

progetto cofinanziato da



UNIONE
EUROPEA



MINISTERO
DELL'INTERNO



IL DIALOGO INTERRELIGIOSO NELLA SOCIETÀ MULTIETNICA



La Religione nell'universo migratorio

Desk research



La Religione nell'universo migratorio

Desk research

A cura di

Aliseicoop

Indicazioni di contesto

1. Va sottolineato in via preliminare che la continua mobilità delle persone interroga le comunità umane sulle dinamiche che ne sono all'origine e ne riconfigura periodicamente la demografia sociale e culturale. Tra l'altro imporrebbe la necessità di ridefinire o definire i patti di convivenza che rendono possibile l'esistenza di una comunità nei suoi elementi costitutivi: identità linguistica, culturale, religiosa, codici di comportamento, forme e modi di comunicazione, socialità, ruoli e funzioni di ciascuna delle parti in causa, ma anche politiche, normative, strumenti e servizi capaci di trasformare in fatti diritti e responsabilità.

Il fenomeno coinvolge di fatto l'intero territorio della Unione Europea che si conferma, insieme al Nord America, come area continentale a forte presenza di immigrati. Secondo dati recenti i residenti nei paesi europei con effettiva cittadinanza straniera sono pari al 6,8% della popolazione totale. Peraltro, anche nel periodo più recente e nonostante il perdurare della crisi, almeno in alcune aree si è registrato un costante flusso in arrivo.

Questo flusso va a sovrapporsi ad una popolazione immigrata strutturale, largamente composta di presenze stabili, di familiari ricongiunti, di minori, di soggiornanti di lungo periodo, rispetto alla quale diventa sempre più urgente promuovere una interazione costruttiva e garantire il pieno e reciproco riconoscimento di diritti e doveri, con l'obiettivo fermo di tenere insieme uomini e donne che abitano da tempo, da poco e anche solo transitoriamente, uno stesso territorio.

In altri termini la situazione imporrebbe un grande e consapevole impegno per consolidare linee di intervento sempre più finalizzate a "sostenere e proteggere" tutti gli individui che vivono in un territorio, operano e contribuiscono a sviluppare ricchezza, lavoro, socialità, prossimità, a prescindere dalle iconografie culturali che li accompagnano, ingaggiandoli in un progetto solidale, capace di tenere insieme diritti e responsabilità degli individui, diritti e responsabilità delle comunità. In questa ottica politica e normativa si dovrebbero offrire percorsi di integrazione rispondenti al vivere di chi, da un lato, deve mettere sufficienti radici nei luoghi che attraversa, ma che, da un altro lato, non deve annullare i legami verso i luoghi da cui proviene e a cui spesso intende o spera di "tornare".

2. In questo complesso contesto vi è un elemento che non può essere sottovalutato. L'arrivo di significativi flussi migratori ha infatti portato negli anni ad una trasformazione radicale del campo religioso. Sono entrati in scena nuovi attori con fedi vecchie e nuove, dall'induismo all'islam, passando per religioni "etniche", sino a nuovi membri

di tradizioni religiose già presenti: cattolici, ortodossi, ebrei, protestanti, buddhisti. Presenze connotate da differenti visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, sistemi morali, immagini, simboli, che compongono oggi un mosaico complesso attraversato da numerose divisioni di tipo etnico, linguistica, razziale.

Sebbene tale pluralismo coinvolga ormai milioni di persone, si stenta in generale ad avere la corretta percezione del fenomeno ed un suo consapevole riconoscimento.

A fronte di una articolata presenza di comunità religiose, insufficienti sono le reti di collegamento interreligioso attivate e le iniziative di contatto, dialogo e confronto tra comunità religiose e tra loro fedeli, autoctoni e stranieri. Ne risulta che molte delle comunità "altre" restano isolate, spesso in posizione difensiva, comunque marginali e di conseguenza anche a rischio di derive fondamentaliste. Peraltro, almeno alcune di esse sono percepite e vissute dalle società di accoglienza come una minaccia alla sicurezza o come un elemento inquinante del contesto culturale e del sistema dei propri valori.

Ed è così che si finisce per non riconoscere in modo adeguato il forte valore aggregativo che l'appartenenza religiosa riveste per gli immigrati. Il ruolo assunto dalla religione nella storia contemporanea (quale componente identitaria, luogo di recupero della memoria di ogni cultura, spazio di prevenzione e gestione di conflitti) ne fa infatti un importante tramite ai fini della socializzazione e di conseguenza della riuscita dello stesso processo di integrazione nel contesto di approdo. In questa direzione lo sviluppo ed il consolidamento di un dialogo tra fedeli, immigrati ed autoctoni, potrebbe essere un fattore determinante verso la coesione sociale.

Va detto peraltro che esistono comunque alcuni punti di snodo sui quali si potrebbe puntare per una apertura di spazi di dialogo interreligioso. Il continuo arrivo di persone appartenenti a culture e religioni diverse favorisce una attenzione nuova alle problematiche religiose e sono diverse le chiese e le comunità di fede che mostrano disponibilità alla costruzione di nuovi rapporti tra le confessioni storicamente presenti con altre di più recente impianto.

Aldilà dei grandi incontri e dibattiti ecumenici, non vi sono tuttavia grandi e numerosi esempi di spazi di confronto/scambio organizzati tra le diverse fedi e i diversi fedeli e neppure si è dato vita a Modelli di rapporti sistematici tra di esse; sporadiche iniziative sono state lasciate spesso alla buona volontà di qualche leader religioso o di qualche organizzazione.

3. Nello specifico dell'Italia va detto in primo luogo che si connota oggi per un crescente mosaico di fedi, per quanto continui nella sua stragrande maggioranza a riconoscersi come "paese cattolico" e non religiosamente plurale quale al contrario è diventata.

Dati recenti (PaoloNaso/Luca Di Sciullo-Dossier Idos, 2018-Pgg. 199) documentano che la maggioranza assoluta dei circa 5.141.000 residenti stranieri in Italia, siano di religione cristiana 2.706.000 persone (pari al 52,6% del totale) e poco meno di un terzo è musulmano (1.68.000 pari al 32,7%). Si tratta delle due religioni di gran lunga più rappresentate tra i cittadini stranieri che vivono in Italia, dal momento che in media ben 6 su 7 di questi ultimi appartengono a una di esse.

In particolare, tra i cristiani prevalgono gli ortodossi, che ne costituiscono circa i 3 quinti (1.523.000, il 29,6% di tutti gli stranieri residenti), mentre i cattolici (918.000) ne rappresentano oltre un terzo (essi costituiscono quasi un quinto, il 17,9%, dell'intera popolazione straniera). Seguono le chiese protestanti, con circa 224.000 fedeli (poco meno di un decimo dell'intera compagine cristiana e il 4% tra tutti i residenti stranieri), e altre confessioni di matrice cristiana non riconducibili ai tre principali ceppi (39.900, meno dell'1% di tutti gli immigrati residenti).

E' importante sottolineare, riguardo ai musulmani, che quasi 3 su 10 (28,9%) sono europei, per la quasi totalità provenienti dall'area balcanica e centro-orientale (albanesi in primis, seguiti da moldavi e kosovari); per oltre la metà (52%) africani, soprattutto dell'area settentrionale (37,8%), con i marocchini a primeggiare, seguiti a distanza da egiziani e tunisini, e dell'area orientale (13,6%), in cui predominano senegalesi e nigeriani; e per poco meno di un quinto (18,5%) asiatici, soprattutto del sub-continente indiano (bangladesi e pakistani in particolare).

Tra i cristiani, invece, la componente europea incide per ben i 3 quinti (74,8%) e sale alla quasi totalità (97%) tra i soli ortodossi (mentre incide per oltre i 2 quinti tra i cattolici e per più della metà tra i protestanti, con rispettivamente il 43,5% e il 56,6%); quella africana per circa un ventesimo (4,9%), sebbene superi un quinto (20,7%) tra i soli protestanti; quella asiatica per un tredicesimo (7,6%), con punta di quasi un quinto tra i cattolici (17,9%); e quella americana (quasi esclusivamente rappresentata dalla componente latino" americana) per circa un ottavo (12,6%), con picco di un terzo (32,9%) tra i soli cattolici.

Si precisa che il gruppo più cospicuo che segue subito dopo le due principali appartenenze religiose, è quello di stranieri agnostici o atei, i quali vengono stimati in quasi 242.000 (per oltre i 3 quinti - 60,8% , asiatici, quasi tutti cinesi, e per circa un terzo 32,0%- europei), con un'incidenza che è di quasi 1 residente straniero ogni 20. E' questa la categoria che, forse più di ogni altra, contesta in maniera più convincente la falsa e arbitraria equazione immigrato = integralista religioso (musulmano) = (potenziale) terrorista.

A sensibile distanza seguono, nell'ordine, gli induisti (complessivamente 152.500, pari al 3,0% di tutti gli stranieri residenti in Italia), i buddhisti (117;200 e 2,3%) e i seguaci di altre religioni

orientali (83.700 e 1,6%), costituiti in tutti e tre i casi per la quasi totalità da asiatici (gli induisti e i buddhisti da cittadini dei paesi del subcontinente indiano, seguiti, nel primo caso, da mauritani e, nel secondo, soprattutto da cinesi e thailandesi; i seguaci di altre religioni orientali esclusivamente da cinesi).

Una quota esigua è poi costituita da adepti di antiche religioni tradizionali, nel passato impropriamente etichettate come "animiste" (65.300 seguaci, pari ad appena l'1,3% dell'intera popolazione straniera residente, rappresentati soprattutto da africani dell'area occidentale e centro-meridionale e da cinesi) mentre gli stranieri ebrei sono calcolati in appena 4.600 circa, ovvero in 1 ogni 1.000 residenti non italiani (costituito oltre che da israeliani, specialmente da cittadini dell'Europa orientale, in particolare ucraini). La quota restante (87.400 persone, l'1% della compagine di riferimento) aderisce ad altri vari credi religiosi non catalogabili tra quelli appena elencati.

È utile sottolineare come le chiese Ortodosse e la religione Islamica si alternino continuamente al primo posto tra le confessioni che registrano il maggior numero di fedeli, dopo il Cattolicesimo, che appare ancora come l'elemento culturalmente fondante della nostra società, pur non essendo esclusivamente maggioritario, in una società multiforme e profondamente plurale.

Si precisa poi che molte delle confessioni religiose (incluse le maggioritarie Islam e Cristianesimo Ortodosso) presentano forti differenziazioni interne, che nascono e/o si accentuano nell'ambito di appartenenze nazionali e culturali di riferimento, creando un panorama frastagliato, soprattutto per quanto riguarda le chiese protestanti (segnatamente Evangeliche e Pentecostali, all'interno delle quali si trovano differenziazioni anche legate all'appartenenza a paesi africani o latinoamericani), che assorbono e riproducono in maniera particolare le appartenenze nazionali dei propri fedeli.

Risulta dunque fondamentale la connessione tra sfera religiosa e sfera culturale della società e delle società: in questo, i luoghi di culto e in generale le associazioni su base religiosa vengono visti e vissuti da parte dei fedeli che li frequentano e li animano come dei punti di aggregazione e di mantenimento della cultura di riferimento, facendo in questo senso anche animazione nei confronti dei più giovani, immigrati di seconda o di terza generazione; spesso infatti ci si trova di fronte ad associazioni in cui persone si aggregano sulla base di un sentire religioso e di fede, che però viene veicolato attraverso espressioni più puramente socio-culturali, in particolare quando le attività dell'associazione riprendono elementi tradizionali della cultura e della nazionalità di riferimento delle persone interessate, e svolgono riti a carattere religioso che non

si discostano dalla dottrina ufficiale della confessione di appartenenza (un esempio può essere quello del *Señor de los Milagros*, che anima comunità latinoamericane su tutto il territorio nazionale), ma che riprendono e replicano le specificità culturali dei luoghi di origine.

I luoghi di culto si configurano quindi come contenitori di aggregazione sociale e culturale, e soprattutto di raccolta e sistematizzazione di istanze sociali, politiche ed economiche da parte delle comunità nazionali, istanze che spesso non vengono rivolte allo stato, ma che restano e vengono elaborate in un sistema di auto-aiuto e di sostegno reciproco interno alla comunità di riferimento stessa; peraltro mancato ricorso ai servizi previsti dal settore pubblico in molti casi è dettato anche da una mancata percezione della disponibilità e dell'esistenza stessa di questi servizi, quindi da un mancato coordinamento comunicativo tra amministrazione e comunità religiose. Il sistema di auto-aiuto e di sostegno reciproco cui abbiamo appena accennato si configura quindi come una dinamica virtuosa dal punto di vista dei valori, ma che rischia di isolare la comunità dal resto del tessuto sociale.

I valori sociali e culturali, insieme alle istanze raccolte nei luoghi di culto, vanno quindi recuperati e integrati nel tessuto sociale e culturale, nel segno della partecipazione e della cooperazione; le comunità religiose devono quindi essere rese parte del design sociale delle politiche e del sistema dei servizi.

In conclusione, la società italiana risulta sempre più frastagliata e complessa anche sotto il profilo delle religioni, non solo per la varietà delle fedi ma anche per la pluralità dei modi di viverle e di aderirvi, con un ventaglio oltremodo ampio di atteggiamenti, anche tra i "praticanti" e i "non praticanti", che in varia misura le riguarda tutte. Una varietà e complessità che il principio costituzionale della libertà religiosa dovrebbe tutelare e difendere contro ogni strumentalizzazione.

Al riguardo si impone di segnalare la grave anomalia che connota la realtà religiosa in Italia. Il legislatore non sembra essersi accorto della nuova realtà della scena religiosa nazionale. *Di fatto mentre resta in vigore la legislazione di epoca fascista sui "culti ammessi", si nega ad alcune comunità di fede di più recente presenza in Italia, l'Intesa che, ai sensi dell'art. 8 della Costituzione, alcune di esse fondatamente rivendicano.* Si assiste così al paradosso che, mentre alcune confessioni di modesta entità numerica godono di un pieno riconoscimento istituzionale, restano "scoperte" grandi comunità di fede come quella islamica (circa 1,7 milioni), quella ortodossa (circa 1,5 milioni) e quella sikh (che alcune diverse fonti stimano di almeno 70.000 membri).

Si è cercato di recente di ovviare a questa anomalia avviando alcuni negoziati d'Intesa e aprendo in particolare un Tavolo di confronto con la comunità islamica in Italia, favorito e facilitato dal lavoro di consulenza e di mediazione di un "Consiglio per il dialogo con l'islam italiano".

Il risultato più rilevante conseguito da questo organismo è stata la firma, il 10 febbraio 2017, di un Patto per l'islam italiano (cfr. Allegato....) sottoscritto dal Ministro dell'Interno in carica e dalle più importanti associazioni islamiche presenti in Italia. Obiettivo esplicito di quel testo era avviare un processo "prodromico" all'Intesa e, con questo, di aprire una nuova stagione del diritto in materia di libertà religiosa. La caduta di quel governo ha bloccato l'apertura del negoziato.

4. Va aggiunto che aldilà dei flussi in costante arrivo, si è comunque di fronte ad una popolazione immigrata strutturale, largamente composta di presenze stabili, rispetto alla quale diventa sempre più urgente consolidare una interazione di gran lunga più costruttiva. Chi può affermare al riguardo che ci sia oggi una visione, una politica che punta all'inclusione dei nuovi venuti, in un percorso di mutuo collegamento con il resto della popolazione?

Questo stabilirebbe peraltro il Secondo Principio dell'Agenda europea sull'immigrazione. Di fatto, la politica migratoria in Italia, se ha comunque garantito servizi di welfare ai nuovi cittadini, non sembra avere fatto significativi passi in avanti nel processo di una fattiva loro integrazione. Peraltro, quanto all'oggi, pare improntata ad un approccio emergenziale, finalizzato a tamponare od ostacolare le migrazioni più che ad intervenire con una adeguata regolazione dei flussi .

Ciò detto, vanno comunque segnalate iniziative e percorsi che hanno promosso spazi di scambio e confronto tra le comunità presenti sul territorio; in tale ambito vanno ricordati alcuni Progetti Fei sul "[Dialogo interreligioso](http://ildialogointerreligioso.it/progetti/)"¹ (cofinanziati dal Ministero dell'Interno e dalla Unione europea), realizzati da Aliseicoop in collaborazione con la Università di Perugia e più di recente il progetto transnazionale Fami "[Immigrati & Integrazione](http://immigrationintegration.eu/)"² che ha coinvolto Soggetti esteri di Francia, Germania, Olanda e Spagna (cfr. [Buone Pratiche. Ovvero come innovare i percorsi di accoglienza/integrazione](http://immigrationintegration.eu/wp-content/uploads/2018/09/Dossier-buone-pratiche-it.pdf))³.

Tali progetti hanno inteso promuovere la conoscenza dei percorsi attivati in questi paesi ed in Italia per *facilitare il processo di integrazione della popolazione immigrata attraverso la costruzione di un più stretto legame socio/culturale tra le comunità religiose del territorio, per*

¹ <http://ildialogointerreligioso.it/progetti/>

² <http://immigrationintegration.eu>

³ <http://immigrationintegration.eu/wp-content/uploads/2018/09/Dossier-buone-pratiche-it.pdf>

togliere dall'isolamento, ridurre pregiudizi e stereotipi, temperare motivi di scontro, accelerare i processi di acculturazione positiva nel rispetto reciproco.

Molteplici ed articolate sono state le iniziative attivate. Incontri con i responsabili delle comunità e con i fedeli immigrati ed autoctoni, partecipazione alle feste e pratiche religiose degli uni e degli altri, hanno consentito di colmare un gap di conoscenza che ha stimolato condivisione ed interazione in un percorso comune di stimolo al processo di un condiviso inserimento socioculturale. Iniziative pubbliche di approfondimento (convegni, seminari, tavole rotonde) hanno permesso di migliorare la qualità della comunicazione tra fedeli delle diverse comunità religiose, tra italiani ed immigrati, prevenire atteggiamenti di chiusura difensiva e di intolleranza, aumentare la sensibilità interculturale di fasce della popolazione immigrata ed autoctona.

Va infine specificato che i Progetti cui si è fatto cenno, si sono conclusi con riconosciuti risultati. Il dialogo interreligioso è di fatto diventato una prospettiva di lavoro entro la quale si è convenuto per il futuro di continuare a stimolare e consolidare un'azione in profondità, volta a creare occasioni di incontro, scambio e dialogo tra le differenti comunità religiose di appartenenza, quale mezzo per migliorare i rapporti tra gli uomini, in un comune percorso di condivisione di diritti e doveri, quali cittadini di uno stesso paese.

5. Il Progetto Bridge (Fami- Ministero Interno/EU) che ha appena preso l'avvio, costituisce il proseguimento del lavoro realizzato negli anni con i progetti sopramenzionati.

Parte infatti dal consolidato presupposto che *il dialogo interreligioso sia uno strumento fondamentale* per contribuire a creare occasioni di incontro e reciproca conoscenza, per abbassare i livelli di conflitto nella società, per facilitare in sostanza i processi di inclusione socio-culturale attraverso il riconoscimento del valore aggregativo e identificativo svolto dalla religione. In una ottica di prosecuzione e sviluppo delle attività svolte nel corso dei precedenti progetti, **Bridge** si propone di favorire momenti di scambio e reciproca conoscenza tra le comunità religiose, per consolidare un circuito virtuoso che possa rafforzarne i legami di bridging, ma più generalmente temperare i motivi di scontro con gli autoctoni e accelerare i processi di integrazione. Al contempo, il Progetto è finalizzato a trasmettere adeguata conoscenza sul complesso panorama religioso presente sul territorio, alle componenti della Pubblica Amministrazione che, per la loro specifica funzione, hanno la responsabilità della governance della convivenza e dell'integrazione: Regioni, Comuni, Consigli territoriali per l'immigrazione, Uffici scolastici, intendendo con questo facilitare la partecipazione e il

coinvolgimento di tutti gli attori territoriali, per un dialogo costruttivo tra comunità ed istituzioni e viceversa.

In questa direzione, ed in via preliminare, il Progetto persegue un approfondimento conoscitivo della *presenza delle comunità religiose nei contesti territoriali considerati: Torino, Siena, Perugia, Roma e Catania*. E' parso infatti necessario approfondire la conoscenza di quali siano i gruppi di fede organizzati presenti sui territori (individuati come particolarmente significativi) con riferimento ad associazioni e/o luoghi di culto. Di fatto, attraverso una specifica **mappatura delle comunità religiose** dei territori considerati, si intende documentare la "pluralizzazione" del campo religioso all'interno del quale sono comparse nuove confessioni cristiane ed altre religioni; si tratta di individuare eventuali differenti opzioni non religiose, nuovi riti che stanno provocando cambiamenti in molti gruppi religiosi già esistenti, nuovi luoghi di culto, più o meno visibili e riconoscibili, anche grazie alla presenza di comunità che ruotano intorno a parrocchie, luoghi di culto o altre istituzioni religiose.

In sostanza si intende approfondire la natura variegata e multiforme del tessuto culturale e religioso per promuovere la *conoscenza delle varie forme di culto* presenti nei territori sopra elencati. Allo scopo di migliorare la percezione delle diverse manifestazioni religiose e culturali, espressione delle varie comunità di fede, si procederà alla mappatura con un contatto diretto con le differenti comunità, con i loro responsabili e con i loro fedeli.

Questa *ricerca sul campo* sarà svolta, da un lato, attraverso la compilazione di questionari da parte dei responsabili delle differenti comunità religiose, con interviste ai fedeli, dall'altra, con la partecipazione diretta a festività od iniziative religiose e, dove possibile, con documentazione fotografica dei luoghi di culto e degli eventi che vi si svolgono. Parallelamente, sarà realizzata un'*indagine* sulla *esistenza di iniziative, progetti (conclusi e/o in atto), reti e/o percorsi di dialogo interreligioso* che coinvolgano sia le istituzioni locali, sia le comunità religiose presenti sul territorio ed i fedeli. Si cercherà in questo modo di accertare i bisogni conoscitivi delle istituzioni e delle comunità religiose, per poter organizzare iniziative ad hoc, volte a favorire il dialogo culturale/religioso/sociale per prevenire situazioni di ghettizzazione che possano generare fenomeni di intolleranza, radicalismo o estremismo religioso e culturale. In tal modo si individueranno eventuali percorsi di scambio e condivisione, improntate sulla partecipazione attiva alla vita socio/culturale, da potere disseminare anche in altri territori.

Approfondita la conoscenza delle differenti comunità di fede del territorio, si avvierà una *specificata e diffusa azione di capacity building rivolta alle Istituzioni*. In questo contesto sono previsti: *seminari per dirigenti e funzionari di Prefetture, Questure, Comuni* su: *panorama*

*religioso, modalità di miglioramento del dialogo e nello specifico su rilevanza dell'Islam e specificità delle comunità di fede "etniche", ecc; sempre sul piano istituzionale si prevedono **seminari per rappresentanti e dirigenti scolastici** su: ruolo della scuola come spazio pubblico, laico e plurale, ora di religione alternativa, Seconde/Terze/Quarte Generazioni, ruolo delle famiglie come promotrici di integrazione e dialogo, nonché giornate formative su tematiche sensibili.*

Questa azione di miglioramento delle conoscenze di quanti hanno la responsabilità di rendere possibile la convivenza in una società pluralista e multi religiosa renderà più facile l'attivazione dei Consigli territoriali per l'immigrazione ed i relativi Tavoli di dialogo dove condividere strumenti e pratiche di intervento mirate a consolidare o rinnovare strategie di integrazione e rafforzare legami di bridging tra le comunità di fede.

Infine, l'ultima tappa di lavoro riguarderà la preparazione/realizzazione di un *Seminario transnazionale per un approfondito confronto e scambio delle esperienze messe in campo anche in altri paesi, l'individuazione di Buone Pratiche di dialogo interreligioso e la diffusione dei relativi Modelli attraverso la Rete di Partenariato che si intende mantenere attiva anche a conclusione del Progetto.*

5..In conclusione ciò che si intende ottenere dal Progetto è la implementazione di un Modello di convivenza nel quale le religioni non siano solo considerate elementi coesivi all'interno di un gruppo specifico, ma divengano strumento di avvicinamento tra le diverse comunità e questo nell'intento di promuovere il sentimento di far parte di una società coesa, pronta al confronto e al reciproco arricchimento. Si debbono infatti tenere distinti i legami di *bonding* (quelli cioè che rafforzano la coesione all'interno di un gruppo) dai legami di *bridging* (che favoriscono i legami tra gruppi diversi). Entrambi sono essenziali, ma il prevalere degli uni sugli altri rischia di innescare fenomeni di frantumazione del tessuto sociale. Per questo diventa essenziale promuovere *un più stretto legame socio/ culturale tra le differenti comunità religiose* presenti sul territorio per favorirne il dialogo e creare un circuito virtuoso che ne *rafforzi i legami di bridging*, togliendole dall'isolamento, temperandone motivi di scontro e accelerandone i processi di acculturazione positiva.

Si valuta in sostanza che il considerare *l'appartenenza religiosa non come uno spazio chiuso, ma al contrario come un contesto aperto in cui ciascuno deve poter riconoscere la validità dell'ambito altrui*, costituisca un fondamentale asse portante del Progetto.

E' importante infatti non sottovalutare il fatto che i saperi religiosi e culturali non possono essere considerati come " valori in sé", ma che al contrario si debbono tenere in conto i

singoli portatori delle pratiche religiose (fedeli e responsabili di culto), come attori socio/politici in movimento all'interno di un campo di forze in continua evoluzione, dove si intrecciano saperi culturali e religiosi, opportunità politiche, limiti strutturali.

In sostanza, le dinamiche identitarie e religiose non saranno considerate un "mosaico di comunità", ma piuttosto una rete attiva di relazioni in continua evoluzione, attraversata da molteplici forme di appartenenza e sensi di identità.

Documentazione

Introduzione

Per un corretto inquadramento dei filoni di analisi che si affrontano con la desk research si è ritenuto opportuno inserire in allegato alcuni documenti ed analisi che consentissero di vedere più chiaro nella complessità dei fenomeni migratori e dei percorsi di integrazione attivati in questi ultimi anni. Non è infatti semplice fare riferimento a fenomeni complessi di cui è peraltro difficile dare corretta lettura, poiché dipendono da molti fattori e variabili che è comunque necessario prendere in conto nel loro insieme.

Al riguardo vanno tenuti presenti in via preliminare i *Principi Fondamentali Comuni per la Politica di Integrazione degli immigrati* (dettati dalla UE nel lontano novembre 2004) laddove precisano che essa avrebbe dovuto essere *“un processo dinamico e bilaterale di adeguamento reciproco di immigrati e residenti degli Stati membri”*. Questo processo avrebbe dovuto implicare *il rispetto dei valori fondamentali della UE* e al tempo stesso *la salvaguardia della pratica di culture e religioni diverse*.

Aggiungevano i testi comunitari che per favorire il processo doveva essere garantito agli immigrati *l'accesso alle istituzioni, a beni e servizi pubblici e privati, su un piede di parità e in modo non discriminatorio, e che l'interazione di immigrati e cittadini degli Stati membri avrebbe dovuto essere un elemento fondamentale”*.

Si può oggi affermare che se esiste in tutti i paesi europei, Italia compresa, un sistema di welfare generalizzato e più o meno efficiente a seconda dei contesti, nel complesso le politiche di integrazione hanno teso a privilegiare *una dimensione strutturale degli interventi attivati che non ha permesso di sviluppare adeguatamente spazi e canali di dialogo per contrastare l'insorgere di conflitti suscettibili di pregiudicare la coesione sociale*.

Di fatto, si ritiene oggi in generale che *non è stato dato sufficiente peso ad alcuni aspetti nodali (identità religiosa, scuola e formazione delle giovani generazioni, loro idoneo inserimento nel mondo del lavoro)*, aspetti che al contrario avrebbero richiesto più diffusi interventi per impegnare tutti, immigrati ed autoctoni, in un progetto solidale, capace di tenere insieme diritti e responsabilità degli individui, diritti e responsabilità delle comunità presenti sul territorio, di fatto *“includere” effettivamente gli individui che vivono sullo stesso territorio*.

Si può parlare in altri termini di una *insufficiente “integrazione attiva” dei migranti* che sul piano dei principi enunciati avrebbero dovuto diventare più diffusamente interlocutori riconosciuti dalle istituzioni e dalle diverse articolazioni della società civile. Si tratta in altri termini di una mancata politica di *enabling society* che supportasse gli immigrati *“non ad essere solo nuovi cittadini, ma ad essere veri e propri partner.”* Ora, appare chiaro che, aldilà della generale implementazione dei servizi di welfare in loro favore, ancor oggi *“lo straniero” resta spesso un interlocutore debole* all'interno della comunità di accoglienza.

Di fatto sembra proprio nella mancata o insufficiente interazione tra le componenti della società (autoctone e immigrate) che pare potersi cogliere il grande elemento di debolezza di tutti i percorsi di integrazione attivati. L'incontro o se si vuole il reciproco “riconoscimento” tra vecchi e nuovi cittadini, non è di fatto o compiutamente avvenuto.

Si è scelto dunque di allegare una sia pure non certo esaustiva documentazione alcune analisi e documenti che affrontano elementi chiave per una migliore conoscenza del processo di integrazione della popolazione immigrata in Italia della situazione

Il dialogo interreligioso per il governo del territorio

Aliseicoop

1. Pare utile in via preliminare una **breve descrizione del contesto**. Il territorio in cui è stata sperimentata la Buona Pratica è la *Regione Umbria* definibile come un territorio multietnico e multiculturale. Con oltre 96.000 presenze, è di fatto una delle Regioni con la più alta incidenza di immigrati tanto rispetto alla media nazionale (8,3%), quanto rispetto a quella del Centro Italia (10,7%). Tra le principali nazionalità di provenienza si trovano al primo posto i romeni (26.216 residenti), seguiti dagli albanesi (13.924) e da marocchini (9.515), che rappresentano le comunità più numerose. A seguire ci sono ucraini (4.918), macedoni (3.936), ecuadoregni (3.187), moldavi (2.720), cinesi (2.568), polacchi (2.304) e filippini (1.859).

Il fattore multietnico e multiculturale va di pari passo con una *presenza di stranieri a forte stanzialità, vale a dire pienamente inseriti nell'arealtà sociale, lavorativa e culturale del territorio*.

Questo dipende dalla storia migratoria della Regione che sin dagli anni '80 ha fatto registrare i primi flussi incentivati sia dalla presenza a Perugia dell'Università per Stranieri, sia dal forte sviluppo che in quel periodo derivava da un'economia molto dinamica. E' nel 1990 che l'Umbria ha emanato una legge¹ in cui venivano tracciate le *linee guida per la regolamentazione del rapporto tra società locale e popolazione migrante, indicando strumenti di rappresentanza e direttive in materia di lavoro, casa, scuola e salute, con particolare attenzione per le questioni legate ai processi di integrazione sociale e culturale e alla valorizzazione del patrimonio culturale dei migranti*. Proprio in quel periodo, infatti, l'immigrazione iniziava ad interessare non solo il Capoluogo Perugia, ma anche il resto della Regione, coinvolgendo centri minori delle Province perugina e ternana².

Un altro fattore che ha inciso sulla presenza strutturale degli immigrati è stato l'aumento del numero dei ricongiungimenti familiari che non solo ha portato alla crescita della popolazione straniera, ma ha messo in evidenza il risultato di un effettivo insediamento nel territorio. Ne è conseguito che la Regione Umbria non fosse solo un luogo di passaggio per i migranti, ma che offrisse fattori di attrazione particolarmente significativi: lavoro, alloggio, servizi di welfare e risposte soddisfacenti sul piano della integrazione socio culturale.

In questo contesto multietnico sono andati aumentando i fedeli e credenti, appartenenti a religioni e confessioni diverse da quelle storicamente presenti. Attualmente sono insediati circa 26.000 musulmani (provenienti principalmente da Tunisia, Marocco e Algeria), circa 36.000 cristiani ortodossi, che costituiscono la comunità più numerosa, 21.000 cattolici (provenienti da paesi dell'Asia), 2.000 evangelici, 900 induisti e 400 buddhisti suddivisi in diverse confessioni.

2. Un **elemento specifico** da sottolineare prima di qualsiasi considerazione sulla Buona Pratica attivata, è il fatto che proprio la presenza religiosa (estremamente articolata e composita) ha imposto di confrontarsi con grande prudenza su ogni questione pratica o di principio, soprattutto in ragione della provenienza geografica molto differenziata che incide fortemente sulle specifiche identità "culturali" dei migranti. Di fatto, si è dovuto prendere atto di una *fragilità strutturale legata all'esistenza di presenze connotate da differenti visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, sistemi morali, immagini, simboli, che compongono un mosaico complesso attraversato da numerose divisioni di tipo etnico, linguistico, geografico*.

¹ L. 18/90 "Interventi a favore degli immigrati extracomunitari", del 18/04/1990

² «In Umbria, nel periodo 1991-1998 si registrava un incremento pari all'81%, con un aumento molto più ampio nella Provincia di Terni rispetto a quella di Perugia (128% contro 74%). Alla fine del 2000 il valore dell'incidenza della popolazione straniera regolare sulla popolazione residente superava il valore della media italiana (3,1 contro 2,4)» [AUR, 2010:605].

Da rilevare è inoltre *un secondo elemento* costituito dal fatto che sebbene il pluralismo religioso coinvolgesse una parte importante della società italiana, *ha stentato a crescere la corretta percezione del fenomeno ed un suo consapevole riconoscimento. Da pochi è stata colta la complessità del fenomeno che va inscrivendosi sempre più nel processo di crescita di una società multietnica e multiculturale. Questo ha implicato che si dovesse prospettare un modello di convivenza nel quale le religioni divenissero strumento di avvicinamento tra le diverse comunità, di promozione del sentimento di far parte di una società coesa, pronta al confronto e al reciproco arricchimento.*

Se infatti la religione rappresenta la più significativa componente identitaria di un individuo, è evidente la necessità di prevedere interventi politico/culturali in grado di gestire la complessità del *pluralismo religioso* per prevenire e superare la conflittualità. In questo senso il **dialogo interreligioso** può giocare un ruolo centrale nel favorire il senso di appartenenza alla comunità di accoglienza e sviluppare buone pratiche di convivenza e coesione sociale.

Questa direttrice è peraltro in totale sintonia con le indicazioni del Ministero Italiano dell'Interno che inserisce il dialogo interreligioso tra gli obiettivi prioritari *dell'Amministrazione pubblica e delle sue articolazioni territoriali cui è demandato il funzionamento del sistema di governo dell'immigrazione (Prefetture e Comuni) e la costituzione di specifici Tavoli di lavoro per il dialogo interreligioso.*

Per questo, a fondamento della Buona Pratica, sono stati posti: i *Principi Costituzionali ed alcune normative nazionali che hanno favorito l'acquisizione del dialogo interreligioso come strumento per favorire la pacifica convivenza tra le varie confessioni religiose, per promuovere occasioni di incontro e reciproca conoscenza tra le comunità di fede e, di fatto, per abbassare i livelli di conflitto nella società.* Va inoltre considerato che lo Stato italiano è chiamato ad assicurare "garanzie" idonee affinché il "dialogo" fra i gruppi e le formazioni sociali "religiose" si svolga senza restrizioni o condizionamenti per la libertà di fede, né per il pluralismo confessionale e culturale. Il rispetto per la libertà religiosa e la tutela dei principi di eguaglianza, sono infatti garantiti dalla Costituzione Italiana, in particolare dagli articoli 3, 8, 19, 20.

Non va poi tralasciato il riferimento ai Trattati, alle Convenzioni e agli Accordi che regolano l'Unione Europea in merito a migrazione ed integrazione. Per la Buona Pratica si è fatto dunque riferimento a: *Agenda comune per l'integrazione (2005), Trattato di Lisbona, Agenda Europea per l'integrazione dei cittadini dei paesi Terzi (2011); Piano di Azione sull'Integrazione (2016).*

E' in questo ampio spazio di azione che si è inserita l'esperienza di dialogo interreligioso di Aliseicoop, diventato in questi ultimi anni obiettivo e strumento dello stesso *Piano nazionale di integrazione di immigrati, rifugiati e richiedenti asilo*³. (2018)

3. Più nello specifico **obiettivo generale della Pratica** è stato quello di facilitare il processo di inclusione socio/culturale della popolazione immigrata attraverso il *riconoscimento del forte valore aggregativo che la religione riveste per molti immigrati come fondamentale occasione di socialità.* In questa direzione spingevano, come già indicato, indicazioni europee e nazionali per *acquisire il dialogo interreligioso come uno degli obiettivi prioritari dei percorsi di inclusione.* Peraltro, il recente e continuo arrivo di rifugiati appartenenti a culture e religioni diverse, ha favorito una attenzione nuova alle problematiche religiose. D'altra parte numerose chiese e comunità di fede hanno mostrato disponibilità alla costruzione di nuovi rapporti tra le confessioni storicamente presenti con altre di più recente arrivo. In questi spazi di disponibilità *si è puntato ad aprire interstizi sui quali agire per attivare occasioni di incontro, scambio e dialogo tra le differenti fedi in un comune percorso di scoperta reciproca, collaborazione e condivisione.* Si è anche puntato a trasmettere conoscenze mirate sull'importanza del fattore religioso a quelle componenti della Pubblica Amministrazione che per la loro specifica funzione sul territorio hanno la responsabilità della governance dell'integrazione. Contestualmente si è continuato a promuovere un più stretto legame socio/culturale tra le Comunità religiose presenti sul territorio per favorirne il dialogo e creare un circuito virtuoso, togliendole dall'isolamento, temperandone motivi di scontro e accelerandone i processi di acculturazione positiva. Migliori interrelazioni tra le comunità di fede hanno consentito di creare le condizioni sia per una loro più fattiva partecipazione all'interno degli Organismi territoriali di cui sono parte insieme ai rappresentanti istituzionali, sia nello specifico per creare le condizioni per implementare percorsi di dialogo

³ <http://www.interno.gov.it/sites/default/files/piano-nazionale-integrazione.pdf>

interreligioso insieme a tutti gli attori territoriali: Regioni, Comuni, Consigli territoriali per l'immigrazione.

In breve va sottolineato che uno stimolo all'idea della Pratica nasceva anche dalla necessità di confrontarsi con i problemi sollevati da una realtà religiosa profondamente mutata in un paese come l'Italia nella stragrande maggioranza cattolica.

4. Quanto ai soggetti cui è rivolta la Buona Pratica, **beneficiari diretti** ne sono stati innanzitutto immigrati (comunitari e non comunitari) sia nella loro veste di fedeli, sia di responsabili delle Comunità di fede. Beneficiari sono comunque anche fedeli italiani e rappresentanti di culto già presenti nel territorio. Si è puntato infatti a coinvolgere l'intera società civile, a partire dalle Amministrazioni locali e dalle Istituzioni fino a raggiungere la popolazione locale nel suo complesso.

5. **Una breve descrizione della Buona Pratica attivata.** E' di fatto consistita nella implementazione di un Modello di convivenza nel quale le religioni non sono solo considerate elementi coesivi all'interno di un gruppo specifico, ma divengono strumento di avvicinamento tra le diverse comunità, nell'intento di promuovere il sentimento di far parte di una società coesa, pronta al confronto e al reciproco arricchimento. Si sono infatti tenuti distinti i legami di *bonding* (quelli cioè che rafforzano la coesione all'interno di un gruppo) dai legami di *bridging* (che favoriscono i legami tra gruppi diversi). Entrambi sono essenziali, ma il prevalere degli uni sugli altri rischia di innescare fenomeni di frantumazione del tessuto sociale. Per questo la *Buona Pratica ha promosso un più stretto legame socio/ culturale tra le differenti comunità religiose* presenti sul territorio per favorirne il dialogo e creare un circuito virtuoso che ne *rafforzasse i legami di bridging*, togliendole dall'isolamento, temperandone motivi di scontro e accelerandone i processi di acculturazione positiva.

Migliori interrelazioni tra le comunità di fede consentono infatti di creare le condizioni sia di una loro più fattiva partecipazione all'interno degli Organismi di governo del territorio, sia nello specifico di creare le condizioni di *implementare percorsi di dialogo interreligioso insieme a tutti gli attori territoriali: Comunità di fede, Regioni, Comuni, Consigli territoriali per l'immigrazione*, facendo segnare anche su questo piano *passi in avanti nei percorsi di integrazione territoriali*.

Con queste premesse *l'asse portante della Pratica*, è consistito nel considerare *l'appartenenza religiosa non come uno spazio chiuso, ma al contrario come un contesto aperto in cui ciascuno deve poter riconoscere la validità dell'ambito altrui*.

E' importante infatti non sottovalutare il fatto che i saperi religiosi e culturali non possono essere considerati come "valori in sé", ma che al contrario si debbono tenere in conto *i singoli portatori delle pratiche religiose (fedeli e responsabili di culto), come attori socio/politici in movimento all'interno di un campo di forze in continua evoluzione*, dove si intrecciano saperi culturali e religiosi, opportunità politiche, limiti strutturali.

In sostanza, le dinamiche identitarie e religiose non sono state considerate un "mosaico di comunità", ma piuttosto una *rete dinamica di relazioni in continua evoluzione, attraversata da molteplici forme di appartenenza e sensi di identità*.

6. Per questo ne è derivata una **metodologia della Pratica**, costruita su alcuni elementi portanti: a. *l'approccio relazionale*, che ha fatto ricorso a concetti fluidi per esprimere al meglio la pluralità dei differenti gruppi sociali o culturali; b. *l'astrazione di ciascuno dal proprio quadro concettuale* per superare pregiudizi nei confronti di altre forme di socialità o appartenenza; c. *la costruzione di spazi comuni e reti orizzontali* per facilitare il dialogo tra diversi o invisibili (comunità religiose, fedeli, istituzioni, amministrazioni); d. *la promozione di relazioni personali ed un ascolto attivo* per affrontare questioni che riguardano tutti, non solo la singola comunità o il singolo credente; e. *forme di solidarietà non solo tra singoli ma con soggetti e comunità differenti*.

Quanto a **strumenti e modalità attuative** si è lavorato sin dalla prima fase di implementazione della Pratica ad un Piano di *informazione/sensibilizzazione della società civile* del territorio, così come all'attivazione di una *Rete di soggetti (Comunità di fede, Istituzioni, Amministratori, Organismi del territorio)*. E' dall'insieme di contatti e relazioni attivati dal Piano e dalla Rete che è stato possibile sviluppare un Programma di attività condiviso dai principali soggetti del territorio. E' così che si è promosso il coinvolgimento oltretutto dei responsabili delle Comunità religiose e dei loro fedeli, anche dei Soggetti istituzionali e delle Associazioni di immigrati. Da sottolineare è stata la presenza attiva dei

giovani di Seconda, Terza Generazione, in particolare di fede islamica, ma più in generale di *soggetti singoli o di nuclei familiari immigrati che spesso vivono in uno stato di semi-invisibilità*, così come di molti laici, o più in generale di persone che non si incontrerebbero mai senza lo stimolo di eventi ed attività di specifico interesse, in particolare riferiti a questioni di attualità.

Successivamente, sono state implementate iniziative, eventi, incontri, seminari, scambi/confronti su tematiche anche molto controverse, nonché dibattiti con modalità non tradizionali. Sono state tutte scandite per fasi. In particolare sono stati realizzati: a. *incontri con i ministri di culto* delle differenti comunità religiose su tematiche generali e specifiche per attivare relazioni e contatti tra confessioni storicamente presenti ed altre di più recente presenza; b. *incontri con i fedeli* presso i differenti luoghi di culto finalizzati alla reciproca conoscenza di aspetti rituali, modalità di culto e di socializzazione (spesso fortemente etnicizzate); c. *partecipazione a feste religiose* delle diverse comunità presenti come mezzo privilegiato per sviluppare il rispetto e la condivisione; d. *iniziative* di approfondimento destinate ai rappresentanti delle comunità e leader religiosi *per una riflessione sul modo in cui le diverse comunità, sono approdate ad un percorso di orientamento e accompagnamento dei fedeli immigrati all'esercizio dei diritti/doveri della società di approdo*; e *Tavole rotonde* specificamente rivolte alle Seconde/Terze Generazioni mirate ad una *analisi/dibattito approfonditi sul modo in cui si confrontano con le confessioni alle quali aderiscono i loro genitori*; f. *Tavoli di discussione sui percorsi di radicalizzazione*; g. *analisi e riflessioni* sullo specifico contenuto dell'*Islam moderato, cosiddetto Italiano*; h. *numerose e regolari iniziative con le scuole* di ogni ordine e grado sulla questione specificamente italiana dell'*ora di religione a scuola*.

La Buona Pratica è stata sperimentata per un quinquennio, nel corso del quale si sono incrociate numerosissime attività anche diversificate per tenere conto delle vicende in atto, di problemi contingenti, oltreché di questioni di principio.

Importante elemento da sottolineare è stato il coinvolgimento della Università di Perugia il cui Dipartimento di Antropologia (in veste di Partner) ha consentito la collaborazione con docenti ed esperti sia per gli aspetti metodologici che per la strutturazione di fasi ed attività specifiche

L'immigrazione evangelica in Italia

Paolo Naso*

Ormai da qualche anno i dati relativi all'appartenenza religiosa degli immigrati ci dicono che, a fianco di una consistente presenza dell'islam valutata in ben oltre un milione di aderenti, vi è una rilevante comunità cristiana, in prevalenza ortodossa (Romania, Etiopia, Eritrea...) ma anche cattolica e protestante.

Secondo il rapporto annuale della Caritas del 2016 gli immigrati cattolici ammontavano a quasi un milione, gli ortodossi a quasi un milione e mezzo e i protestanti a poco più di 200.000

Il dato complessivo è quindi significativo di per sé, tuttavia vi sono diversi motivi per i quali crediamo sia fortemente sottostimato, in particolare per quel che riguarda l'immigrazione extracomunitaria e quindi, specificatamente, per i cattolici e i protestanti. Il dato, infatti, si riferisce soltanto agli immigrati regolari; d'altra parte attribuisce ai cristiani una quota di "emigrati" pari alla consistenza percentuale della comunità cristiana nel paese di provenienza. Si finisce così per ignorare il fatto che in alcuni paesi, quelli nei quali per i cristiani sono più rilevanti, *push factors* come discriminazioni e violenze religiose, il loro tasso di emigrazione è più alto. D'altra parte in diversi contesti, sia africani ed asiatici, i cristiani vantano un tasso di istruzione più elevato di altri e quindi, avendo un'aspettativa sociale più alta, sono più soggetti di altri ai *pull factors* e quindi all'attrazione nel contesto di società dinamiche, maggioritariamente cristiane e quindi dotate di importanti reti di accoglienza e di sostegno nella fase di arrivo.

Tutti questi elementi concorrono nel caso di un particolare segmento dell'immigrazione cristiana in Italia, e cioè quella protestante ed evangelica.

Per parte nostra, pur adottando il sistema di proiezioni dei dati della Caritas ma ricorrendo ad altre fonti e computando una quota di irregolari, riteniamo più realistico il dato di circa 300.000 immigrati evangelici presenti in Italia

Un fenomeno in crescita

Nel contesto di flussi migratori compressi e garantiti da una politica di accoglienza e di integrazione, emerge il fenomeno delle chiese "etniche" espressione ambigua che rischia di attribuire al fenomeno un carattere folklorico che ci impedisce di coglierne la dimensione spirituale e sociale più profonda. Termine più esatto sarebbe "chiese di immigrati appartenenti a una particolare nazionalità che mantengono lingua e forme liturgiche dei paesi di provenienza". L'espressione è evidentemente improponibile nella comunicazione, sia pur specialistica, e per questo anche noi adoteremo il termine "chiese etniche" ma tra virgolette e con questa dovuta precisazione. Nel particolare caso italiano si tratta di comunità in maggioranza africana (Ghana, Nigeria, e in genere West Africa), asiatica (Filippine e Corea del Sud), latinoamericana (Brasile, ma anche vari altri paesi) e infine europea (Romania in primis).

Si tratta di chiese in assoluta prevalenza di matrice carismatica e pentecostale: del resto è proprio nei paesi di provenienza degli immigrati che in anni recenti queste denominazioni evangeliche hanno ottenuto importanti risultati in termini di crescita e di consenso.

Si tratta di una galassia caratterizzata da un forte congregazionalismo, ovvero da una marcata caratterizzazione locale, legata alla presenza di un leader carismatico in grado di far crescere e progredire la comunità dal punto di vista della sua organizzazione, dei suoi membri, delle sue disponibilità finanziarie e quindi della capacità di dare vita a nuove comunità.

In una prima fase, pur distinguendosi dalle chiese protestanti storiche, alcune di esse hanno chiesto loro accoglienza per la celebrazione del culto. In genere si è trattato di una fase

* Università di Roma la Sapienza.

temporanea che potremmo definire di *start up* e che si è conclusa quando la comunità ha superato la soglia "fisiologica" di cento membri attivi e contribuenti.

L'origine di queste chiese è nella rapida diffusione del movimento pentecostale che si è realizzata soprattutto a partire dagli anni '70 del secolo scorso. Il movimento, se ha una omogeneità di fondo nella pratica della glossolalia, nel congregazionalismo e in una forte sottolineatura teologica dell'incontro personale con Cristo, in realtà propone delle interessanti articolazioni al suo interno: alcune più di altre, infatti sono profondamente radicate nella cultura africana; altre, invece, risentono degli influssi dell'evangelizzazione nordamericana; altre ancora enfatizzano le pratiche di guarigione (healing); altre, infine, si muovono in un quadro di rigorosa ortodossia riformata.

Una quota parte degli immigrati, però, si è ben inseriti anche nelle chiese storiche del protestantesimo italiano e, in particolare, in quelle che aderiscono alla Federazione delle chiese evangeliche in Italia, l'organismo che raccoglie le chiese protestanti storiche e che promuove uno specifico progetto di lavoro denominato "Essere chiese insieme" che si propone di favorire l'inserimento degli immigrati di fede riformata nelle comunità protestanti italiane in un quadro di mutuo riconoscimento e condivisione. Sul piano pratico il progetto ECI ha fornito alle comunità locali strumenti per la celebrazione di culti "integrati" nei quali si intrecciano consuetudini, forme liturgiche e canti sia dei nazionali che degli immigrati.

La rilevanza del fenomeno nelle chiese evangeliche associate alla FCEI è ben testimoniata dal fatto che su circa 300 comunità locali che operano sotto l'ombrello della Federazione, almeno 200 registrano al loro interno più o meno significative presenze di immigrati. Ricerche in corso, attestano che nel Nord Italia la presenza di immigrati incide nella misura del 25-30% sul totale dei membri delle chiese evangeliche.

La mappa delle presenze

Nonostante la presenza di immigrati sia diffusa su ampie porzioni del territorio nazionale, è possibile individuare delle aree di maggiore concentrazione alla quale corrisponde ovviamente una maggiore presenza di comunità evangeliche.

Un prima area è quella **palermitana** che per molti immigrati africani è stata la prima tappa di un percorso migratorio verso le aree più sviluppate del nord, e soprattutto del nord est. Palermo appare il terminale di una vera e propria rotta che collega il capoluogo siciliano alla Libia da una parte e alla Tunisia dall'altra. Palermo è meta naturale sia per la prossimità con Lampedusa sia perché le maglie dell'accesso al lavoro, benché in assoluta prevalenza irregolare, appaiono più larghe che altrove. Inoltre, negli anni si sono consolidate reti primarie di autosostegno interno alle diverse comunità che esercitano una forte attrazione.

Una seconda area di grande concentrazione africana e quindi di chiese evangeliche etniche è quella lungo la via domiziana e, in particolare attorno a **Castel Volturno**. In questa zona si contano almeno 15 chiese evangeliche africane, quasi tutte di matrice pentecostale ma con qualche eccezione avventista.

Come Palermo, anche Castel Volturno costituisce una tappa che prelude all'immigrazione verso altre sedi. Da qui una grande mobilità all'interno delle comunità che, ad esempio, ha spinto la *New Hope Ministry* a inviare un pastore nell'area di Mestre che si aggiunge ad un altro da tempo operativo nel palermitano. Si tratta di un interessante fenomeno di moltiplicazione per talea missionaria extraterritoriale: la comunità, cioè non si riproduce solo per *spin off*, raggiunta una soglia critica di crescita, all'interno del medesimo territorio. Al contrario si allarga in spazi esterni e distanti e in rapporto a una vera e propria azione missionaria.

Una terza area è quella emiliana dove, a fianco di importanti comunità organicamente inserite nella rete ECI (Bologna, Modena, Parma, Mezzano inferiore), sorgono decine di aggregazioni pentecostali e libere. Si tratta di una concentrazione evidentemente legata all'attrattiva occupazionale e della qualità dei servizi. Al tempo stesso, però, tra gli immigrati vi è la percezione che fuori dal contesto di "primo arrivo" palermitano o "domiziano", le condizioni di vita degli immigrati non regolari possano essere assai più difficili.

Da Bologna al nord, in altre parole, l'immigrazione africana e quindi anche la constituency delle comunità evangeliche appare legata a processi migratori in prevalenza regolarizzati e sedimentati.

Si tratta di caratteristiche che ritroviamo anche in altre sub aree del nord con una forte incidenza migratoria africana: Torino, l'asse orizzontale Bergamo-Mestre, quello verticale Mestre-Udine. Si tratta delle aree del paese con la più alta concentrazione di immigrati, non

solo africani, ed in tutte si registra massiccia presenza di chiese evangeliche a forte o esclusiva caratterizzazione etnica. A volte si tratta di comunità ben organizzate e con una capacità contributiva sufficiente ad acquistare locali di culto adeguati, in genere nelle zone industriali.

Sottoinsiemi e slittamenti denominazionali

Pur non disponendo di ricerche specifiche, i dati di carattere generale forniti dalle diverse confessioni religiose ed alcuni studi di caso ci consentono di affermare che l'assoluta maggioranza degli immigrati evangelici si ritrova in comunità collegate ad una chiesa madre nel paese di provenienza: questo – che definiamo “**etnicizzante**” - è il primo di quattro sottoinsiemi nei quali possiamo ripartire l'universo dell'immigrazione evangelica. Un esempio specifico di questo raggruppamento è la Celestial Church, costituita nel 1947 dal pastore, fondatore e profeta Joseph Oshoffa nel Benin e da lì diffusasi in particolare in Nigeria. Forte di circa 5.000.000 di membri in tutto il mondo, grazie all'immigrazione nigeriana, la Celestial Church è cresciuta anche in Italia, aprendo locali di culto a Roma, Baranzate (Milano), Vicenza, Castelvoturno, Montorio Veronese e Brescia. La Celestial Church, pur proponendosi come aperta e interessata al dialogo con la realtà circostante, è in realtà il tipico esempio di una chiesa etnica *intro-versa*, profondamente legata alla sua identità tradizionale. La poligamia di alcuni dei suoi ministri di culto in Africa, ad esempio, ha impedito l'adesione al Consiglio ecumenico delle chiese; praticando con convinzione le guarigioni, inoltre, i membri della comunità condannano la medicina tradizionale e si affidano alle guarigioni o a riti particolari come la distribuzione della “green water” (ogmi agbara) in grado di liberare il credente da ogni maleficio. Sia pure con sfumature diverse ed in forme simboliche meno distanti dalla tradizione riformata, il tema delle guarigioni, dei miracoli e della lotta contro gli spiriti maligni costituisce comunque un filo rosso che attraversa diverse esperienze di chiese di immigrazione, dall'Africa come dall'Asia e dall'America Latina. Deeper Christian Life Ministry, Christian Pentecostal Ministry, Mountain of Faith and Miracle Ministries sono solo alcune delle chiese che, con nomi evidentemente suggestive, compongono questo puzzle.

Un secondo sottoinsieme – lo definiremo **occidentalizzante** - è quello degli immigrati provenienti da chiese di matrice neo-fondamentalista figlie dell'azione missionaria occidentale: nel tentativo di emanciparsi dall'“indigenismo” delle chiese tradizionali, i loro fondatori hanno adottato forme, simboli e valori tipici di una certa cultura teologicamente paternalistica e politicamente conservatrice. Sin dai nomi – Winners Church International, Christ Royal Banner Ministries, Victory Center International, Captain Jesus Power Ministry – esprimono un'ideale di affluenza e di benessere che, almeno in parte, le colloca nel filone del cosiddetto Gospel of Prosperity. Si tratta di una visione teologica che assolutizza il principio evangelico delle “benedizioni materiali” che Dio rivolge ai suoi figli che proclamano il suo nome e che, non a caso, ha trovato la sua massima espressione nel messaggio lanciato da telepredicatori come Pat Robertson o da “teleguaritori” come Benny Hinn. Il messaggio del *prosperity Gospel*, se risulta alquanto fragile nei suoi fondamenti biblici, ha però una forte carica etica nel senso che stabilisce un nesso di necessità tra la propria fede e le proprie condizioni materiali. “Credi di più e starai meglio, abbi più fede e il Signore di ricompenserà anche sul piano materiale”. E' un messaggio di speranza e di impegno per persone che vivono o sperano di vivere un'ascesa sociale: ciò che è sacro e ciò che è materiale non sono più antitetici ma diventano naturalmente dipendenti nel senso che la comunità di fede è anche un mercato interno che rafforza individui affannati: nel perseguimento delle loro carriere spirituali così come di quelle materiali.

Chiese così orientate si trasformano facilmente in “imprese carismatiche” nelle quali il pastore-fondatore-profeta finisce per assumere un ruolo di leader assoluto che, quando viene contestato, produce inevitabili scissioni e quindi, paradossalmente, una crescita dell'influenza di questo modello teologico e culturale. Sia che siano nate da missionari occidentali che da leader indigeni che ad essi si erano ispirati, nella realtà dell'immigrazione queste chiese mantengono un carattere prevalentemente etnico, sia pure non esclusivo.

Un terzo sottoinsieme è quello delle chiese “**pentecostali mainstream**” che, abbandonando ogni pratica sincretica e ogni rituale legato alle tradizioni indigene, si colloca nell'ortodossia di questa corrente teologica e spirituale. Rispetto agli immigrati di fede evangelica, le due principali “reti” pentecostali presenti in Italia, sembrano perseguire strategie differenziate: le Assemblee di Dio appaiono estremamente prudenti nell'accogliere al loro interno leader e comunità di immigrati, sia pure pentecostali, la cui ecclesiologia e la cui spiritualità appaiono distanti da quelle da esse tradizionalmente codificate. Di orientamento diverso la Federazione delle chiese pentecostali che, pur non essendo una

Chiesa ma appunto una federazione, è riuscita a costruire delle relazioni anche significative con chiese di immigrati. Nonostante qualche sforzo in senso diverso, la fisionomia delle chiese degli immigrati pentecostali più legati alle denominazioni tradizionali, resta sostanzialmente etnica.

Il quarto ed ultimo sottoinsieme – al quale abbiamo già fatto riferimento e che definiremo “**protestante mainstream**” - è costituito dalle denominazioni storiche che negli ultimi anni hanno finito per accogliere un crescente numero di immigrati.

Definiti questi insiemi, dobbiamo però sottolineare che le appartenenze non sono statiche ed anzi risultano molto fluide. Analizzando le comunità evangeliche “eticizzanti” di Castel Volturno, ad esempio, abbiamo verificato casi di “slittamento denominazionale”: evangelici africani che nei loro paesi aderivano alla Chiesa metodista o a quelle riformate, ad esempio, giunti in Italia hanno finito per avvicinarsi alla comunità loro più prossima per collocazione geografica, lingua, tradizioni e modalità di svolgimento del culto anche se denominazionalmente diversa. In assenza di una adeguata “offerta” delle loro chiese di appartenenza, nuove comunità hanno svolto un ruolo di supplenza ed hanno finito per rispondere a una “domanda religiosa” che le denominazioni storiche non sono riuscite a soddisfare. Esce così confermata l’idea che per gli immigrati, evidentemente meno condizionati di molti italiani dal peso della tradizione familiare e del controllo sociale, il “mercato religioso” è più aperto e libero.

Problemi e potenzialità

Nessuna delle comunità etniche, infatti, dispone di un pieno riconoscimento giuridico da parte della autorità dello Stato. L’unica eccezione riguarda quelle che aderiscono alla rete ECI che, operando all’interno dell’ordinamento di chiese con intesa ai sensi dell’articolo 8 della Costituzione – le Assemblee di Dio (pentecostali), l’Unione cristiana evangelica battista d’Italia, l’Unione delle chiese cristiane avventiste o l’Unione delle chiese valdesi e metodiste – godono di un adeguato riconoscimento. Tutte le altre comunità, anche quelle che aderiscono alla rete della Federazione delle chiese pentecostali o ad altre “federazioni” di chiese operano in una zona grigia sotto il profilo della tutela giuridica che le espone a una condizione di incertezza dei propri diritti: dall’accesso dei pastori negli ospedali ed negli obitori per esercitare le loro funzioni pastorali alla impossibilità di celebrare matrimoni o di acquisire un locale di culto che non risulti proprietà individuale di chi firma il contratto di compravendita.

Un ulteriore problema è emerso più di recente quando, in un clima di ostilità rivolta soprattutto nei confronti delle comunità islamiche, una serie di amministrazioni locali e regionali hanno vietato la conversione d’uso dei locali: ne deriva che un garage o un capannone non possono “ristrutturarsi” in chiese o luoghi di culto in generale. Una misura di questo genere colpisce al cuore la possibilità per queste comunità, anche quando dispongano di adeguate risorse finanziarie, di acquisire locali di culto. Si tratta insomma di una misura che lede il diritto fondamentale alla libera espressione del culto garantito dalla Costituzione.

Tutte queste comunità, più o meno inconsapevolmente, si propongono come un fondamentale luogo di socializzazione primaria: il battesimo di un figlio, la benedizione di un matrimonio - per le ragioni sopra esposte il matrimonio non può essere “celebrato” da ministri di culto non riconosciuti dallo Stato – un funerale, la partecipazione al culto domenicale costituiscono altrettante occasioni di rinsaldamento di un legame comunitario che non trova altri spazi in cui esprimersi. Vestirsi, cantare, ballare, pregare secondo gli usi tradizionali è l’occasione per celebrare un’identità altrimenti costretta all’assimilazione o al nascondimento.

In questa prospettiva sono evidenti anche i rischi connessi a questo meccanismo: la chiusura ghettizzante in circuiti che rallentano i processi di integrazione e di interazione con la società italiana, gli altri gruppi etnici e le altre comunità di fede. Le evidenti difficoltà linguistiche della prima generazione di immigrati – anche se da anni residenti in Italia – testimonia una integrazione difficile e di una scarsa interazione con la comunità “nazionale”.

Tuttavia, una serie di esperienze realizzate in Italia suggerisce che le comunità religiose costituite su base etnica – se collocate in un virtuoso circuito di relazione con altri soggetti – costituiscono una preziosa risorsa sociale anche per l’attivazione delle politiche di integrazione e di inclusione sociale, come per altri suggerito dalle *policies* adottate in sede europea.

In conclusione il particolare caso di studio delle comunità evangeliche immigrate in Italia dà la misura di almeno due problemi intrecciati tra loro: l’incertezza delle politiche di

integrazione e inclusione sociale degli immigrati da una parte; i gravi limiti della legislazione in materia di libertà religiosa dall'altra. Difficile che in un paese sempre più multietnico e multireligioso problemi di questa portata possano restare insoluti senza produrre preoccupanti frizioni sociali.

Le comunità islamiche a dimensione nazionale

*Silvia Angeletti**

La realtà delle comunità islamiche in Italia è una realtà che interroga l'Ordinamento e sfida il modello consolidato dei rapporti tra Stato e Confessioni Religiose, perché si pone in modo diverso, inedito per la politica ecclesiastica italiana e, quindi, di fatto ne fa emergere, in qualche modo, anche le rigidità.

Dunque, partirò dal rivedere molto brevemente, questo punto, per poi passare all'analisi delle maggiori organizzazioni islamiche nazionali e come sono organizzate, quale status giuridico hanno. Vedremo, appunto, queste differenze e potremo nel raffronto capire quali sono i problemi. Poi, toccare anche il tema della possibile Intesa, il tema, appunto, dell'attuale Patto per l'Islam. Vorrei valutare cioè, come queste organizzazioni nazionali si pongono nei rapporti istituzionali a livello nazionale, per poi arrivare a considerare anche come le organizzazioni locali sono organizzate e soprattutto come queste Comunità trovano forme giuridiche.

Il tema affidatomi ha per titolo proprio questo "I modelli organizzativi, lo status giuridico delle comunità religiose". L'idea era proprio di arrivare, dopo una prima introduzione su quello che è l'Islam, ad alcune nozioni sul Diritto ecclesiastico.

Non sono una esperta in Diritto Islamico, per cui toccherò alcuni profili che riguardano l'Islam, ma cercherò di non andare oltre alla mia competenza. Di seguito vedremo le caratteristiche anche dell'Islam In terra non italiana. Questo perché c'è differenza tra l'Islam che si costruisce, che si vive, tutti i giorni in terra "straniera" (come può essere la nostra o può essere l'Europa Occidentale) e l'Islam invece vissuto nella terra di origine. Tant'è vero che oggi gli studiosi parlano proprio della costruzione di un Islam europeo, con caratteristiche, in qualche modo, nuove. Quindi, vedremo alcuni degli effetti della costruzione di questo Islam Europeo.

Le caratteristiche peculiari della presenza islamica in Italia, hanno a che fare, sicuramente, con modi, appunto, inediti per l'Ordinamento italiano e anche, poi, con il fatto che si collega a tutto il tema dell'integrazione.

Preciso che però non è solo un problema d'immigrazione o d'integrazione, ma in qualche modo, d'integrazione culturale. È prima di tutto un problema di esercizio della libertà religiosa collettiva. I due profili, però, sono assolutamente collegati e determinano anche una singolarità anche nel modello organizzativo. Mi atterro ad un discorso piuttosto tecnico/giuridico. E tuttavia il punto si fa inquadrare, anche in maniera più ampia e generale, sulle questioni relative al modo in cui l'Ordinamento reagisce ai problemi dell'integrazione. Qui arriviamo al secondo nodo, quella che chiamo "la rigidità dell'Ordinamento italiano nelle relazioni con le Confessioni Religiose".

Partiamo dal primo dei temi. Quale è stato il processo di radicamento della presenza islamica in Italia?

Sappiamo che le ondate migratorie in Europa sono iniziate negli anni '50, '60 ma non hanno toccato l'Italia, no hanno toccato in generale il Mediterraneo, hanno toccato soprattutto i paesi scandinavi, Gran Bretagna, Germania, Francia, vale a dire i paesi che in quel momento erano più ricchi e avevano aperto per ragioni di lavoro anche agli immigrati. Sappiamo anche che quella immigrazione era molto omogenea, molto uniforme. In Francia, sono andati degli algerini per semplificare, indiani e pachistani in Gran Bretagna, perché c'era il legame con le colonie. A parte la questione della Germania con la Turchia anche se è relativo ad accordi e trattati.

Una presenza di immigrati di religione islamica, omogenei per radici culturali. Questo, in qualche modo, ha determinato diversi problemi di integrazione rispetto all'Italia ma anche, in

* Docente di Diritto ecclesiastico e canonico Università di Perugia

qualche modo, un vantaggio: proprio per quella omogeneità culturale, linguistica, di costume e per quella vicinanza. Sono arrivate persone che conoscevano la lingua, che conoscevano il paese di cui avevano vissuto il colonialismo. In Italia invece, la prima "ondata" migratoria è stata quella degli anni '70. Arrivano in Italia soprattutto persone dal vicino Oriente e sono persone generalmente di estrazione culturale e sociale alta, che vengono dalla Giordania, del Libano e vengono per studiare, per studiare per esempio a Perugia all'Università per Stranieri. Questa immigrazione si scontra, per così dire, con quella che arriva negli anni '80, quando invece arriva la immigrazione per motivi economici o anche per richieste di asilo politico, ma soprattutto per ragioni economiche. Cominciano ad arrivare persone dal Nordafrica, da Marocco; poi, arriveranno negli anni '90 dall'Albania. Queste diverse ondate migratorie, questa stratificazione, determina una non uniformità, una non omogeneità del nostro tessuto di immigrazione. Questo è un primo elemento che credo sia molto importante, perché questa diversità di provenienze geografiche, porta con sé differenze notevoli anche nel modo di intendere e di vivere la religione islamica. Non abbiamo avuto, in Italia, un po' come in Spagna e Grecia (paesi toccati dall'immigrazione a partire dagli anni '80), una immigrazione omogenea culturalmente, oserei dire omogenea religiosamente. Pur parlando sempre di Islam, non dobbiamo dimenticare che l'Islam come tutte le fedi non è una religione monolitica ma una religione che evidentemente si incultura nei tessuti civili di ogni paese nel quale si insediano i suoi fedeli.

Siamo di fronte ad una presenza di immigrati che cresce, dagli anni 90 in poi e che dal punto di vista religioso, parliamo ovviamente dell'interno del mondo islamico, si caratterizza (come molti studiosi hanno fatto rilevare) per questa frammentazione, questa pluralità di modi di intendere l'Islam quindi non solo la classica distinzione tra sunniti e sciiti. In Italia peraltro la gran parte degli immigrati di religione islamica sono sunniti. Questo sicuramente fa una differenza.

Ci sono proprio differenze nel modo di intendere il rapporto tra religione e vita sociale e civile e rapporti con le istituzioni. Faccio l'esempio concreto, di una persona immigrata da un paese nel quale la religione islamica si muove sotto l'ombrello di un Ministero dei culti che gestisce le comunità, che le organizza le comunità, che, quindi, fa anche di filtro di fronte a problemi o controversie interne e fa da mediatore in queste controversie perché è lo Stato che le gestisce. Una persona che viene da una realtà come questa, culturalmente è poco attrezzato a capire un Ordinamento come quello italiano nel quale il principio di laicità impedisce che sia lo Stato a poter organizzare e gestire le comunità religiose, considerando invece la vita religiosa collettiva delle persone come uno aspetto autonomo, da gestire autonomamente.

Il primo punto di partenza è che la materia dei rapporti tra Stato e Confessioni religiose è ed è rimasta, anche dopo la riforma del titolo V della Costituzione, competenza esclusiva dello Stato.

In realtà questa competenza esclusiva dello Stato si misura con un livello sovrastatale e con un livello regionale, locale. La materia non è sempre e solo regolata attraverso rapporti tra Stato e Confessione Religiose, perché a livello sovrastatale abbiamo sempre anche fonti internazionali come i Trattati sui diritti umani siglati dal nostro paese. Alcuni di questi sono giuridicamente vincolanti quanto ad un certo tipo di riconoscimento delle libertà individuali e collettive. Penso a livello dell'Unione Europea che è tutto diritto sovrastatale che non solo influenza, ma che direttamente ha un impatto sull'Ordinamento italiano, agli innumerevoli esempi che potremmo fare di direttive, regolamenti che di fatto toccano anche la materia religiosa. Tanto per fare un piccolo esempio penso al regolamento sulla macellazione degli animali che lascia questo spazio rituale alle Comunità religiose. È tutta materia sovranazionale che ha un impatto ovviamente nella politica ecclesiastica italiana perché tocca tematiche che riguardano la religione, la libertà religiosa e dunque i rapporti con la Confessioni. Ma tocca anche le Regioni ed alcune competenze comunali. Penso a tutto il grande tema degli edifici di culto, che oggi è riservato di fatto alle Regioni, che lo disciplinano in assenza di una legge quadro nazionale. È un tema centrale, fondamentale per le comunità religiose, in modo particolare per le Comunità Islamiche, ed è tutto un tema rispetto al quale le comunità islamiche, di fatto, non si rapportano allo Stato e alla sua competenza esclusiva con le Confessioni religiose. Si rapportano quotidianamente con le Regioni, con i Comuni; soprattutto con Comuni ai quali chiedono magari uno spazio per avere un edificio di culto, avendo risposte diverse da Comune a Comune, da Regione a Regione, proprio in assenza di una la legge quadro. La legge regionale è quella che determina la necessità per i Comuni di stabilire nel quadro dei Piani regolatori comunali alcuni spazi dedicati. È un tema sul quale

comunque ci sono controversie notevoli che sono arrivate più di una volta di fronte alla Corte Costituzionale. Essendo delle materie riservate alla competenza regionale, voi potete capire quanto anche l'influenzano scelte politiche regionali. Noi abbiamo avuto più di una volta leggi regionali incostituzionali, perché richiedevano, magari, dei passaggi un po' troppo stretti per ottenere l'edificio di culto, perché i criteri che prevedevano non rispettavano il diritto Costituzionale relativo ai luoghi di culto che è un diritto che noi colleghiamo all'art. 19 della Costituzione, la libertà di tutti di professare liberamente la propria fede religiosa. Bisogna anche riconoscere la difficoltà degli amministratori locali, proprio a fronte di una carenza legislativa. A volte devono proprio crearsi le necessarie competenze. Ho parlato di edifici di culto, ma, ad esempio, un altro tema di competenza regionale è la sanità. Pensate anche a quanto incide la sanità nei profili della libertà religiosa e della libertà religiosa collettiva. Pensiamo agli ospedali, l'assistenza spirituale negli ospedali; questa è gestita con Protocolli, che le Comunità Islamiche hanno siglato. Tutti questi problemi che adesso stiamo sollevando, hanno a che fare con il problema di cui ci occupiamo oggi. Cioè con la assenza di uno status giuridico chiaro delle comunità islamiche in Italia che si ricolleghi al modello di relazioni Stato/Confessioni religiose che è da noi in vigore. Proprio questa assenza determina di fatto, la conseguenza che diversi problemi pratici devono essere risolti con modalità che in qualche modo aggirano gli ostacoli quotidiani di fronte ai quali le Comunità islamiche si trovano tutti i giorni.

Un altro dei temi che caratterizzano il sistema delle fonti oggi è che non si è mai fatta una legge sulla libertà religiosa che potrebbe costituire la risposta ai problemi delle comunità religiose che non avendo stipulato un'Intesa con lo Stato si trovano in una situazione svantaggiata rispetto alle comunità che hanno siglato un'Intesa con lo Stato. E' in generale una legge quadro legge che disciplina il fenomeno religioso, che risponde peraltro alle esigenze dei gruppi religiosi senza la necessità di dover sempre intervenire attraverso il modello dell'Intesa, che era nato come un modello residuale, non come poi invece è diventato.

Andiamo più nello specifico, giusto per richiamare alcuni concetti già noti, sul modo di relazionarsi dello Stato con le Confessioni religiose. Sapete che abbiamo in Italia, a partire dalla Costituzione, un modello a piramide, al vertice della piramide metto sempre l'articolo 19 e poi potremmo mettere gli articoli 2 e 3. Il riconoscimento dei diritti delle persone (Art. 2), l'articolo 3 l'uguaglianza formale e sostanziale dei cittadini e poi l'articolo 19 appunto: secondo cui tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa. Perché lo metto al vertice di questa piramide? L'Ordinamento, l'architettura costituzionale creata dalla nostra Costituzione del '48, dal punto di vista dei rapporti con le Confessioni religiose, è una architettura che muove sempre dal riconoscimento dei diritti individuali, dalla uguale dignità delle persone. Nel nostro caso dal diritto fondamentale di libertà religiosa. Poiché questo diritto fondamentale si può esercitare non solo in forma individuale ma anche in forma collettiva e lo garantisce l'articolo 2 della Costituzione giustifica la presenza di un articolo 7, di un articolo 8 e di un articolo 20. Cioè la presenza di quella disposizione specifica che riguarda i rapporti tra lo Stato e la Chiesa Cattolica; l'articolo 7 in questo caso non ci riguarda; l'articolo 8 ci dice che tutte le Confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge e poi l'articolo 20, che riguarda il principio di non discriminazione, delle associazioni e comunità religiose in generale. La disposizione fondamentale in tema di comunità religiose che non siano la Chiesa Cattolica, è certamente l'articolo 8, ma partendo da quel collegamento concettuale, funzionale, non solo teorico, ma pratico che è l'articolo 19. La disposizione dall'articolo 8 a sua volta costruisce una piccola piramide, in cima alla quale mettiamo sicuramente le Confessioni che hanno stipulato una Intesa con lo Stato. L'articolo 8 ci dice che tutte le Confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge, e questa è la norma di chiusura, indipendentemente dei loro rapporti con lo Stato. Indipendentemente se vivano nell'Ordinamento come associazioni non riconosciute, qualunque sia il loro status giuridico, tutte le Confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge. Qua ci dice, però, che le Confessioni Religiose hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti in quanto non contrastino con l'Ordinamento giuridico. Qui abbiamo un secondo livello che avvicina la confessione all'Ordinamento italiano. La confessione che si organizza secondo i propri statuti può chiedere il riconoscimento della personalità giuridica come Ente morale, come Confessione religiosa. Il terzo livello è quello del tipo più stretto. Confessioni Religiose che hanno visto riconosciuti i propri statuti, possono richiedere all'Ordinamento il sigillo di una Intesa. I loro rapporti, ci dice la norma, sono regolati per legge sulla base di Intese governative. Nel nostro Ordinamento sono state siglate più di 11 Intese, in dirittura di arrivo

dovrebbero essere quelle con i Bajai, Qualche hanno fa sono state firmate con gli induisti, con i mormoni, con i buddisti quella del 2007 è stata tradotta in legge, aspettano ancora da tanti anni i Testimoni di Jehovah perché hanno siglato l'Intesa con il governo ma non è stata mai tradotta in legge. Sono moltissime ormai, considerando qual è il pluralismo religioso in Italia, le Confessioni che hanno stipulato l'Intesa con lo Stato. È chiaro che la Confessioni con Intesa sono quelle che si trovano nella posizione, certamente, migliore, dal punto di vista dei rapporti con l'Ordinamento, perché intanto l'Intesa le pone fuori dalla disciplina dei culti ammessi (la disciplina ancora vigente della legge 1159 del '29). Inoltre l'Intesa conferisce loro ad esempio diritti che riguardano la celebrazione dei matrimoni, il riconoscimento degli Enti ecclesiastici, il riconoscimento dei ministri di culto, le loro attività, l'assistenza spirituale nelle strutture segreganti. Quelle che alcuni in dottrina chiamano "situazioni di privilegio", non perché oggettivamente debbano esserlo, ma perché è chiaro che in un quadro in cui alcuni hanno ottenuto tutto questo e gli altri non lo hanno ottenuto evidentemente suona come un privilegio. Ecco perché molti richiedono una legge generale per far fruire a tutti almeno quelle disposizioni per le quali non ci sono problemi. Quello che è contenuto nelle Intese in molti casi potrebbe essere trasfuso in delle leggi.

Abbiamo dunque questo sistema piramidale, al vertice del quale poniamo le Confessioni con Intesa, però ci sono altre Confessioni che non hanno stipulato una Intesa ma che hanno ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica come "Ente morale" Questa espressione un po' desueta è quella che compare nella legge 1159 del '29. Questa legge è fondata in effetti, su una rigida separazione tra attività profane e attività di culto. Tutto l'impianto della legge è collegato a quello della nostra politica ecclesiastica e ancora molto rigidamente fondato sulla questione della religione e del culto.

Attività e finalità religiose e del culto devono caratterizzare il gruppo che chiede il riconoscimento della personalità giuridica. Questo è importante. Lo sottolineo perché uno dei problemi principali delle Comunità islamiche è il fatto che nella Comunità islamica la attività culturale è indissociabile dall'attività culturale. Alcuni profili di attività sociale, attività solidaristiche, attività culturali non sono considerati, proprio concettualmente, esterni alla attività culturale, ma trovano difficoltà ad essere integrati dentro un modello come quello italiano nel quale invece la finalità essenziale, principale, per certi versi unica, deve invece caratterizzare la comunità, il gruppo che chiede il riconoscimento della personalità giuridica. Spesso le Comunità Islamiche dentro questa veste ci stanno male. In alcuni casi ci stanno male per altre ragioni, ma molto si deve anche al fatto che non tutte le tradizioni religiose vivono la distinzione di fondo fra ciò che è attività di religione e di culto e tutte le altre attività. Il nostro modello di relazioni con le Confessioni religiose è basato su questo, perché è un modello di relazione che storicamente si fonda sulla matrice ebraico /cristiana. Ha plasmato i suoi contorni proprio intorno all'idea che ci sia un sacro e un profano. Quella tradizione culturale, quell'humus che ha influenzato questa disciplina è storicamente una tradizione nella quale si possono porre dei confini fra ciò che è attività di religione, di culto e tutto il resto. Altre tradizioni religiose faticano ad entrare dentro questi confini e trovano difficoltà in una disciplina fondata su questa rigida separazione rispetto alla quale il modello sta adesso un pochino inquinandosi e non solo per le comunità islamiche, ma anche per altre realtà religiose. Nel pluralismo religioso italiano oggi emergono anche forme di spiritualità alternative che faticano ad essere inserite dentro le categorie tradizionali.

Vediamo alcuni altri aspetti di questo riconoscimento della personalità giuridica, sul quale mi soffermo, perché è un tema centrale in quanto le Comunità Islamiche, tranne una, non hanno questo riconoscimento. Cerchiamo di capire, di veder bene come si attiva questo riconoscimento in modo da capire perché non lo hanno tutte. Ai sensi della legge del '97 il parere del Consiglio di Stato non è più obbligatorio; nel '98 sono stati indicati i documenti che la comunità, il gruppo religioso deve produrre per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica.

Il procedimento per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica come Ente morale, diciamo oggi, come Confessione religiosa è sicuramente un procedimento aggravato rispetto a quello per ottenere la personalità giuridica privatistica.

Da qui partirei per una prima riflessione sulla rigidità di questo quadro normativo, la rigidità nel fatto che l'approccio legislativo e normativo è quello per cui rispondono alle esigenze religiose dei cittadini quegli Enti che vantano un legame organico con Confessioni Religiose, che hanno una normativa speciale. Ho citato la fonte, in realtà non l'ho detto in premessa, mi sono avvalsa soprattutto di un lavoro al quale ho contribuito sulle Comunità Islamiche in Italia, Per una volta non è stato un lavoro dottrinale ma siamo andati sul campo

ad intervistare le Comunità, gli Enti Locali e da qui ho tratto la convinzione secondo la quale, appunto, le entità collettive definite in base al fine religioso culturale ma che non hanno carattere ecclesiastico, sono fuori dall'attenzione del legislatore. In qualche modo si pone l'accento sul fatto che c'è uno stretto legame tra fine e attività di religione e di culto e il riconoscimento della personalità giuridica. Questo in base alla legge del '29 che era costruita proprio sulla tradizione ebraico cristiana, in modo particolare su quella cristiana, sulla presenza di una gerarchia, di una chiesa, di strutture di vertice con le quali potersi collegare. Quello che ci dice l'articolo 20 è il fatto che il carattere ecclesiastico, il fine di religione e di culto di una associazione o istituzione, non può essere causa di speciali misure legislative o speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività. Questa novità Costituzionale, rispetto alla legge del '29, consente una apertura, estende una tutela antidiscriminatoria a quelle associazioni che possono essere considerate di religione in senso ampio; si parla di carattere ecclesiastico e di fine di religione o di culto e quindi si fa riferimento anche alle associazioni prive di personalità giuridica. Sulla base, proprio di questa tutela antidiscriminatoria. Almeno questa è la ricostruzione, fatta in dottrina di quello che poi nella pratica è stato fatto. È stata data un'interpretazione costituzionalmente orientata di tutto il procedimento per il riconoscimento della personalità giuridica, che è stata una base del riconoscimento della personalità giuridica anche di Enti e Confessioni Religiose che non necessariamente svolgono dei riti. L'esempio principe in questo caso è stata l'UBI l'Unione Buddisti Italiani. Come sapete, intanto è una associazione di associazioni perché nel momento in cui ha siglato l'Intesa con lo Stato, nel 2001, una trentina di centri buddisti, tra loro molto diversi per ragioni anche dottrinali: zen, maiana, diversi tipi di associazioni che, però, avevano capito che per ottenere l'Intesa dovevano in qualche modo federarsi, unirsi, avere una rappresentanza unitaria di fronte allo Stato. E hanno creato l'UBI che raccoglie diversi centri. L'UBI, però, ha dovuto rinnovare il riconoscimento della personalità giuridica prima di arrivare ad un'Intesa perché è vero che non è scritto da nessuna parte, non c'è una disposizione specifica su questo, ma all'Intesa si arriva solo dopo il riconoscimento della personalità giuridica come Ente morale; è un requisito per prassi richiesto dallo Stato da quando sono iniziati i procedimenti attivati per ottenere l'Intesa. Non è previsto ma è una prassi ormai consolidata. L'UBI è passata prima per il vaglio del riconoscimento della personalità giuridica e poi ha chiesto l'Intesa. Quando ha richiesto la personalità giuridica evidentemente il Ministero dell'Interno si è posto il problema: "ma i buddisti sono una religione?" Molti dicevano è una filosofia e via discorrendo. Il parere del Consiglio di Stato è stato in senso favorevole all'Unione Buddista Italiana e che in questo parere il Consiglio di Stato ha detto "non è necessario che una istituzione svolga riti, la circostanza che una istituzione non svolga riti o li svolga in minima parte non vale a delimitare il campo di applicabilità dell'articolo 2 della legge del '29. Ha dato parere favorevole, tra l'altro, sostenendo che una visione contraria sarebbe stata solo una visione marcata dall'influenza della tradizione ebraico /cristiana; ma non tutte le religioni rispondono a quel modello. E non per questo non devono essere considerate religioni come quelle orientali che sono così radicate in altre parti del mondo.

Il precedente dell'UBI è importante per il discorso che stiamo facendo. La Costituzione, però, rispetto alla legge del '29 ha ampliato lo spettro della libertà religiosa, della tutela antidiscriminatoria, il riconoscimento delle libertà fondamentali di esercizio del culto in termini collettivi. Con l'articolo 20 ha ampliato lo statuto antidiscriminatorio. Recentemente, parliamo della fine degli anni '90 in poi, abbiamo visto il riconoscimento da parte del Ministero dell'Interno di realtà che non rientravano esattamente nel modello originariamente delineato perché non svolgono riti o li svolgono in minima parte. L'UBI contiene in sé delle associazioni che, se prese singolarmente, non sono associazioni che potremmo definire cultuarie; però questa federazione ha aiutato ad arrivare alla personalità giuridica e all'Intesa. Ad oggi nella galassia dell'associazionismo islamico nazionale noi abbiamo una sola realtà che ha ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica come Ente morale ex-articolo 2 della legge del '29. E' il Centro Culturale Islamico di Italia. Sul quale adesso mi vado a soffermare.

Nel 1974 ha ottenuto, appunto, questo riconoscimento pur non essendo una Confessione religiosa. Infatti è denominato proprio Centro Culturale Islamico di Italia, sulla base di un riconoscimento che evidentemente non guardava in maniera così forte a questa distinzione. È il Centro Culturale che regge la Grande Moschea di Roma che è nata, appunto, in quegli anni, primissimi anni '70, con aiuto finanziario dell'Arabia Saudita e del Marocco e che poi ha cominciato realmente ad essere un luogo di preghiera, nel '95, molto tempo dopo. Secondo lo Statuto del '72 questo Centro ha un'associazione, con finalità socio-culturali e di

integrazione dei musulmani in Italia. L'articolo 2 menziona tra gli obiettivi "promuovere una migliore conoscenza della fede islamica e delle sue credenze; assistere la Comunità musulmana in Italia attraverso opere sociali, culturali e filantropiche; rafforzare le relazioni con gli aderenti alla religione cristiana; reperire i mezzi adeguati per assistere i musulmani in Italia materialmente è spiritualmente". Se uno legge questo Statuto, questa finalità essenziale di religione o di culto un pochino sfugge, perché qui si parla di attività soprattutto di tipo culturale e conoscenza della fede, di opere sociali e filantropiche. Ecco il discorso che facevo prima sulla difficoltà ad ottenere il riconoscimento della personalità giuridica. Adesso l'hanno ottenuto ma evidentemente dobbiamo dare una lettura estensiva di quel riconoscimento se vogliamo farci entrare un Ente che si presenta con questo Statuto. Però parliamo di un periodo particolare, di una comunità particolare. Ma qui abbiamo a che fare con quelle finalità che vi dicevo di tipo culturale e filantropico, che aldilà di tutto sono sostanzialmente tipiche della Comunità Islamica. È un ente associativo; ne possono diventare membri, questo anche trovo interessante, tutti i musulmani residenti in Italia o all'estero e tutti i capi missione dei paesi a predominante popolazione musulmana accreditati presso la Repubblica italiana e presso la Santa Sede. Sono membri di diritto del Centro.

Vediamo un altro punto, poi facciamo una riflessione. Il Consiglio di amministrazione di questo Centro è aperto a tutti i capi in missione musulmani accreditati presso la Repubblica italiana e presso la Santa Sede, è composto da 15 membri di cui una maggioranza, l'ho ripreso dell'articolo 12 dello Statuto, di capi missione di quei governi che contribuiscono finanziariamente al funzionamento del Centro Islamico Culturale di Italia, alla sua attività.

L'attività in concreto che svolge questo Centro. È uno degli Enti che rappresentano sicuramente gli interessi religiosi dei musulmani in Italia; ha partecipato alla Consulta per l'Islam, al Comitato per l'Islam italiano, alla redazione della Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione. Sostanzialmente ha cercato e cerca di rappresentare gli interessi dei musulmani in Italia nei rapporti con le istituzioni nazionali, nel dialogo costante con il governo, con il Ministero degli Interni, con il Consiglio dei Ministri, con i vari governi che si sono succeduti. Ha avviato anche una richiesta di Intesa, come Centro Culturale Islamico.

Che cosa ha fatto a livello locale? Nel '74 il Consiglio Comunale di Roma aveva affidato al Centro Culturale Islamico di Italia in rappresentanza della Comunità Islamica di Roma, un settore del cimitero per la sepoltura rituale islamica. Si è posto fra i primi, anche per una ragione di tempi, come Ente di rilevanza nazionale che voleva in qualche modo federare, rappresentare gli interessi dei musulmani. Stiamo parlando degli anni '70 in poi ma tutt'ora è una realtà viva, estremamente importante.

Per continuare sulle attività, ad esempio, questo Centro è inserito nella Consulta delle religioni di Roma. Hanno sottoscritto il protocollo di Intesa con il San Camilo di Roma per l'assistenza spirituale dei degenti di fede musulmana, nel 2012.

Passerei all'Ucoii che viene costituita, invece, ad Ancona nel 1990 come naturale sviluppo dell'Usme, che era l'Unione degli studenti musulmani che negli anni '70 mettono insieme le esigenze della migrazione, le esigenze anche del esercizio della propria fede religiosa, creano questa entità che poi si sviluppa in qualcosa di più ampio. Gli aderenti sono di diverse nazionalità e di diverse tradizioni religiose.

Vediamo lo Statuto dell'Ucoii. Che status giuridico ha? L'Ucoii secondo lo Statuto è una associazione di promozione sociale, Ente di culto. Dunque due qualifiche. Questo già è una cosa singolare. Gli scopi dichiarati però puntano soprattutto sulla qualifica di APS. L'articolo 4 dice "L'associazione si propone il perseguimento di finalità di solidarietà sociale adoperandosi per la promozione e la diffusione e lo sviluppo sul territorio italiano della fede e della cultura islamica secondo i principi stabiliti dal Corano, dalla profezia del profeta e dal concorde parere della maggioranza dei credenti". Quindi, facendo in parte un riferimento alla promozione sociale, in parte un riferimento molto puntuale "secondo i principi stabiliti dal Corano, della tradizione, della maggioranza dei credenti". È per quello che l'Ucoii rientra in quello che si definisce un esempio di mimetismo giuridico, perché le formule relative alle attività includono gli scopi di solidarietà sociale, rispecchiano quella natura di APS che ci riporta alla legge 283 del 2000. La struttura statutaria è tipica di una associazione, gli aderenti possono essere associazioni a loro volta o persone fisiche. Le associazioni locali possono aderire alla casa madre. Le disposizioni sugli organi sociali sono relative alla natura di APS. Ci sono delle finalità che rispecchiano anche la natura di Ente di culto, ad esempio. Per statuto l'Ucoii si prefigge di tendere alla firma di una Intesa con lo Stato italiano ex art. 8 terzo comma, al fine di meglio garantire alle Comunità Islamiche italiane l'esercizio del culto. Qui abbiamo di nuovo le due qualifiche.

Nel '92 l'Ucoii ha proposto una bozza di Intesa, in questa bozza d'Intesa si definisce "ente rappresentante della Confessione Islamica nei rapporti con lo Stato e nelle materie di interesse generale dell'islamismo". L'Ucoii in precedenza, prima di questa qualifica di APS, aveva assunto la qualifica di Onlus, però non risulta essere stata scritta nell'anagrafe delle Onlus. È una qualifica che però osta ancora di più con le finalità di carattere religioso che sono nello Statuto. Nella realtà l'Ucoii si colloca in queste due realtà statutarie: APS e Enti di culto, perché sicuramente serve a coordinare di associazioni e centri islamici locali che svolgono attività di culto e culturale, coordinamento di centri alcuni aderenti, altri non aderenti. All'Ucoii fanno capo la moschea di Segrate e la Moschea di Colle Val d'Elsa, due strutture islamiche importanti, la comunità musulmana di Siena e il Centro Islamico di Milano. Anche l'Ucoii ha partecipato alle Consulte islamiste del governo, promosse dal Ministero dell'Interno, alla Carta dei valori della cittadinanza. In generale partecipa alle iniziative di dialogo interculturale, di dialogo interreligioso; è molto attiva e presente come Centro Culturale Islamico Italiano. Sono due realtà rappresentative degli interessi dei musulmani in Italia, con appunto, strutturazione ed idee diverse, però molto attiva a livello di rapporti istituzionali e governativi. Ha alcune articolazioni come ad esempio la ADMI che è quella delle donne: Associazione delle Donne Musulmane in Italia. Articolazioni che in qualche modo sviluppano alcuni degli obiettivi statutarie dell'Ucoii che si è fatta promotrice come dicevamo prima, di quel Protocollo fatto con il Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria e questo ci fa capire l'importanza dei Centri dell'Ucoii.

Abbiamo detto di esaminare una terza realtà associativa nazionale, piuttosto importante, ma qui abbiamo a che fare con una realtà completamente diversa da quelle che abbiamo visto. Parlo della CO.RE.IS. La CO.RE.IS che è l'associazione che riunisce gli italiani convertiti, i membri quindi sono di nazionalità italiana. Ha sede a Milano dove gestisce, all'interno della propria sede, una moschea; 10 sedi periferiche, questo più meno ci hanno detto nell'intervista. E' molto poco rappresentativa perché comunque il numero degli italiani convertiti non è alto e la CO.RE.IS non è mai riuscita a diventare rappresentativa dei musulmani immigrati che sono, ovviamente, la stragrande maggioranza.

Secondo lo Statuto la CO.RE.IS si costituisce come un ente avente natura religiosa e culturale; in qualche modo mantiene una maggiore coerenza tra l'identità statutaria e la realtà sostanziale. Intanto si presenta come Ente di natura religiosa e culturale. Lo stesso statuto ci dice che ha per scopo la rappresentanza e la tutela degli interessi di religione, culto e cultura degli aderenti alla religione islamica in Italia, nonché la promozione sia di iniziative di carattere culturale, accademico o scientifico, utili alla conoscenza dell'Islam in Italia ed in Europa.

E' successo che proprio perché è formata da italiani convertiti, che hanno avuto maggiore facilità a conoscere il dato giuridico al quale dovevano attenersi. Hanno avuto facilità a capire quali erano i criteri, le caratteristiche che dovevano possedere per giungere sia al riconoscimento della personalità giuridica che, poi, ad una Intesa. Si sono adattati più facilmente a quello che le istituzioni hanno loro suggerito per adattare, appunto, lo Statuto.

Tanto per dare un'idea delle attività della CO.RE.IS, che come dicevo presenta questa maggiore uniformità tra la realtà statutaria e la realtà sostanziale, perché loro hanno puntato sull'identità di religione e di culto per gli scopi, ha promosso la nascita di questo ente di certificazione volontaria per i prodotti conformi alle regole islamiche "Halal Italia" nel settore agroalimentare, cosmetico, sanitario, farmaceutico, finanziario ed assicurativo. Ha partecipato a tutti i tavoli del governo: alla Consulta Islamica, al Comitato, alla redazione della carta dei valori, la dichiarazione di intenti; è sicuramente molto presente a livello di dialogo con le istituzioni e sarebbe per certi versi, vista, appunto, la sua facilità di rapporti, di dialogo con le istituzioni sarebbe in prima fila anche per ottenere una Intesa. Il punto è, però, che è poco rappresentativa dal punto di vista numerico. Costituisce una realtà forte e felice per gli italiani convertiti, ma non essendo rappresentativa delle maggiori Comunità islamiche che sono, appunto, quelle degli immigrati, ha questo problema. Però sicuramente la consideriamo fra le tre più importanti, insieme al Centro culturale e all'UCOII.

C'è inoltre una miriade di aggregazioni, che si distinguono per ragioni di nazionalità o di genere, oppure per specifici obiettivi. Penso ad esempio, all'associazione delle donne marocchine, all'associazione di somale, all'associazione dei musulmani albanesi, o alla GMI stessa. Tutte realtà che sicuramente vanno a comporre una galassia che è molto articolata. Però queste, a differenza delle associazioni nazionali che abbiamo visto, hanno, appunto, scopi specifici. Quello che fa la differenza è la nazionalità di appartenenza o profili di genere e non tanto la questione dell'attività generale di religione, culto o culturale. Per questo

assumono gli status giuridici più diversi e quindi non ci interessano ai fini di un discorso che possa andare verso il percorso dell'Intesa, o comunque ai fini più generali del tema che stiamo trattando.

A questo punto vorrei fare una sintesi dei problemi che dal punto di vista dello status giuridico si pongono per queste organizzazioni.

Abbiamo visto che si ripropongono le stesse questioni per le organizzazioni islamiche a livello nazionale, ma anche a livello locale. Tendono a mimetizzare le attività religiose e culturali entro una miriade di altre attività: attività di tipo assistenziale, di tipo culturale, perfino ricreativo, quelle di promozione, ad esempio, di conoscenza dell'Islam nelle realtà nazionali ospite. Sono attività evidentemente non di religione o di culto ma che sono un po' misurate con quelle di religione o di culto. Questo per tante ragioni che possiamo sintetizzare nella mancanza di una chiesa, di una gerarchia, per la assoluta assenza di questo genere di organizzazione ecclesiastica che si è sviluppata, invece, ad esempio, nel cristianesimo, nei vari secoli.

Chiunque, qualunque fedele islamico anche nel nostro paese, può ad un certo punto decidere di creare un centro culturale islamico, poi si vedrà qual è lo status giuridico che ottiene. Chiunque lo può fare, non c'è un ente che autorizza, non c'è un controllo. Non c'è nessuno che possa autorizzare o, al contrario, impedire ad un altro fedele o ad un gruppo di fedeli di organizzare delle comunità. Occorrerebbero dei controlli per verificare la corrispondenza fra l'identità statutaria e le attività realmente svolte.

Ma quali sono le figure di diritto maggiormente utilizzate? Le persone giuridiche private, in alcuni casi; le associazioni non riconosciute previste dal codice civile, le associazioni di volontariato, le associazioni di promozione sociale (APS) iscritte nei registri regionali e poi APS anche nazionali, Onlus, quindi con le qualifiche del Terzo settore. Rispetto a questo la riforma del 2017 lo ridisegna e il tipo di organizzazioni che abbiamo visto, Onlus, APS, Fondazioni, si vedono porre criteri distintivi. C'è un articolo 5 dedicato all'elenco molto lungo delle attività che gli Enti del Terzo settore possono svolgere.

Abbiamo segnalato questo articolo 5 perché dice quali sono gli enti del Terzo settore e qui ci rientrano: chiese sociali, chiese associative, associazioni, associazioni riconosciute o non riconosciute (tutte quelle che fino a oggi sono state utilizzate dalle Comunità Islamiche) queste denominazioni, sia a livello locale che nazionale. Le distinguo proprio perché essendo molto libere, molte comunità locali hanno assunto uno status giuridico senza agganciarsi a "case madre". Questa riforma prevede che agli Enti religiosi civilmente riconosciuti le norme si applichino limitatamente allo svolgimento di questa attività. Il problema qui è che con le Comunità Islamiche noi non abbiamo a che fare con enti religiosi civilmente riconosciuti. La riforma del Terzo settore ha preso in considerazione gli enti religiosi, quelli che prima erano anche Onlus o APS, nei casi in cui era possibile. Per le Comunità islamiche, per i gruppi islamici, abbiamo a che fare però con Enti che non rientrano fra quelli religiosi ma che hanno adottato qualifiche del Terzo settore, per ottenere vantaggi fiscali e tributari che erano ad esse collegate e che anche con questa riforma sono collegate. Potremmo forse dire che anche questa riforma forse sarà un ulteriore involontario passo in avanti per cercare di far arrivare le Comunità Islamiche a un'altra strutturazione più vicina a quella che le conduca alla personalità giuridica come enti morali.

In questa direzione va il Patto Nazionale per un Islam italiano che dice tra le altre cose che il Ministero rinnova l'intendimento a promuovere il passaggio verso il riconoscimento come Ente morale. Potrebbe essere complesso immaginare che tutte vengano riconosciute, però immaginiamo che le più grandi sigle nazionali, a cui le associazioni locali si possono federare, immaginiamone tre o quattro, non di più che ottengono la personalità giuridica poi potrebbero, ipoteticamente, richiedere l'intesa tipo l'UBI. Potremmo avere la personalità giuridica per quattro grandi sigle, con una richiesta unitaria d'Intesa.

Adesso vedremo quando effettivamente entrerà in vigore, però questa riforma del Terzo settore sicuramente qualche problema mi pare che in futuro lo possa creare.

Rimaniamo sul piano dell'Intesa, sul piano del dialogo con le istituzioni, prima di vedere qualche cosa sulle associazioni locali. Qui ci sono due discorsi da fare: da una parte per quello e dall'altra per vedere quali sono stati i passi che finora sono stati fatti per arrivare ad un'Intesa.

Il dialogo fra le Comunità Islamiche e le istituzioni nazionali ha sicuramente ha fatto dei grandi passi avanti negli anni, perché noi abbiamo visto proprio all'inizio di questo nostro incontro come le prime comunità islamiche nazionali, sorte fra gli anni '70 e soprattutto '80, hanno cominciato ad organizzarsi, a darsi una veste nazionale che poi ha condotto ad alcune

grandi associazioni, non più oggi corsi attive, penso a quella musulmana mondiale ed a altre che invece sono come quelle che abbiamo visto, oggi ancora molto attive. All'inizio degli anni '90, le due grandi aggregazioni nazionali hanno fatto un primo tentativo per giungere ad un'Intesa ma il processo si è interrotto ed è andato di pari passo con il tentativo del Governo italiano di arrivare ad una legge generale sulla libertà religiosa. Dicevo all'inizio che il primo tentativo è del '96. Le due cose non a caso procedevano di pari passo perché sicuramente il tema della legge generale sulla libertà religiosa era collegato al fatto che alcune grandi organizzazioni islamiche, premevano per arrivare ad un'Intesa. La legge generale forse sarebbe stata una soluzione. Però si sono arenate di fatto entrambe.

Poi, che succede? Arriva l'11 settembre, i problemi della sicurezza si fanno molto forti e molto evidenti, prendono la scena e nel 2003 si incontrano a Roma i rappresentanti dei diversi paesi dell'Unione Europea, siglano una dichiarazione con la quale cercano di sostenere reciprocamente gli sforzi per arrivare a delle forme di coordinamento, di supporto e di dialogo con le Organizzazioni islamiche considerate più moderate: quelle più vicine ai valori dell'Ordinamento dei paesi ospitanti. In attuazione di queste dichiarazioni di intenti siglate a livello europeo, il Ministro Pisano nel 2005 istituisce la prima consulta per l'Islam in Italia. Pisano organizza questa consulta con evidenti ragioni legate ai problemi della sicurezza. L'idea era quella di mettere intorno a un tavolo le comunità più dialoganti ecc di fatto lasciare gli estremi fuori. Lo riprende il Ministro Amato, nel 2006, e si arriva alla Carta dei valori. Poi le grandi comunità religiose musulmane hanno sottoscritto la Carta e questa forma di dialogo è proseguita perché questa Consulta di fatto è entrata in tutti gli altri governi, con nomi diversi e magari con qualche differenza.

**PATTO NAZIONALE PER UN ISLAM ITALIANO, ESPRESSIONE DI UNA COMUNITÀ APERTA,
INTEGRATA E ADERENTE AI VALORI E PRINCIPI DELL'ORDINAMENTO STATALE**

Redatto con la collaborazione del Consiglio per i rapporti con l'Islam italiano

Recepito dal Ministero dell'interno

I rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche chiamati a far parte del Tavolo di confronto presso il Ministero dell'interno

- Richiamato il principio supremo di laicità dello Stato quale “garanzia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale”;
- Visti gli articoli 2,3,8 e 19 della Costituzione volti a:
 - riconoscere e garantire “i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità” e richiedere “l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale” (art. 2);
 - stabilire “l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali” (art.3);
 - stabilire che “tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge” e “hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano” (art. 8);
 - affermare che “tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume” (art. 19);
- Visti la legge n. 1159/1929, recante “Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi” e il R. D. 28 febbraio 1930, n. 289, recante “Norme per l'attuazione della legge n. 1159/1929, sui culti ammessi nello Stato e per coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato”;
- Considerata la presenza rilevante anche in Italia di un “nuovo pluralismo religioso” che comprende numerose associazioni, cittadini e residenti che nel rispetto della Costituzione fanno riferimento alla religione islamica;
- Ritenuto di dover contribuire a favorire la convivenza armoniosa e costruttiva tra le diverse comunità religiose per consolidare la coesione sociale e promuovere processi di integrazione;

- Considerato il ruolo rilevante che le associazioni islamiche svolgono nell'azione di contrasto a ogni espressione di radicalismo religioso posta in essere attraverso propaganda, azioni e strategie contrarie all'ordinamento dello Stato;
- Ritenuto proficuo il dialogo da tempo instaurato con le Istituzioni italiane e, in particolare, con il Ministero dell'Interno;
- Preso atto del lavoro preliminare compiuto presso il Ministero dall'Interno dal Consiglio per i Rapporti con l'Islam italiano;

si impegnano a:

1. Favorire lo sviluppo e la crescita del dialogo e del confronto con il Ministero dell'Interno, con il contributo del Consiglio per i Rapporti con l'Islam italiano;
2. Proseguire nell'azione di contrasto dei fenomeni di radicalismo religioso, anche attraverso forme di collaborazione che offrano alle autorità e alle istituzioni strumenti di interpretazione di un fenomeno che minaccia la sicurezza della collettività, ivi compresi cittadini e residenti di fede islamica;
3. Promuovere un processo di organizzazione giuridica delle associazioni islamiche in armonia con la normativa vigente in tema di libertà religiosa e con i principi dell'ordinamento giuridico dello Stato;
4. Promuovere la formazione di imam e guide religiose che, in considerazione del ruolo specifico e delicato che rivestono nelle comunità di riferimento e delle funzioni che possono essere chiamati a svolgere in luoghi come ospedali, centri di accoglienza, istituti di pena etc., possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale;
5. Proseguire nell'organizzazione di eventi pubblici che attestino l'efficacia del dialogo interculturale sia valorizzando il contributo del patrimonio spirituale e culturale della tradizione islamica alla vita della società italiana, sia nella costruzione di percorsi di integrazione degli immigrati musulmani e di contrasto al radicalismo e al fanatismo religioso, agendo in sinergia con le istituzioni italiane. In tale ottica particolare rilevanza assumerà il ruolo delle giovani generazioni;
6. Favorire le condizioni prodromiche all'avvio di negoziati volti al raggiungimento di Intese ai sensi dell'art. 8, comma 3, della Costituzione;

7. Proseguire nell'impegno di garantire che i luoghi di preghiera e di culto mantengano standard decorosi e rispettosi delle norme vigenti (in materia di sicurezza e di edilizia) e che tali sedi possano essere accessibili a visitatori non musulmani, anche attraverso programmi di apertura e di visite guidate dei centri islamici da parte di persone con competenze pedagogico-didattiche e comunicative, attente a valorizzare le occasioni di scambio e dialogo con la comunità civile locale;
8. Facilitare i contatti e le relazioni delle Istituzioni e della società civile con le associazioni islamiche, rendendo pubblici nomi e recapiti di imam, guide religiose e personalità in grado di svolgere efficacemente un ruolo di mediazione tra la loro comunità e la realtà sociale e civile circostante;
9. Adoperarsi concretamente affinché il sermone del venerdì sia svolto o tradotto in italiano, ferme restando le forme rituali originarie nella celebrazione del rito, così come le comunicazioni sulla vita della comunità o dell'associazione;
10. Assicurare massima trasparenza nella gestione e documentazione dei finanziamenti, ricevuti, dall'Italia o dall'estero, da destinare alla costruzione e alla gestione di moschee e luoghi di preghiera;

Il Ministero rinnova l'intendimento a:

1. Sostenere e promuovere, in collaborazione con le associazioni islamiche, eventi pubblici intesi a rafforzare ed approfondire il dialogo tra le Istituzioni e culturale e sociale che le comunità musulmane offrono al Paese, favorendo percorsi di integrazione degli immigrati musulmani e contrastando il radicalismo e il fanatismo religioso;
2. Valorizzare i programmi e le azioni avviati tramite il Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione - Direzione centrale per gli Affari dei Culti;
3. Favorire specifici percorsi volti a supportare le associazioni islamiche nella elaborazione di modelli statutari coerenti con l'ordinamento giuridico italiano anche ai fini di eventuali richieste di riconoscimento giuridico degli Enti come enti morali di culto (ex l. 1159/1929 e il R. D. 28 febbraio 1930, n. 289) da parte delle "Associazioni islamiche" ovvero di istanze di riconoscimento dei ministri di culto islamici, ai sensi dell'art. 3 della legge 1159/1929;
4. Considerare la rilevanza del nuovo pluralismo religioso, in coerenza con il quadro normativo di riferimento nazionale e comunitario e con gli attuali orientamenti giurisprudenziali della Corte Europea per i diritti dell'uomo;

5. Consolidare le esperienze formative per ministri di culto di confessioni prive di intesa, in linea con quella già avviate dal Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione - Direzione centrale per gli Affari dei Culti;
6. Favorire l'organizzazione, d'intesa con le associazioni e Comunità islamiche partecipanti al Tavolo di confronto, il Consiglio per le relazioni con l'Islam e alcune Università, corsi di formazione per i ministri di culto musulmani;
7. Estendere sul territorio l'esperienza, positivamente sperimentata in alcune aree, della costituzione dei "tavoli interreligiosi" all'interno dei Consigli territoriali per l'immigrazione delle Prefetture, in modo da offrire anche all'Islam italiano uno spazio di confronto diretto con le Istituzioni locali;
8. Avviare un programma per la predisposizione e distribuzione di kit informativi di base in varie lingue concernenti regole e principi dell'ordinamento dello Stato unitamente alla normativa in materia di libertà religiosa e di culto;
9. Programmare uno o più incontri di rilievo nazionale e pubblico tra le Istituzioni e i giovani musulmani in tema di cittadinanza attiva, dialogo interculturale e contrasto all'Islamofobia, al fondamentalismo e alla violenza ecc.;
10. Promuovere una conferenza con l'ANCI dedicata al tema dei luoghi di culto islamici in cui richiamare il diritto alla libertà religiosa che si esprime anche nella disponibilità di sedi adeguate e quindi di aree destinate all'apertura o alla costruzione di luoghi di culto nel rispetto delle normative in materia urbanistica di sicurezza igiene e sanità, dei principi costituzionali e delle linee guida europee in materia di libertà religiosa. In tale ottica saranno incoraggiate analoghe iniziative a livello territoriale soprattutto nelle realtà dove si registrano eventuali criticità.

Il Ministro dell'Interno

per il Consiglio per le relazioni con l'Islam italiano: Le Organizzazioni islamiche:

C.I.I. U.A.M.I. A.D.M.I.

C.I.C.I.

ASS.NE CHEIKH AHMADOU BAMBA

A.I.PAKISTANA "MUHAMMADIAH"

U.CO.I.I.

ASS.NE MADRI E BIMBI SOMALI

CO.RE.IS.

A.I. IMAM E GUIDE RELIGIOSE

Le intese con le confessioni religiose

*Governo Italiano
Presidenza del Consiglio dei Ministri*

Procedura per la stipula di un'intesa con lo Stato italiano

L'articolo 8 della Costituzione, dopo aver affermato che tutte le Confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge e che hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, purché non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano, stabilisce che i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.

Le richieste di intesa vengono preventivamente sottoposte al parere del Ministero dell'Interno, Direzione Generale Affari dei Culti.

La competenza ad avviare le trattative, in vista della stipula di una intesa, spetta al Governo.

Le Confessioni interessate si devono rivolgere quindi, tramite istanza, al Presidente del Consiglio dei Ministri, il quale affida l'incarico di condurre le trattative con le rappresentanze delle Confessioni religiose al Sottosegretario-Segretario del Consiglio dei Ministri.

Le trattative vengono avviate solo con le Confessioni che abbiano ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica ai sensi della legge n. 1159 del 24 giugno 1929, su parere favorevole del Consiglio di Stato.

Il Sottosegretario si avvale della **Commissione interministeriale per le intese con le Confessioni religiose** affinché essa predisponga la bozza di intesa unitamente alle delegazioni delle Confessioni religiose richiedenti. Su tale bozza di intesa esprime il proprio preliminare parere la **Commissione consultiva per la libertà religiosa**.

Dopo la conclusione delle trattative, le intese, siglate dal Sottosegretario e dal rappresentante della confessione religiosa, sono sottoposte all'esame del Consiglio dei Ministri ai fini dell'autorizzazione alla firma da parte del Presidente del Consiglio.

Dopo la firma del Presidente del Consiglio e del Presidente della Confessione religiosa le intese sono trasmesse al Parlamento per la loro approvazione con legge.

Le intese con le confessioni religiose		
Confessione religiosa	Data firma intesa	Legge di approvazione
Tavola valdese	21 febbraio 1984	<u>Legge 449/1984</u>
	25 gennaio 1993 (modifica)	<u>Legge 409/1993</u>
	4 aprile 2007	<u>Legge 68/2009</u>
Assemblee di Dio in Italia (ADI)	29 dicembre 1986	<u>Legge 517/1988</u>
Unione delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° giorno	29 dicembre 1986	<u>Legge 516/1988</u>
	6 novembre 1996 (modifica)	<u>Legge 637/1996</u>
	4 aprile 2007	<u>Legge 67/2009</u>
Unione Comunità Ebraiche in Italia (UCEI)	27 febbraio 1987	<u>Legge 101/1989</u>
	6 novembre 1996 (modifica)	<u>Legge 638/1996</u>
Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (UCEBI)	29 marzo 1993	<u>Legge 116/1995</u>
	16 luglio 2010 (modifica)	<u>Legge n.34/12</u>
Chiesa Evangelica Luterana in Italia (CELI)	20 aprile 1993	<u>Legge 520/1995</u>
Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale	4 aprile 2007	<u>Legge n. 126/12</u>
Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni	4 aprile 2007	<u>Legge n. 127/12</u>
Chiesa Apostolica in Italia	4 aprile 2007	<u>Legge n. 128/12</u>
Unione Buddista italiana (UBI)	4 aprile 2007	<u>Legge n. 245/12</u>
Unione Induista Italiana	4 aprile 2007	<u>Legge n. 246/12</u>
Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai (IBISG)	27 giugno 2015	<u>legge 28 giugno 2016, n.</u>
Intese approvate con legge ai sensi dell'art.8 della Costituzione		

Bibliografia di riferimento

- AA.VV.** (1993), Roma multiculturale. Schede sui paesi degli immigrati, Caritas/IscoS, Roma
- AA.VV.** (1997), Le divisioni dell'islam, "Limes", 1/1997
- AL-ADIB, M. A.-H.** (1973), *I Quattordici Infallibili - Dati Biografici*, Centro Studi Islamici Imam Amiru-l-mu'minin 'Ali, Esfahan, Iran.
- AL-AMILI J. M.** (1996), *Tragedy of al-Zahra': Doubts and Responses*, Al-Islam, Beirut.
- AL-HAJ M.** (2002), "Multiculturalism in deeply divided societies: the Israeli case", "International Journal of Intercultural Relations", 26 (2), pp. 169–183
- ALLAM M.** (2002), Bin Laden in Italia. Viaggio nell'Islam Radicale, Mondadori, Milano
- ALLIEVI S.** (1999), I nuovi musulmani, i convertiti all'islam, Ed. Lavoro, Roma
- ALLIEVI S.** (2003), Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese, Einaudi, Milano
- ALLIEVI S., DASSETTO F.** (1993), Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia, IscoS/Ed. Lavoro, Roma
- AL-QAZWINI S. M.** (2009), *Discovery Islam*, The Islamic Educational Center of Orange County, Costa Mesa, California.
- AMBROSINI M.** (2008), Un'altra globalizzazione: la sfida delle migrazioni, Il Mulino, Bologna
- ANDERSON A.** (2004), *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge
- APPADURAI A.** (2001, 1996), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma
- AYATOLLAH MOTAHARI** (1960), *The Islamic Modest Dress*, Dar us Seqafe Qum - Islamic Republic of Iran, Teheran, Iran.
- AYATOLLAH MOTAHARI** (1966), *On the Islamic Hijab*, International Relation Department, Islamic Propagation Organization, Tehran, Iran.
- AYATOLLAH MOTAHARI** (1980), *The Rights of women in Islam*, World Organization For Islamic Services, Tehran, Iran.
- AYATOLLAH MOTAHARI** (2015), *Jurisprudence and Its Principles*, Tahrike Tarsile Qur'an, New York.

- BABÈS L.** (2000), *L'altro Islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Ed. Lavoro, Roma
- BADIE B.** (1990), *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti, Genova
- BAFFIONI C.** (1996), *I grandi pensatori dell'islam*, Ed. Lavoro, Roma,
- BANCHOFF, T. (A CURA DI)** (2007), *Democracy and the New Religious Pluralism*, University Press, Oxford
- BARATTO L.** (2008), *Invisibili alla luce del sole*, "Confronti mensile di fede, politica, vita quotidiana", anno XXXV, n. 11, novembre 2008
- BARRETT D.B., KURIAN G. T., JOHNSON T. M.,** (2001), *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, Oxford
- BARTOLUCCI N.** (2010), "Le recenti tendenze del fenomeno immigratorio", in AA.VV. (a cura di), *Primo rapporto sull'immigrazione in Umbria*, Agenzia Umbria Ricerche, Perugia
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., SZANTON BLANC C.** (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Gordon Breach Science Publishers, Amsterdam
- BAUBOCK R.** (2003), *Toward a political theory of migrant transnationalism*, "International Migration Review", 37, 3/2003, pp. 700-723
- BAUSANI A.** (1987), *L'Islam*, Garzanti, Milano
- BAUSANI A.** (1994), *Il Corano*, Bur, Milano
- BEN JELLOUN T.** (1998), *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Bompiani, Milano
- BERZANO L., GENOVA C., INTROVIGNE M., RICUCCI R., ZOCCATELLI P. L.** (a cura di) (2010), *Cinesi a Torino. La crescita di un arcipelago*, Il Mulino, Bologna
- BHABHA H.** (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma
- BIANCHI C.** (2012), *Il Drago e il Biscione. Cent'anni di convivenza: i cinesi a Milano*, Ibis, Como-Pavia
- BIANCHI E.** (2009), *Taoismo. I Dizionari delle Religioni*, Electa Mondadori, Milano
- BIANCHI E.** (2011), *Le monache buddhiste agli albori del XX secolo*, "Mondo cinese ("Femminile Plurale")", 136, 2011, pp. 188-201
- BINNS J.** (2005), *Le Chiese Ortodosse*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo

- BONO S.** (1999), *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli
- BOURDIEU P.** (1990), in *Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge
- BOURDIEU P., WACQUANT L. J. D.** (1996) *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am. Main
- BRANCA P.** (2007), *Yalla Italia! Le vere sfide dell'integrazione di arabi e musulmani nel nostro paese*, Edizioni lavoro, Roma
- BRUBAKER R.** (2004), *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London
- BRUBAKER R., COOPER F.** (2000) "Beyond 'Identity'", in "Theory and Society", 3, pp: 1-47
- CABRIA AJAMR L., CALLONI M.** (1993), *L'altra metà della luna. Capire l'islam contemporaneo*, Marietti, Genova
- CAMPANI G., ARCHEDI F., TASSINARI A.** (A CURA DI) (1994), *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, I quaderni della Fondazione Agnelli, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino
- CAPITINI A.** (1955), *Religione aperta*, Guanda, Modena
- CAPONE S.** (2010), Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale, "Autrepart", 2010/4 n° 56, pp. 235-259
- CAPONIO T. E ALT.** (A CURA DI) (2011), *World wide women: globalizzazione, generi, linguaggi*, vol 3, CIRSDE, Torino
- CARDINI F.** (1994), *Noi e l'islam. Un incontro possibile?* Laterza, Roma-Bari
- CARRITHERS MICHAEL** (2005), "Anthropology as a Moral Science of Possibilities", in "Current Anthropology", 46 (3), pp. 433-456.
- CARTER D. M.** (1997) *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minnesota University Press, Minneapolis
- CECCAGNO A.** (1998), *Cinesi d'Italia*, Manifestolibri, Roma
- CECCAGNO A.** (1999), *Nei-Wai: interazioni con il tessuto socioeconomico e autoreferenzialità etnica nelle comunità cinesi in Italia*, "Mondo Cinese", 101, 1999, pp. 75-93

- CECCAGNO A.** (2004), *Giovani Migranti Cinesi. La seconda generazione a Prato*, Franco Angeli, Milano
- CECCAGNO A., RASTRELLI R.** (2008), *Ombre cinesi? Dinamiche migratorie della diaspora cinese in Italia*, Carocci, Roma
- CHERNILO D.** (2006), 'Social theory's methodological nationalism: Myth and reality', "European Journal of Social Theory", 9, 1/ 2006, pp.5-22
- COLOGNA D.** (2001), *Bambini e famiglie cinesi a Milano. Materiali per la formazione degli insegnanti del materno infantile e della scuola dell'obbligo*, Franco Angeli, Milano
- COLOGNA D.** (2004), *Asia a Milano. Famiglie, ambienti e lavori delle popolazioni asiatiche di Milano*, AIM-Abitare Segesta, Milano
- COLOGNA D.** (2005), *Differential Impact of Transnational Ties of Chinese Migrants from Zhejiang Province in Italy on the Socio-Economic Development of their Districts of Origin*, "Asia and Europe: Transnationalism and Development, Asian Pacific Migration Journal (Special issue on Contemporary Migrations)", 14/1-2, 2005, pp. 121-147
- COLOGNA D.** (2009), *Giovani cinesi d'Italia: una scommessa che non dobbiamo perdere*, in VISCONTI L. M. , NAPOLITANO E. M. (a cura di), *Cross Generation Marketing*, Egea, Milano, pp. 259-282
- COLOMBI M., GUERCINI S., MARSDEN A. (a cura di)** (2003), *L'imprenditoria cinese nel distretto industriale di Prato*, Olschki Editore, Firenze
- COLOMBO A., SCIORTINO G.** (2004), *Gli immigrati in Italia*, Il Mulino, Bologna
- COLOMBO E. (A CURA DI)** (2010) *Figli di migranti in Italia*, UTET, Torino
- COLOMBO E., DOMANESCHI L., MARCHETTI C.** (2009), "Prigionieri della burocrazia"? Significati e pratiche della cittadinanza tra i giovani figli di immigrati in Italia, Il Mulino, Bologna
- COLOMBO E., SEMI G.** (2007), *Multiculturalismo quotidiano*, Angeli, Milano
- COLOMBO M., MARCETTI C., OMODEO M., SOLIMANO N.** (1995), *Wenzhou – Firenze. Identità, imprese e modalità di insediamento dei cinesi in Toscana*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze
- COMUNE DI ROMA (UFFICIO PER L'IMMIGRAZIONE)**, *Straniera a Roma? Conosci i tuoi diritti. I diritti della donna*, No. Di. (i nostri diritti). (in arabo e italiano)

- CONSIGLIO NAZIONALE DELL'ECONOMIA E DEL LAVORO** (a cura di) (1992), *Costruire la società multirazziale*, Marietti, Genova
- CREED G. W.** (A CURA DI) (2006), *The Seductions of Community: Emancipations, Oppressions, Quandaries*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico/Oxford
- CRISTOFORETTI S.** (2000), *Forme di "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, Grafiche Biesse Edizioni, Venezia.
- CRUISE O'BRIEN D.** (2003) *Symbolic Confrontations*, Hurst, London
- DE IESO L.** (1996), *Un Buddha nel garage*, disponibile on-line: www.uniurb.it/giornalismo/lavori2006/deieso/home.htm
- DEMETRIO D.** (2009), *Ascetismo metropolitano*, Ponte alle Grazie, Firenze
- Dizionario delle religioni del Medio Oriente*, 1994, Garzanti/A. Vallardi, Milano
- EBIN V.**, (1996) *Making room versus creating space: The construction of spatial categories by itinerant Mouride traders in Metcalf, B. D.* (a cura di) *Making Muslim space in North America and Europe*, University of California Press, Berkeley
- ENDE W., STEINBACH U.** (1991), *L'Islam oggi*, EDB, Bologna
- ERIKSEN T. H.** (2014), *Globalization: the key concepts*, Bloomsbury, London
- ETIENNE B.** (1988), *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano.
- FALTERI P., GIACALONE F.** (2011), *Migranti involontari. Giovani "stranieri" tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi Editore, Perugia
- FALTERI P., GIACALONE F.** (A CURA DI) (2011), *Migranti involontari*, Morlacchi, Perugia
- FARINA P., COLOGNA D., LANZANI A., BREVEGLIERI L.** (a cura di) (1997), *Cina a Milano. Famiglie, ambienti e lavori della popolazione cinese a Milano*, Abitare Segesta, Milano
- FAVARO G., OMESETTO C.** (1993), *Donne arabe in Italia, una storia per immagini e parole*, Guerrini e Associati, Milano
- FERRARI S.** (A CURA DI) (2000), *Musulmani in Italia, la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna
- FRISINA A.** (2007), *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma

- GALLO E.** (A CURA DI) (2014), *Migration and religion in Europe: comparative perspectives*, Ashgate, Farnham
- GASPARETTI F.** (2006), *Vengo da Tuba, sono Mouride e lavoro a Torino. Cambiamenti e continuità nell'immigrazione transnazionale senegalese dagli anni Ottanta ad oggi*, in PENNACINI, C., GONZÀLEZ DÌEZ J. (a cura di) *Religioni e immigrazione a Torino: Un'indagine antropologica*, I quaderni del Laboratorio delle Religioni, n. 2, Torino
- GIACALONE F.** (2011), *Giovani musulmani tra bisogni d'integrazione e confini d'appartenenza* in FALTERI P., GIACALONE F. (a cura di) *Migranti involontari*, Morlacchi, Perugia
- GINSBORG P.** (2003), *Italy and its discontents: family, civil society, state, 1980-2001*, Palgrave Macmillian, New York
- GIOLFO M.** (1999), *Attraverso il velo. La donna nel Corano e nella società islamica*, Anakne, Torino
- GOLDMAN M.** (1986), *Religion in Post-Mao China*, "Annals of the American Academy of Political and Social Science", 483, 1986, pp. 146-156
- GOOSSAERT V.** (2007), *L'invention des 'religions' en Chine moderne*, pp. 185-213 in CHENG A. (a cura di), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris
- GOOSSAERT V., PALMER D. A.** (a cura di) (2011), *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago Press, Chicago
- GRILLO R., PRATT J.** (a cura di), (2002), *Recognizing difference: multiculturalism italian style*, Ashgate, Farnham
- GUEYE C.** (2002), *Touba. La capitale des mourides*, Karthala, Paris
- GUOLO R.** (2001), *L'Islam nascosto. Adattamento e trasformazione della religiosità nella confraternita senegalese muride in Italia*, "Sociologia Urbana e Rurale", 64-65
- GUSMAN A.** (2008), *Complessità e Pentecostalismo a Kampala*, Tesi di Dottorato in Scienze Antropologiche, Università di Torino
- GUSMAN A.** (2010), *Migration et conversion au pentecostisme à Turin*, in MARY A. E., FANCELLO S., *Chétiens africains en Europe*, Karthala, Paris.
- HABERMAS J., TAYLOR R.** (2003), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano
- HANNERZ U.** (1996), *Transnational Connections*, Routledge, London

- HERZFELD M.** (2005), *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid Editori, Milano
- HUNTINGTON S.** (1997), *The Clash of Civilizations*, Schimon and Schuster, New York
- ISIN E. F.** (2009), *Citizenship in flux: The figure of the activist citizen*, in "Subjectivity", 29 pp. 367–388.
- JOHANSON G., SMYTH R., FRENCH R.** (a cura di) (2009), *Oltre ogni muro. I cinesi di Prato*, Pacini Editore, Pisa
- KHEZRAJI A., GASPARIN L.** (2000), *Uomini blu o vu cumprà?*, Hilal, Treviso
- KOLODNER K.** (1994), *Religious Rights in China: A Comparison of International Human Rights Law and Chinese Domestic Legislation*, "Human Rights Quarterly", 16/3, 1994, pp. 455-490
- LALIBERTÉ A.** (2011), *Buddhist Revival under State Watch*, "Journal of Current Chinese Affairs", 40/2, pp. 107-134
- LALIBERTÉ A.** (2011), *Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization*, "Journal of Current Chinese Affairs", 40/2, 2011, pp. 3-15
- LANGER A.** (1996), *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Sellerio Editore, Palermo
- LANO A.** (2005), *Islam d'Italia. Inchiesta su una realtà in crescita*, Paoline, Roma
- LEUNG B.** (2005), *China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity*, "The China Quarterly", 184, 2005, pp. 894-913
- LEVITT P.** (1998), *Local-Level Global Religion: U.S.-Dominican Migration*, "Journal for the Scientific Study of Religion," n. 37, 1998, pp. 74-89
- LUCA TROMBETTA P.** (2007), *Religioni e integrazione degli immigrati. Esperienze americane e italiane a confronto*, Dupres, Bologna
- LUCA TROMBETTA P.** (A CURA DI) (2009), *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, "Religioni e sette nel mondo" 5/2009
- MACINNIS D. E.** (1989), *Religion in China Today. Policy & Practice*, Orbis Books, New York
- MADSEN R.** (2011), *Religious Renaissance in China Today*, "Journal of Current Chinese Affairs", 40/2, 2011, pp. 17-42

- MALEK R.** (2011), People's Republic of China: Churches and Religions Annual Statistical Overview 2010/2011, "Religions and Christianity in Today's China", 1/2011, pp. 27-40
- MANSOUBI M.** (1990), Noi stranieri d'Italia. Immigrazione e mass media, Pacini Fazzi, Lucca
- MARAZZI A.** (1998), Lo sguardo antropologico. Processi educativi e multiculturalismo, Carocci, Roma
- MARTIN D.** (2002), Pentecostalism: The world, their parish, Oxford University Press, Oxford
- MELLINO M.** (2009), Cittadinanze postcoloniali. Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee, "Lares", anno LXXV, 3, 2009, pp. 397-414
- MERNISSI F.** (1992), *Islam and Democracy*, Reissue Edition, Luchterhan.
- MERNISSI F.** (1996), *La Terrazza Proibita*, Giunti Editore, Firenze.
- MERNISSI F.** (2006), *L'harem e l'occidente*, Giunti Editore, Firenze.
- MEYER B.** (1998), Make a Complete Break with the past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse, "Journal of Religion in Africa", 28 (3), 1998 pp. 316-349
- Monografia Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei:
http://www.diocesiortodossa.it/index.php?option=com_content&view=article&id=336%3Amografia-episcopiei-ortodoxe-romanaitaliei&catid=55%3Aistoric&Itemid=41&lang=it
- MUSIL R.** (1997), L'uomo senza qualità, Einaudi, Torino
- NANNI M. P., PITTAU F.** (a cura di) (2012), Asia-Italia, scenari migratori, IDOS, Roma
- NASO P.** (2010), "Immigrazione e pluralismo religioso: una sfida da raccogliere", in: AA.VV. (a cura di) Primo rapporto sull'immigrazione in Umbria, Agenzia Umbria Ricerche, Perugia
- NASO P.** (2011), L'immigrazione evangelica in Italia, "Protestantesimo" vol. 66:4
- NASO P.** (2013), Cristianesimo: pentecostali, EMI, Bologna
- NEIRYNCK J., RAMADAN T.** (2000), Possiamo vivere con l'islam? Ed. al Hikma, Imperia
- NESBITT E.** (2007), The Contribution of Nurture in a Sampradaya To Young British Hindus' Understanding of their Tradition, in HINNELS J.R. (ed.) Religious Reconstruction in the South Asian Diaspora. From One Generation to Another, Palgrave, Basingstoke, pp.51-72
- NEVERDEEN PIETERSE J.** (2009), Globalization & culture, Rowman & Littlefield, Lanham
- ONG A.** (1999), Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality, Duke University Press

- PACE E.** (A CURA DI) (2013), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma
- PACE E., BUTTICCI A.** (2010), *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma
- PALUMBO BERNARDINO** (2001), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma
- PAPA C., REDINI V.** (2003), *Imprenditori trasmigranti. Note etnografiche*, in **PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F. M.**, *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, ESI, Napoli, pp. 241-275
- PARDO I.** (2000), *Morals of Legitimacy*, Berghahn Books, Oxford
- PASSARELLI A.** (2012), *Chiese etniche e multietniche al di là delle definizioni. Il caso delle chiese protestanti*, in NASO P., SALVARANI B. (a cura di), *Un cantiere senza progetto. L'Italia delle religioni. Rapporto 2012*, Emi, Bologna
- PEDONE V.** (2013), *La presenza cinese in Umbria*, in BIANCHI E., PARBUONO D. (a cura di), *L'Umbria guarda la Cina*, Morlacchi, Perugia
- PEDONE V.** (a cura di) (2008), *Il vicino cinese. La comunità cinese di Roma*, Nuove Edizioni Romane, Roma
- PENNACCINI C., GONZALEZ DIEZ J.** (a cura di) (2006), *Religioni e immigrazione a Torino. Un'indagine antropologica*, "Laboratorio delle Religioni, I quaderni" n. 2 2006 scaricabile sul sito: <http://www.comune.torino.it/intercultura/UserFiles/Image/la%20biblioteca/i%20nostri%20materiali/file/religioni%20e%20immigrazione%20a%20torino.pdf>
- PEPICELLI R.** (2010), *Femminismo Islamico*, Carocci, Roma.
- PEPICELLI R.** (2012), *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Carocci, Roma.
- PETTIGREW T. F.** (2008), "Future directions for intergroup contact theory and research", "International Journal of Intercultural Relations", 32 (3), pp. 187-199
- PICCARDO H. R.** (2015), *Il Corano*, Newton Compton, Roma.
- POTTER B. P.** (2003), *Belief in Control: Regulation of Religion in China*, "The China Quarterly", 174, 2003, pp. 317-337
- REMOTTI F.** (2007), *Contro l'identità*. Laterza, Roma
- RICCIO B.** (2007), "Toubab" e "vu cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, CLUEP, Padova

- RICCIO B.** (2010), Transnational perspectives, methodological nationalism and cosmopolitanism, in **CE.R.CO**, Transnational migration, cosmopolitanism and dis-located borders, Guaraldi, Rimini, pp.13-26
- RICCO B., RUSSO M.** (2009) Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di “seconde generazioni” a Bologna, “Lares”, 3
- RIGO E.** (2007), Europa di confine: Trasformazioni della cittadinanza nell’Europa allargata, Meltemi, Roma
- RODINSON M.** (1968), Islam e capitalismo, saggio sui rapporti tra economia e religione, Einaudi, Torino
- SAID E.** (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano (ed.or. 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York).
- SAINT-BLANCAT C.** (1997), L’Islam della diaspora, Ed. Lavoro, Roma
- SAINT-BLANCAT C.** (1999), L’Islam in Italia, una presenza plurale, Ed. Lavoro, Roma
- SALIH R.** (2004), The Backward and the New: National, Transnational and Post-national Islam in Europe, “Journal of Ethnic and Migration Studies”, 30, 5
- SANELLA A., PISPISA T., BORGHI T.** (2002), Nuove ibridazioni. Ricerche sulle realtà interculturali a Roma, Guerini e associati, Milano
- SARTORI G.** (2002), Pluralismo, multiculturalismo e etrangei: saggi sulla società, Rizzoli, Milano
- SCALZI M.** (2003), Arte di ascoltare e mondi possibili, Mondadori, Milano
- SCHLEE G.** (2004), “Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory”. in “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 10 (1), pp. 135-156.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG O.** (1994), Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia, Fond. G. Agnelli, Torino
- SERNESI M., SQUARCINI F.** (A CURA DI) (2006), Il Buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità, Società editrice fiorentina, Firenze
- SHARIATI A.** (1971), *Fatima is Fātima*, Al Hoda, Teheran.
- SLAMA H.** (1986), ... e la Sicilia scopri l’immigrazione tunisina, INC, Palermo

- TAYLOR C.** (1994), *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton
- VANZAN A.** (2005), *Un secolo di femminismo in Iran: trasformazioni, strategie, sviluppi*, "Genesis, rivista italiana delle storiche", vol IV, no. 2, pp. 79-103.
- VANZAN A.** (2006), *La storia velata: le donne dell'islam nell'immaginario italiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- VERCELLIN G.** (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- VERMEERSCH P.** (2005), "Marginality, Advocacy, and the Ambiguities of Multiculturalism: Notes on Romani Activism in Central Europe", "Identities: Global Studies in Culture and Power", 12, pp. 451-478
- VERTOVEC S.** (2007), Superdiversity and its implications. "Journal of Ethnic and Racial Studies", 30(6)2007 pp.1024-1054
- VISWESWARAN K.** (2010), *Un/common cultures: Racism and the re-articulation of cultural difference*, Duke University Press, Durham
- WAARDENBURG J., SALHI M., ABU-SAHLEH S. A. A., E ALT.** (1994), *I musulmani nella società europea*, Fond. G. Agnelli, Torino
- WATZLAWICK P.** (2006), *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano
- WELBOURN F. B., OGOT B. A.** (1966), *A place to feel at home: a study of two independent churches in Western Kenya*, Oxford University Press, Oxford
- WENZEL-TEUBER K.** (2012), *People's Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011*, "Religions and Christianity", pp. 29-54 "Today's China", 3, 2012
- WERBNER P.** (2008), *Anthropology and new cosmopolitanism: rooted, feminism and vernacular perspectives*, Berg, Oxford
- WERBNER P.** (2003), *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Hurst, London
- WESSENDORF S.** (2008), *The double-tie: Ethnicity and interests among transnational second-generation italians in Switzerland*, University of Oxford, Oxford
- WIMMER A.** (2004), "Does Ethnicity Matter? Everyday Group Foundation in three Swiss Immigrant Neighborhoods", "Ethnic and Racial Studies", 27(1), pp. 6-28.

WIMMER A., GLICK SCHILLER N. (2002), Methodological nationalism and beyond: nation state building, migration and the social sciences, "Global networks", 2002,2, 4, pp. 301-344

XU GUODONG (2005), La libertà religiosa nella Repubblica Popolare Cinese, "Diritto e storia", 4, 2005, disponibile on-line:<http://www.dirittoestoria.it/4/note&rassegn/Xu-Guodong-Liberta-religiosa-in-Cina.htm>

YANG F. (1998), Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts, "Sociology of Religion, 59/3", 1998, pp. 237-257

YANG F. (2002), Religious Diversity Among the Chinese in America, in MIN, P. G. – KIM, J. H. (a cura di), Religions in Asian America: Building Faith Communities, AltaMira Press, Walnut Creek (CA), pp. 71-98

YANG F. (2012), Religion in China. Survival and Revival under Communist Rule, Oxford University Press, New York

YANG F., LANG G. (A CURA DI) (2011), Social Scientific Studies of Religion in China. Methodology, Theories, and Findings, Brill, Leiden

YANG F., TAMNEY J. B. (2006), Exploring Mass Conversion to Christianity among the Chinese: An Introduction, "Sociology of Religion", 67, 2006, pp. 125-129

YU A. C. (2005), State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois)

ZHE JI (2010), Territoires migratoires et lieux religieux: cartes des religions des Chinois en Île-de-France, pp. 137-155 in ENDELSTEIN L., FATH S., MATHIEU S. (A CURA DI), Dieu change en ville. Religion, espace, immigration, L'Harmattan, Paris

ZOCATELLI P. L. (2009), Religione e spiritualità tra gli immigrati cinesi a Torino, atti del convegno, "The 2009 Cesnur Conference", Salt Lake City - Utah, 11-13 giugno 2009 disponibile on-line: http://www.cesnur.org/2009/slc_zoccatelli_ita.htm

Sitografia

ABDOLMOHAMMADI P. (2008), *Un'introduzione al mondo islamico sciita*, <http://www.juragentium.org/topics/islam/it/iran.htm>,

THE OXFORD DICTIONARY OF ISLAM (2016), *Oxford Islamic Studies online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e890>

