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Routledge, London.

Meer N., Modood T. (2009), Refutations of racism in the “Muslim question”, «Patterns of Prejudice», 43 (3-4), 335-54.

Nasr S. H. (1980), The Male and Female in the Islamic Perspective Source, «Studies in Comparative Religion», 14 (1-2).

Oates J.C. (1997), *On Boxing*, Bloomsbury London.

Patuelli M. C. (2006), Le Seconde Generazioni al Femminile: Incertezza delle Appartenenze, Costruzione delle Identità, «Atti del Corso di Formazione Seconde Generazioni: Diritto di Cittadinanza e Pari Opportunità», Bologna.

Perry B. (2001), *In the Name of Hate: Understanding Hate Crimes*, Routledge, New York.

Pfister G. (2010), Outsiders: Muslim Women and Olympic Games. Barriers and Opportunities, «The International Journal of the History of Sport», 27 (16-18), 2925-2957.

Philonenko A. (1997), *Storia della boxe*, Genova, Il Melangolo.

Remnick D. (1998), *King of the world: Muhammad Ali and the rise of the American hero*, Random House, New York.

Roy O. (2003), *Global Muslims. Le Radici Occidentali del Nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.

Roy O. (2009), *La Santa Ignoranza. Religioni senza Cultura*, Feltrinelli, Milano.

Shimmel A. (1994), *Deciphering the signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, New York, State University of New York Press.

Tsoukalas S. (2004), Understanding the Nation of Islam: Toward a More Effective Evangelism  
«Missiology: An International Review» 32 (4).

Tuastad D. (2014), From football riot to revolution. The political role of football in the Arab world, «Soccer & Society» 15 (3), 376-388.

Wacquant L. (1995), The pugilistic point of view: How boxers think about their trade, «Theory and Society» 24 (4), 489-535.

Wacquant L. (2002), Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur, «Revue française de sociologie» 43 (3), 614-617.

Woodward, K. (2002), *Understanding Identity*, Arnold, London.

Woodward, K. (2004), Rumbles in the Jungle: Boxing, Racialisation and the Performance of Masculinity, «Journal of Leisure Studies» 23 (1), 5-17.

**Nota bio-bibliografica** Valentina Fedele è dottoressa di ricerca in Politica Società e cultura e collaboratrice precaria presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria. I suoi interessi di ricerca riguardano i mutamenti nell'islam contemporaneo, i movimenti sociali nel Maghreb Francofono, le caratteristiche del processo di inculturazione dell'islam europeo. Tra le pubblicazioni recenti: (2015) *Islam e Mascolinità. La definizione delle soggettività di genere nella diaspora musulmana nel mediterraneo*, Mimesis, Milano.