

CULTURE, POLITICA E SOCIETÀ



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

Culture, politica e società

Coordinatore
Franco Garelli

Comitato scientifico

Aldo Agosti
Arnaldo Bagnasco
Silvano Belligni
Sergio Conti
Giuseppina Cortese
Simona Forti
Francesco Remotti

Comitato editoriale

Roberto Beneduce
Alfio Mastropaolo
Rocco Sciarrone
Loredana Sciolla
Francesco Tuccari

copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

SARA LAGI, CHIARA MARITATO E ROBERTA RICUCCI

RELIGIONE E DIRITTI UMANI
NELL'ITALIA MULTICULTURALE



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

*Questo libro è dedicato alla memoria della nostra amica e collega
Marina D'Agati*

*Questo volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Culture,
Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino.*



I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **www.mulino.it**

ISBN 978-88-15-29098-4

Copyright © 2020 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

Finito di stampare nel mese di marzo 2021 presso LegoDigit s.r.l. - Lavis (TN)

INDICE

Introduzione	p. 7
1. Premessa	7
2. Guida alla lettura	12
3. Uno strumento per ricercatori, operatori e <i>policy makers</i>	16
I. Gli ebrei italiani tra emancipazione e libertà religiosa	19
1. Dai diritti dell'uomo ai diritti umani	19
2. Gli ebrei in Italia: dall'emancipazione alle leggi razziali	26
3. Gli ebrei nell'Italia contemporanea: libertà religiosa e memoria	37
II. I valdesi e la libertà religiosa come diritto umano: il caso storico di una confessione protestante in Italia	47
1. I valdesi: una minoranza riformata in una prospettiva storica	47
2. I valdesi oggi: la centralità della libertà religiosa	56
III. Stati di origine e lotta all'islamofobia: il caso della Turchia	69
1. Introduzione	69
2. La Turchia e l'islam turco in Europa	73
3. L'islamofobia come reazione passiva difensiva: «buoni musulmani» e il dialogo interreligioso	76
4. L'islamofobia come ideologia anti-islam	80
	5

5. Le comunità musulmane in Europa hanno bisogno della Turchia?	p. 83
6. Alcune considerazioni conclusive	87
IV. Quando il diverso da tutelare è musulmano: fra richieste securitarie e bisogni culturali	91
1. Chi ha paura di padri e madri di famiglia?	92
2. Oltre l'immaginario	95
3. Il passaporto non fa l'appartenenza religiosa	97
4. Oltre l'abito dei fedeli: quanto conta l'infrastruttura della preghiera	102
5. Essere italiani e musulmani: davvero identità inconciliabili?	106
6. Luoghi per credere, luoghi per appartenere	112
7. Oltre l'intesa. Riconoscersi come cittadini, poi come fedeli	114
V. Discutere di pluralismo religioso nell'Europa laica. Il termometro del Mediterraneo	117
1. Se differenza vuol dire islam	121
2. La peculiarità europea	125
3. Le sfide delle nuove generazioni	130
4. Eppure si muove. Dalla tollerata accoglienza al protagonismo civico e politico	132
Bibliografia	139

copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

INTRODUZIONE

1. *Premessa*

Da diversi decenni, l'Europa mediterranea ha conosciuto una rivoluzione copernicana nel suo rapporto con la mobilità umana. Da continente di partenze e addii è divenuta terra di approdi e arrivi. Le sue diverse aree territoriali si confrontano con le sfide della convivenza, le istanze di riconoscimento, le discussioni sulla possibile gestione della diversità culturale e (soprattutto) religiosa. Non si tratta di una completa novità. Geografi, storici, filosofi e più recentemente sociologi hanno sempre descritto il Mediterraneo come crocevia di popoli, spazio fecondo di intrecci culturali, ma anche area in cui si sono consumati conflitti, anche culturali, ideologici o di fede.

Oggi come ieri – o forse oggi ancor più di ieri – viene in evidenza la compresenza di identità plurali. Le traiettorie biografiche sono costruite all'interno di questa coesistenza, attraverso valori e norme che definiscono maggioranze e minoranze entro confini locali e nazionali. In altri termini, la discussione sull'identità religiosa e sul crescente e rinnovato pluralismo, che informa piccoli e grandi realtà, urbane e rurali, si inserisce in un più ampio dibattito. Ci si confronta sul rapporto fra lo stato e i cittadini, fra le regole da seguire per essere parte della comunità dei titolari di diritti: quelli garantiti dalle istituzioni e quelli propri dell'individuo, in quanto universali.

Negli ultimi decenni il volto dell'Europa si è fatto sempre più plurale, non solo sul versante etnico ma anche su quello religioso.

Questo capitolo è di Sara Lagi, Chiara Maritato e Roberta Ricucci

Questa vistosa trasformazione ha riportato in primo piano il tema della libertà e del diritto alla libertà religiosa inteso quale diritto umano.

Non si tratta solo di riaffermare il loro valore e la loro importanza, bensì di comprendere come promuoverli e garantirli efficacemente all'interno di contesti nazionali e regionali sempre più complessi e plurali che si confrontano, oltre che con il problema (antico e di lungo periodo) di salvaguardare le libertà fondamentali già acquisite, anche con la sfida di promuovere e rendere possibile una vera integrazione sociale per i cittadini. Quest'ultima dovrebbe implicare la piena consapevolezza da parte dei paesi «che accolgono», e che dichiarano di riconoscersi in una tradizione filosofica e politica improntata al principio di diritti e libertà realmente universali, che anche il diritto alla libertà religiosa e di coscienza – come leggiamo nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948 – è un diritto umano.

All'interno di tale dialettica emerge la cittadinanza societaria o condivisa, che prende forma

con la partecipazione dell'individuo al destino della comunità in cui vive: in questo contesto anche lo straniero può vedere attenuare le differenze sostanziali tra la sua condizione e quella dei cittadini del luogo di residenza, ottenendo dai poteri politici il riconoscimento di alcuni diritti che ne sanciscano la piena integrazione nella realtà locale [Ricucci 2015, 47].

In questa prospettiva, i diritti alla libertà religiosa appaiono per nulla relegati nell'angolo dai dibattiti sulla laicità e sulla secolarizzazione, o meglio post-secolarizzazione. Il rinnovato interesse per la discussione sulla tutela delle forme plurali del credere e delle sue molteplici manifestazioni, anche non istituzionalmente organizzate, è parallelo all'apparizione sulla scena pubblica europea di cittadini di diverse cittadinanze (e nazionalità)¹ e di diverse appartenenze religiose: musulmani, sikh, induisti. Il continente definito emblematicamente «laico»,

¹ I concetti di cittadinanza e nazionalità, sebbene spesso usati come sinonimi, definiscono l'uno la titolarità di diritti discendenti da un vincolo giuridico (la cittadinanza, appunto) e l'altro il riconoscersi in una comune, lingua, cultura e tradizione (nazionalità).

soprattutto se comparato agli USA, ha avuto a metà degli anni Ottanta un brusco risveglio, scoprendo che «dio, in quanto emblema del sacro, non era morto, ma anzi godeva di ottima salute e si manifestava in numerosi aspetti, forme, tradizioni» [Ricucci 2017, 123].

Un secondo shock era in agguato: tale (ri)scoperta non avveniva ad opera di cittadini immigrati, di *Gastarbeiter* o *Pied Noir*, ma per mano di uomini e donne europei, membri di quelle società e titolari di diritti non solo sociali e civili, ma anche politici. Le proteste contro i Versetti Satanic di Rushdie videro scendere in piazza cittadini britannici, ma originari dalle colonie di Sua Maestà, che nella patria del moderno dibattito sulla tolleranza reclamavano rispetto e tutela per la loro identità religiosa. Lo stesso accadde in Francia, con la marcia contro la proibizione del velo a scuola, che vide coinvolte due ragazze francesi, di origine maghrebina. L'elenco di episodi significativi in tal senso negli ultimi trent'anni potrebbe essere lungo. Ciò che importa in questa sede è sottolineare come il recente dibattito su differenze, religioni, pluralismi identitari non è «*affaire* degli immigrati» e della loro presenza nei nostri quotidiani, ma una questione identitaria, e perciò capace di smuovere corde tanto sensibili quanto profonde.

Nel tempo sono però cambiate le caratteristiche dei protagonisti: famiglie e non singoli uomini o donne, europei (in misura crescente) accanto a latino-americani, nord-africani e asiatici. Lavoratori, ricongiunti e richiedenti asilo. Volti, biografie, lingue, colori, espressioni culturali, che hanno rimesso al centro temi oggetto di animata discussione nelle scienze sociali: il rapporto fra religione(i) e stato, la relazione fra riconoscimento e tutela, le dinamiche fra diritti individuali e interesse generale. Riemergono quindi dicotomie con cui confrontarsi e che chiedono di essere risolte in nome di delicati processi di coesione sociale da rafforzare: diritti umani e universalismo, maggioranza e minoranza, conformità ai valori (anche religiosi) *mainstream* o tutela delle minoranze.

Non si intende con questo volume entrare nel dibattito fra comunitarismo e liberalismo, quanto piuttosto inserire nella prospettiva storico-filosofica dedicata a tale discussione uno dei temi oggi più sensibili, ossia il rapporto con l'altro, inteso come il diverso, il non cittadino, il non connazionale,

ancor prima che europeo, titolare di diritti universali. Un altro (o un'altra) essenzializzati nel loro unico tratto identitario dell'appartenenza religiosa.

I lettori avranno a questo punto compreso il riferimento all'islam. Infatti, sebbene l'Europa sia la casa comune di molte espressioni religiose, sono il musulmano o la musulmana, giovane, adulta e persino anziana, a preoccupare. A tratti pare che essi sfidino l'impalcatura faticosamente costruita dopo la seconda guerra mondiale, volta a tutelare e proteggere i diritti umani, in cui si iscrive anche quello a professare la propria religione. Organismi internazionali e sovranazionali, inclusa la Corte europea dei diritti dell'uomo, offrono oggi un ombrello sotto cui ripararsi. Esperienze quotidiane nei diversi ambiti sociali raccontano di «attacchi» (talora non espliciti, sottovoce, incastonati in sguardi, commenti sommessi, attitudini) subiti da chi viene percepito come religiosamente «non integrato», culturalmente «non gradito», socialmente «non tollerato». Tali episodi sono in aumento, non solo per l'oggettiva maggiore importanza della presenza straniera nella società europea.

Recenti indagini su xenofobia e razzismo rivelano un peggioramento del clima collettivo, a volte messo in relazione con le conseguenze della dura crisi economica dell'ultimo decennio e con l'allontanamento del corpo sociale dalle istituzioni tradizionali, considerate sempre meno credibili [Eurobarometro 2017; Commissione Jo Cox 2017; Istituto Cattaneo 2018].

In uno scenario internazionale dove il peso delle differenze sociali e religiose è messo al centro del dibattito politico, spesso veicolando tale messaggio attraverso un uso disinvolto dei mass media e del web, nonché di numeri e immagini poco contestualizzati, ci si chiede se esistano rilevanti specificità sociali e culturali nell'area mediterranea. Ed il Mediterraneo si pone, almeno nel contesto europeo, come epicentro del fenomeno migratorio e delle problematiche umanitarie e politiche ad esso connesse.

Questo volume nasce dall'intenzione di analizzare la relazione tra diritti umani e religioni entro uno scenario spaziale e culturale ben definito. Si vuole così contribuire a una comprensione critica dell'incidenza di tale relazione sulla definizione delle istanze di «libertà religiosa» e «tutela dei diritti umani». Il tema è attuale e rimesso al centro del dibattito pubblico

dal crescente pluralismo dovuto ai movimenti migratori e alle rivisitate dinamiche nazionalistiche e populiste.

Siamo consapevoli che la complessa questione della libertà religiosa in rapporto ai diritti umani è stata analizzata e dibattuta da un punto di vista giuridico in opere e contributi che appartengono alla letteratura scientifica di riferimento². Tuttavia, il nostro volume nasce dalla considerazione che, sebbene importante, la prospettiva giuridica non esaurisca del tutto un problema così ricco di articolazioni e sfaccettature, capace di imporsi sulla scena pubblica con grande forza.

In questa sede, esso sarà quindi affrontato con un impianto metodologico di tipo sociologico, affiancato da competenze storico-politiche e storico-sociali, queste ultime necessarie per inserire la discussione nel dibattito internazionale e in una prospettiva di lungo periodo.

Due sono infatti le linee interpretative che si intrecciano nella discussione del tema. Da un lato, quella storica, ovvero lo studio del passato per ritrovare ciò che prepara il presente, parafrasando Marc Bloch [1998]. La metafora della quercia usata dallo storico, che da ghianda diventa tale se incontra un terreno e un ambiente favorevole, ben sintetizza uno degli obiettivi del presente volume, ovvero la tensione a ricercare e analizzare – attraverso le esperienze storiche di ebrei e valdesi – quelle variabili (sociali, culturali, economiche e politiche) che hanno faticosamente condotto al riconoscimento di diritti in materia di religione. Se l'affondo nel passato rappresenta la prima prospettiva che i lettori incontreranno, quella politologico-sociologica caratterizza il prosieguo della lettura. Infatti, su una ideale linea del tempo, dalla scoperta di quelle che potremmo definire le «radici» dell'Italia religiosamente plurale si arriva alla discussione di come oggi le identità siano definite da un rapporto con Dio. Poco importa se tale rapporto sia reale o immaginario, se i fedeli cristiani o musulmani siano delle vere e proprie collettività tenute insieme da pratiche e simboli condivisi o soltanto numeri di comunità immaginate, costruite dal potente e pervasivo meccanismo mediatico.

² Si rimanda, sia pure in modo non esaustivo, a: Colombo e Galantini [2013]; Consorti [2014]; De Angelis [2018]; Ferrari [2013]; Fuccillo [2019]; Pugliese [2012].

È un meccanismo che travalica le frontiere: lo scenario mediterraneo entro cui si muove l'Italia riflette dinamiche e relazioni internazionali di cui tener conto: il ruolo dell'UE e la sua politica euromediterranea, le tensioni connesse alla mobilità internazionale e alla crisi dei rifugiati, l'onda lunga delle Primavere Arabe, l'instabilità del Medio Oriente, il ruolo della Turchia e la ricerca di un rinnovato protagonismo politico sulla scena europea e non solo.

2. Guida alla lettura

Il volume si divide in due parti. La prima, di carattere storico-politico, vuole anzitutto delineare sinteticamente alcune delle caratteristiche portanti del modo europeo e in senso lato occidentale di interpretare il concetto di diritti umani – tra i quali quello alla libertà religiosa – a partire dalla Dichiarazione dei diritti del 1789 fino a quella del 1948. L'intento è di sottolineare come, sin dall'epoca delle grandi Rivoluzioni settecentesche, emerga chiaramente il contrasto tra il carattere per così dire «universale» di tali diritti e la loro concreta applicazione che in realtà avviene e può essere garantita solo a livello dello stato nazionale. Questo contrasto è andato, per certi aspetti, attenuandosi dopo la fine della seconda guerra mondiale grazie, ad esempio, alla nascita e allo sviluppo di organismi sovranazionali, in particolare delle Corti di giustizia internazionali, ma comunque è lontano dallo scomparire del tutto.

Tale difficoltà a far rispettare la connotazione «universale» dei diritti umani e in particolare quello alla libertà religiosa verrà problematizzata nei primi due capitoli del libro attraverso la discussione di due casi storici, quello delle comunità ebraiche e valdesi presenti sul suolo italiano.

Il processo storico-politico che ha portato gli ebrei e i valdesi a vedersi riconosciuto il diritto alla libertà religiosa in Italia è significativo in un duplice senso. Prima di tutto esso ci mostra come i problemi posti dalla gestione della diversità religiosa siano di lungo periodo e non certo assimilabili *sic et simpliciter* ai flussi migratori degli anni recenti. In questo senso, i capitoli dedicati al caso ebraico e valdese e, nello specifico, la particolare prospettiva adottata per analizzare entrambi, ossia

storico-politica, possono contribuire alla pratica del *learning by history*.

Come infatti cercheremo di dimostrare, le vicende di queste due minoranze religiose possono offrire spunti di riflessione relativamente alla questione della libertà religiosa nell'odierno contesto italiano, caratterizzato da un crescente pluralismo. Inoltre – aspetto per noi ancor più rilevante – la conquista della libertà religiosa non è considerata dagli ebrei e dai valdesi come qualcosa di definitivo, come qualcosa di già dato una volta per tutte, al riparo da qualsiasi minaccia e pericolo. Memori e consapevoli di che cosa significhi essere minoranza, di che cosa significhi essere discriminati e perseguitati per il proprio credo e tuttavia forti delle libertà conquistate, sia le comunità ebraiche, sia quelle valdesi hanno insistito e continuano a insistere sulla necessità di salvaguardare attivamente e costantemente il diritto alla libertà religiosa in Italia e in Europa, soprattutto alla luce del crescente pluralismo etnico e religioso. Ebrei e valdesi si sono concretamente impegnati a dare risalto, anche in tempi recenti, alla necessità morale e politica di garantire il rispetto della libertà religiosa come diritto umano. In questa ottica, essi hanno sviluppato e rafforzato nel tempo il dialogo, anche di confronto critico, con le istituzioni e hanno dato prova di sapersi radicare nel territorio, promuovendo iniziative e progetti improntati al dialogo interreligioso, alla difesa e alla promozione della libertà religiosa intesa quale valore cardine di una società realmente tollerante e solidale. I casi ebraico e valdese sono quindi per certi versi emblematici di comunità religiose che, pur minoritarie, contribuiscono oggi a mantenere vivi il dibattito e l'attenzione per la questione della libertà religiosa in Italia.

Quest'ultimo concetto, che relativamente agli ebrei e ai valdesi italiani viene discusso in una chiave storico-politica, continua ad essere al centro della seconda parte del libro, in cui lo sguardo si sposterà su alcune grandi sfide poste dalle recenti migrazioni e dalla crescita del pluralismo religioso. Se le vicende delle comunità ebraiche e valdesi consentono di cogliere a pieno quanto risalente sia il tema della libertà religiosa intesa come diritto umano, il contesto migratorio solleva interrogativi nuovi proprio sull'universalità dei diritti, sulla cittadinanza e sui confini spesso labili all'interno di cui si costruisce un'appartenenza religiosa, civica e di comunità.

Per rispondere a tali interrogativi prenderemo in esame il ruolo svolto dai paesi di origine nel rafforzare i legami culturali, religiosi, politici ed economici con le comunità emigrate all'estero. In un secondo tempo, rivolgeremo la nostra attenzione a un caso emblematico della diaspora musulmana, per delineare i temi che la sua presenza strutturale pone alle molte sfaccettature del dibattito sui diritti umani.

Lo scenario è quello di una relazione né nuova né emergenziale³: l'Italia, sulla scena migratoria europea e mediterranea, si qualifica come un caso unico per caratteristiche dello sviluppo dei percorsi di arrivo (avviatosi a partire dalla metà degli anni Settanta), traiettorie di inclusione (ovvero l'assenza di un modello nazionale definito) e dialettica fra stranieri musulmani e nazionali nel cuore del cattolicesimo [Garelli e Ricucci 2020]. Peculiarità che, d'altra parte, rappresentano stimoli che dal Mediterraneo si saldano con esperienze di più antica immigrazione, che riguardano non più solo immigrati, ma cittadini europei.

Nella seconda parte si affronterà così il rapporto fra diritti umani e tutela dei soggetti, minorenni e adulti, di origine straniera che non si riconoscono nella religione maggioritaria. Tale tema sarà situato all'interno del già citato quadro mediterraneo, con l'obiettivo di fornire indicazioni concrete e operative a partire dal contesto italiano, un caso studio emblematico in cui convivono spinte alla convivenza con indicazioni di chiusura, sulla base di concezioni storico-culturali-identitarie. Il dibattito pubblico italiano mostra bene come il passaggio dalla teoria alla pratica sia difficile quando si ragiona di laicità, diritti, tutele in merito all'islam, ovvero all'islam degli immigrati. È infatti assodato nel dibattito scientifico [Bauberot 2008] e negli ordinamenti degli stati che assumono il principio di laicità il punto secondo cui «le autorità statali sono tenute ad assumere atteggiamenti, se non neutrali, quantomeno equidistanti rispetto alle aspirazioni e ai sentimenti religiosi dei singoli» [Fiorita e Loprieno 2017, 5].

³ Il progetto beneficia di materiali e risultati di ricerca raccolti nell'ambito di progetti realizzati da Roberta Ricucci con Pietro Cingolani e Viviana Premazzi su giovani, migrazione e diversità nel corso del 2014-2017. I risultati sono stati in parte pubblicati in Cingolani e Ricucci [2014]; Premazzi e Ricucci [2016]; Ricucci [2016].

La dicotomia «Europa laica» *versus* «immigrati musulmani» pone questi ultimi in una condizione di perenne alterità. I termini «musulmano» e «islamico» qualificano l'altro come costantemente chiamato a dimostrare la sua compatibilità con la società e i costumi europei. Da qui l'importanza di interrogare da una parte le forme di discriminazione e segregazione relative all'esperienza delle comunità musulmane e dall'altra la relazione che intercorre tra l'islamofobia e i processi di culturalizzazione ed etnicizzazione delle politiche migratorie e di cittadinanza [Allen 2010; Taras 2012; Morgan e Poynting 2013]. A partire dagli anni Novanta, singoli stati europei hanno tentato di accentrare e «nazionalizzare» la gestione delle pratiche dell'islam favorendo l'istituzione di associazioni e tavoli di rappresentanza delle comunità musulmane [Çitak 2017]. Tuttavia, anche il ruolo degli stati di origine è profondamente mutato e ha visto espandersi tentativi di rafforzare i legami culturali, politici ed economici con le comunità all'estero. Il caso della Turchia è significativo. Sebbene politiche e servizi per la diaspora siano attivi sin dagli anni Settanta, negli ultimi vent'anni sono stati ridisegnati e fortemente ampliati [Mencutek e Baser 2018]. Le comunità di emigrati e di «lavoratori ospiti» sono state ridefinite come realtà musulmane della «diaspora» turca [Aksel 2014]. Imam e predicatori inviati da Ankara nelle moschee turche all'estero sono impegnati non solo nel fornire servizi religiosi, ma nel diffondere valori nazionali tra le collettività della diaspora. L'impegno della Turchia quale paese *salvatore* delle comunità musulmane interroga la rivendicazione di diritti e partecipazione delle comunità stesse descritte come vittime di tentativi di assimilazione da parte delle società europee e dell'islamofobia. Quest'ultima è intesa come una discriminazione basata in modo esclusivo sull'appartenenza religiosa e non come parte di una discriminazione sistemica che interseca un insieme più ampio di fattori quali classe sociale, genere, etnia [Kazi 2014].

Nella vita quotidiana, le dinamiche con cui si confrontano le associazioni musulmane si inscrivono in quello che viene definito un «trattamento speciale» [Colaianni 2009; 2016] o un «razzismo istituzionale» [Bartoli 2012]. La storia degli ultimi vent'anni ha ben illustrato tale distonia. Si tratta quindi di discutere – in termini propositivi – il tema dal punto di vista dei protagonisti,

individuando possibili strumenti/itinerari di carattere sia teorico e educativo sia di *policy*, volti a promuovere il rispetto e l'esigibilità del diritto di espressione e pratica religiosa.

3. *Uno strumento per ricercatori, operatori e «policy makers»*

In uno scenario in cui il confronto con le religioni è parte della quotidianità è importante comprendere le modalità attraverso cui esso si esprime, le sfaccettature in cui può essere declinato, i tempi e i luoghi in cui si sviluppa: solo allora può essere trasformato. Da elemento ignoto, che aumenta la percezione di pericolosità e paura, aspetto di complessità e difficoltà, a occasione di reciproca conoscenza. Avere delle chiavi di lettura per comprendere i contorni consente di superare chiusure, frutto di stereotipi o di un immaginario non aggiornato né contestualizzato. Ecco allora che i contenuti del volume vanno letti in un'ottica di opportunità. Ovvero, della possibilità di confrontarsi su cosa significhi vivere in una società di fatto multiculturale. Qui pluralità e differenze si intrecciano e si scontrano con meccanismi di autodifesa e riabilitate retoriche localiste, nell'arena della garanzia dei diritti individuali e della laicità dello stato. Come si vedrà nel corso del volume, analizzare la società italiana attraverso la lente della diversità religiosa significa spostare l'accento dal *chi siamo* al *come stiamo insieme*.

In altri termini, il testo vuole inserirsi nel dibattito su cosa dobbiamo sapere per non essere disorientati in una società che ci interroga su numerosi fronti, incluso quello della convivenza. Combattere il senso di disorientamento – che, in varie forme, esiste e si manifesta – appare una condizione importante, forse necessaria, per lo sviluppo di una maggiore consapevolezza personale attraverso la quale misurarsi con una società sempre più articolata. Al contempo, essere culturalmente attrezzati è utile per operare scelte maggiormente mirate ed efficaci nella gestione, ad esempio, di emergenze recenti, ricollegabili proprio alla questione del crescente pluralismo etnico e religioso, come quella dei migranti e della loro accoglienza.

Gli educatori e coloro che più in generale hanno compiti di formazione delle giovani generazioni o che sono chiamati

ad attuare le cosiddette politiche di integrazione dovrebbero disporre del seguente carnet di conoscenze:

1) delle regole e delle norme della società in cui si è inseriti, a livello sia locale sia internazionale (società civile);

2) della storia e dello sviluppo della società civile del paese (cultura civica);

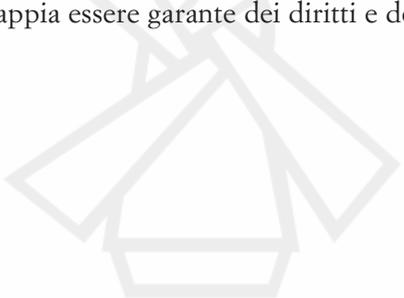
3) della generale e diffusa auto rappresentazione del paese – ciò che Taylor definisce l'immaginario nazionale dominante – da valutare con spirito critico [Taylor 2004].

Non sfuggirà che si tratta in realtà di arricchire quella che un tempo era l'educazione o la cultura civica. Con una cautela: essa non deve intendersi come conformità o resistenza a una determinata visione, quanto come capacità di analisi e di giudizio di rappresentazioni generali, che vanno conosciute da coloro che si muovono all'interno di un comune contesto storico e socioeconomico. Si tratta di costruire e, in parte, ricostruire una «cassetta degli attrezzi» alla quale possano attingere la società civile e coloro che operano all'interno delle istituzioni. Per fare questo, diventa importante sia discutere temi di carattere teorico (teorico-politico e teorico-sociologico) come lo sviluppo dei diritti umani e il concetto di laicità, sia focalizzare l'attenzione su casi concreti di studio, per poter cogliere la tensione e il rapporto vivo e complesso tra idee e fatti, tra teoria e realtà.

Quanto sin qui descritto è da tempo sostenuto da indicazioni dell'Unione Europea e del Consiglio d'Europa, da cui negli ultimi anni sono derivate importanti sollecitazioni, proprio per scongiurare pericolose fratture sociali o il riemergere di derive che distinguono e dividono, tutelano e garantiscono in base, anche, alla religione che professiamo o in cui dichiariamo di riconoscerci o nell'alveo della quale siamo cresciuti. Tali indicazioni ripropongono l'attualità di temi quali la tutela dei diritti umani, del diritto alla libertà religiosa e di coscienza: temi da cui oggi non può prescindere alcuna seria riflessione ed efficace politica sulla integrazione e sulla cittadinanza.

Le linee guida internazionali europee o nazionali, quando non le vere e proprie convenzioni firmate dall'Italia, riguardanti il rispetto, la tutela, la garanzia della diversità e del pluralismo, devono tradursi in pratiche, attitudini, comportamenti a livello locale: dalla scuola al lavoro, dal quartiere alle relazioni di

vicinato, dai luoghi dell'associazionismo di impegno a quello ludico-ricreativo. In questi ambienti tali messaggi sono trasmessi attraverso i libri e gli insegnanti, i *curricula* formali e le attività informali; sono assimilati o rigettati, accettati o criticati dagli studenti nelle loro attività scolastiche quotidiane. Allo stesso modo sono sostenuti o oscurati dal pervasivo lavoro di media, vecchi e nuovi. Non esistono esiti determinati: come avviene in ogni cucina, la riproduzione della pietanza perfetta è condizionata dagli ingredienti e dagli strumenti a disposizione, anche se molto è dovuto alla mano e all'abilità di chi li «cucina». Ecco perché, lungo la penisola e nel confronto con ambienti simili a livello internazionale, troviamo differenze su come progetti, iniziative, documenti di *policy* gestiscono la materia. Un dato tuttavia si rintraccia ovunque, il richiamo al saper agire su due binari paralleli: formare bambini e giovani, futuri cittadini, a uno sguardo plurale, e allo stesso tempo costruire un ambiente sociale che sappia essere garante dei diritti e delle opportunità di tutti.



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

CAPITOLO PRIMO

GLI EBREI ITALIANI TRA EMANCIPAZIONE E LIBERTÀ RELIGIOSA

1. *Dai diritti dell'uomo ai diritti umani*

La letteratura sui diritti umani e sulla loro storia è sterminata. Dalle opere volte a contestualizzare le fasi storico-politiche cruciali dello sviluppo di tali diritti a quelle orientate invece a discutere il loro significato in rapporto al complesso scenario internazionale e all'esistenza di organizzazioni quali l'ONU e le Corti di giustizia internazionali. Dagli studi che affrontano questo tema con lo sguardo rivolto primariamente all'organizzazione politica degli stati a quelli che si interrogano piuttosto sulle radici teoriche, culturali e filosofiche dei diritti umani [Gozzi 2008].

In questa sede, ci occuperemo dei diritti umani per come sono stati concepiti all'interno della tradizione filosofica e politica europea e occidentale, pur nella consapevolezza del fatto che anche altre culture secolari, come quella islamica, hanno elaborato una loro visione e dottrina dei diritti umani. In tal senso, possiamo ricordare la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo e la Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli del 1981, la Dichiarazione di Tunisi del 1992 e la Dichiarazione di Bangkok del 1993. Questi importanti documenti ci rammentano un dato fondamentale, ossia il rapporto stretto tra concezione dei diritti e tradizione culturale e costituzionale, che ovviamente vale anche per le Dichiarazioni dei diritti umani che hanno preso forma e si sono imposte nel mondo occidentale e per la loro stessa pretesa di «universalismo» [Gozzi 2011, 54-55; Gauchet 1989]¹.

Questo capitolo è di Sara Lagi

¹ Si rimanda inoltre a Pannikar [1982].

In un tentativo, sicuramente non facile, di offrire alcuni punti di riferimento concettuali circa il significato di diritti umani appare utile soffermarsi su quelli che possono essere considerati alcuni degli eventi cruciali nell'affermazione di tali diritti e nella loro codificazione in forma scritta. Un ruolo decisivo è svolto dalla Rivoluzione americana e da quella francese che – in varia misura e in forme particolari² – contribuiscono anche allo sviluppo del principio di laicità, considerato, per certi aspetti, una delle condizioni per il riconoscimento dei diritti di libertà, dei diritti umani e dello stesso diritto alla libertà religiosa [Cardia 2016, 1-2; Jellinek 2002].

I coloni che si ribellano alla madre patria stilano i *Bills of Rights* e la *Declaration of Independence*, i francesi redigono la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Nella Dichiarazione americana, influenzata dal *Bill of Rights* della Virginia, entrambi del 1776, si parla di «uguaglianza di tutti gli uomini», «per natura». Si afferma che il «governo» nasce per tutelare e proteggere le «libertà naturali» degli uomini. Nella Dichiarazione francese si proclama esattamente lo stesso principio, in modo altrettanto solenne. Contro i privilegi dell'antico regime si elenca una serie di «diritti dell'uomo e del cittadino» che oggi, in molte parti del mondo, sono ritenuti diritti civili imprescindibili: il diritto alla libertà di stampa, di pensiero, l'uguaglianza dinanzi alla legge [Lagi 2019].

Si riconosce anche la libertà ad esprimere le «proprie opinioni religiose», purché «nei limiti stabiliti dalla Legge». Entrambe le Dichiarazioni consistono in un elenco di diritti fondamentali di libertà e si richiamano esplicitamente alla dottrina giusnaturalistica, laddove si ricorda, ad esempio, che «il fine delle istituzioni sociali e politiche è garantire e conservare i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo» [Oestreich 2007; Ferrone 2014]. Ma definire tali diritti come «naturali» e «imprescrittibili» significa inevitabilmente riconoscere ad essi un carattere per così dire di «universalità» che viene quindi a coincidere con il significato più profondo e politicamente più dirompente attribuito alle Dichiarazioni su entrambe le sponde dell'Atlantico: i diritti che esse proclamano sono da intendersi come precedenti alla

² Si sostiene – e non a torto – che in America si sia affermato dai tempi della Rivoluzione un laicismo a-religioso, mentre in Francia anti-religioso.

costruzione del governo politico e quindi come la fonte ultima della sua legittimità [Fioravanti 2014; Matteucci 1997].

Tuttavia, in entrambi i testi, i «diritti dell'uomo» vengono poi concretamente collegati con il diritto di cittadinanza. L'articolo 6 della Dichiarazione francese recita esplicitamente: «Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti» alla formazione della legge. Più avanti, l'articolo 13 ricorda che è dovere «dei cittadini» partecipare al «mantenimento della forza pubblica». I destinatari dei diritti dell'uomo sono quindi essenzialmente i cittadini di un determinato stato, dello stato francese o del nascente stato americano [Moyn 2012].

È anche e forse soprattutto in questa ottica che nella loro Dichiarazione rivoluzionaria i francesi fanno continuamente riferimento alla legge, non solo come (roussoviana) espressione della volontà della nazione, ma anche come insieme di regole generali e positive, ossia poste in essere appunto dallo stato, necessarie per la garanzia dei diritti e per la creazione di una convivenza davvero civile e pacifica. Le grandi Dichiarazioni rivoluzionarie appaiono così ai nostri occhi «universalistiche», perché fanno un elenco di «diritti dell'uomo» considerati come «diritti naturali», e «particolaristiche» perché la garanzia dei diritti che esse prevedono per mezzo della legge implica l'esistenza dello stato. In questo senso i diritti delle Dichiarazioni settecentesche sono «diritti del cittadino»: il carattere «particolaristico» di questi ultimi viene a coincidere con la loro natura «positiva», ossia con il loro essere «posti», applicati e fatti rispettare dallo stato [Moyn 2010; Bobbio 2014]³.

L'eredità ideale e politica delle Dichiarazioni entra in profonda crisi nel secolo successivo: la cultura gius-politica europea, almeno quella di orientamento conservatore, appare sin dalla Restaurazione tesa a un preciso conseguimento, ossia a cancellare la memoria dell'esperienza rivoluzionaria, e quelli che allora vengono percepiti come i suoi lasciti politicamente più pericolosi, ossia il principio della sovranità popolare e la stessa Dichiarazione dei diritti del 1789.

Alla sovranità del popolo viene opposta la sovranità dello stato e alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo con la sua pretesa

³ Si veda a proposito anche Pazé [2013].

di «universalità» e la sua rivendicazione di «diritti naturali» viene opposta una concezione sostanzialmente «positivistica» del diritto e dei diritti. Tuttavia, nella seconda metà dell'Ottocento, «i diritti civili appaiono un dato acquisito» in larga parte d'Europa. In particolare, tra Ottocento e Novecento sono numerosi i paesi europei che possono essere definiti compiuti «stati di diritto», nei quali vigono un testo costituzionale, la separazione dei poteri, la legalità dell'amministrazione, nei quali vengono tutelati i diritti civili e quindi, in altri termini, in cui si afferma il principio, distrutto poi dall'avvento delle dittature del primo dopoguerra, della non arbitrarietà e non discrezionalità del potere dello stato: ossia il principio in base al quale lo stato deve agire, anche nel suo rapporto coi cittadini, entro determinate regole positive. Molto più complesso e difficile si rivelerà invece il cammino verso il riconoscimento dei diritti politici a tutti i cittadini indipendentemente dal censo e dalle loro capacità [Meriggi-Tedoldi 2020; Mastellone 2006].

In un contesto come questo, caratterizzato sul piano teorico-giuridico dal primato del positivismo giuridico e, sul piano politico-istituzionale, dal governo rappresentativo e costituzionale, ma a lungo refrattario all'allargamento del diritto di voto, non esiste alcuno spazio per i «diritti dell'uomo». Dalla seconda metà dell'Ottocento fino al primo dopoguerra, sulla scia del processo di industrializzazione e dello sviluppo del movimento operaio, si discuterà piuttosto di diritti sociali in contrapposizione ai classici diritti di libertà [Marshall e Bottomore 1987; Chiarella 2017].

Prende così forma una contrapposizione tra «diritti di prima generazione», ossia i diritti civili di libertà (già tutti contenuti nella Dichiarazione del 1789) e i «diritti di seconda generazione», ossia i diritti sociali, inerenti il lavoro e la sicurezza sociale, il cui riconoscimento diventa una delle battaglie politiche più importanti del socialismo democratico e riformista tra Ottocento e Novecento, che chiede un impegno maggiore da parte dello stato a favore della classe operaia e contro le disuguaglianze [Ritter 1996; Flores 2012].

Sarà soltanto dopo la seconda guerra mondiale, sulla scia dell'Olocausto, che il problema dei diritti dell'uomo tornerà in primo piano, nel contesto di un rinnovato interesse per il rapporto tra diritto e morale e di una generale critica al tradi-

zionale positivismo giuridico [Quaglioni 1997]. In tal senso, l'esempio più efficace è la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, che però, a differenza delle Dichiarazioni settecentesche, viene approvata da una organizzazione internazionale, le Nazioni Unite. Per la prima volta nella storia, essa presenta una chiara connotazione sovranazionale, ossia viene elaborata al di fuori di una particolare organizzazione di tipo statale [Bobbio 2014].

La Dichiarazione del 1948 può essere considerata l'effetto non solo di un ripensamento critico del positivismo giuridico ottocentesco, ma anche di una serie di avvenimenti storico-politici e fattori ideologici che affondano le loro radici nella prima metà del Novecento e che, per la loro gravità e radicalità, richiedono una risposta capace di rimettere al centro della riflessione e dell'azione politiche i diritti dell'uomo. In tal senso, appare significativo il discorso programmatico del presidente americano F.D. Roosevelt che, nel 1941, in piena seconda guerra mondiale, torna a parlare di libertà e diritti. Egli indica due «libertà positive» che dovrebbero essere garantite ovunque, ossia la «libertà di espressione» e la «libertà di pregare Dio nel modo in cui ognuno crede» [Flores 2012, 202]. Saranno i processi di Norimberga a contribuire ad una ripresa sistematica del dibattito sui diritti umani: le sentenze e le condanne contro i gerarchi tedeschi sono emesse da un tribunale, che non è ancorato ad uno specifico stato-nazione, in nome di un «diritto sovranazionale». In particolare, nell'Accordo di Londra che istituisce il suddetto tribunale, si introduce il reato di «crimini contro l'umanità» dinanzi al quale viene messo definitivamente in discussione il divieto di retroattività. Si afferma così che dinanzi a crimini estremi, lesivi di qualsiasi principio e forma di dignità umana, tale divieto non possa né debba essere riconosciuto [Facchi 2013; Lenzi 2014].

L'esperienza di Norimberga diviene un punto di riferimento per l'elaborazione, in seno all'ONU, della «Convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine del genocidio», approvata il giorno stesso della Dichiarazione dei diritti umani. Ad uno sguardo generale, quest'ultima sembra ricalcare la struttura di quella del 1789: entrambe sono precedute da un solenne Preambolo che serve a spiegare i motivi ideali sottesi. In quella del 1948 «l'ignoranza e l'oblio», motivi che, secondo

i rivoluzionari francesi, hanno contribuito a far scempio dei diritti dell'uomo, non sono più considerati, in nessun modo, ammissibili⁴. Inoltre, se nella Dichiarazione del 1789 si rivendicano i diritti di libertà, in quella del 1948 trovano spazio anche i diritti sociali. È stato più volte sottolineato come, sul piano ideologico, la Dichiarazione del 1948 faccia riferimento al principio della libertà, difeso dagli USA e dai suoi alleati, e a quello della eguaglianza e della giustizia, sostenuto invece dal blocco sovietico [Cassese 2005].

La duplice natura dei diritti umani ivi elencati trova una sua efficace espressione nella stessa articolazione della Dichiarazione: gli artt. 3-20 includono i classici diritti di libertà, fra i quali il diritto alla libertà religiosa, gli artt. 22-27 fanno riferimento ai diritti economici, sociali, culturali, l'art. 21 ai diritti politici. Ma tutti sono poi da ritenersi appunto diritti umani [Hunt 2010, 9-10].

Proprio fra i diritti di libertà compare l'art. 18 che afferma solennemente il diritto alla libertà religiosa quale diritto umano:

Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

A nostro avviso, l'aspetto maggiormente degno di nota è proprio la scelta terminologica che viene operata con la Dichiarazione del 1948: non si parla più di diritti dell'uomo bensì di diritti umani. Questa particolare scelta semantica è solo apparentemente di secondaria importanza. In realtà, essa contiene in sé un'implicazione filosofica e politica di grande rilievo. Viene recuperata la dimensione «universalistica» dei diritti ma, rispetto alle celebri dichiarazioni antesignane del Settecento, questa dimensione viene ancor più enfatizzata e sottolineata in un duplice senso: prima di tutto perché l'espressione tradizionale di *diritti dell'uomo* viene sostituita da *diritti umani* e soprattutto perché la scrittura e l'approvazione

⁴ Il testo della Dichiarazione dei diritti umani del 1948 è disponibile sul sito dello *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*: <https://www.ohchr.org/EN/pages/home.aspx>.

della Dichiarazione del 1948 si trovano in stretta correlazione con la creazione di una serie di organismi sovranazionali il cui compito è giustappunto la protezione dei diritti umani. Proprio con tale intento, nel 1945, viene istituita la Corte internazionale di giustizia, al cui Statuto aderiscono gli stati membri delle Nazioni Unite [Bobbio 2014, 21-22]. Nel 1993 verranno infine creati i Tribunali penali internazionali per l'ex Jugoslavia e il Ruanda, e nel 2002 diviene operativa la Corte penale internazionale.

Nonostante la realizzazione di queste importanti istituzioni, è indubbio che la Dichiarazione lasci sin dall'inizio in sospenso una serie di questioni cruciali, quasi tutte relative al problema di individuare i mezzi più efficaci per implementare i diritti umani all'interno di un contesto internazionale non solo caratterizzato da forti diversità culturali, etniche e religiose, ma soprattutto dalla presenza di stati-nazione che possono decidere anche di non rispettare quegli stessi diritti e di sottrarsi al giudizio di enti sovranazionali [Lauren 1998]⁵.

È sufficiente infatti ricordare che proprio gli USA, fra i principali promotori dell'ONU, aderiscono alla Corte internazionale di giustizia del 1946 «con riserva», ossia rifiutandosi di essere giudicati sulla base della Carta delle Nazioni Unite, lo Statuto dell'Organizzazione degli stati americani e la Convenzione di Ginevra [Chomsky 2000].

Tuttavia, se passiamo dal piano operativo a quello più prettamente teorico-politico, è altrettanto significativo osservare come la Dichiarazione del 1948 affermi per la prima volta nella storia il carattere universalistico e positivo dei diritti umani al di fuori della dimensione dello stato-nazione e del concetto di cittadinanza ad esso collegato. Essa diventa così emblematica di una rinnovata sensibilità e attenzione al riconoscimento

⁵ Uno dei principali problemi legati ai meccanismi di protezione dei diritti umani elaborati dalla Carta ONU del 1945 deriva dal fatto che i due organi competenti in materia, l'Assemblea generale dell'ONU e il Consiglio economico e sociale, possono soltanto «formulare raccomandazioni». Inoltre gli stati non hanno mai realmente appoggiato l'idea che le Nazioni Unite si pronuncino in merito a «questioni concernenti gli individui». Queste ultime rimangono di competenza degli stati che si appellano alla cosiddetta «domestic jurisdiction» (il lemma «Diritti dell'uomo» in Bobbio, Matteucci e Pasquino [2004, 256]).

della pari dignità tra gli esseri umani. Per quanto ci riguarda, ricordiamo come tra i diritti umani elencati nella Dichiarazione del 1948 sia inserito proprio quello alla libertà religiosa.

2. *Gli ebrei in Italia: dall'emancipazione alle leggi razziali*

È stato ricordato che «la libertà religiosa si afferma in Occidente attraverso un lungo cammino di cui conserviamo tracce vistose [...]. Un cammino che raggiunge il punto più alto con le Dichiarazioni dei diritti umani del Secondo Novecento», e di cui abbiamo precedentemente citato il celebre articolo 13 della Dichiarazione universale dei diritti umani [Cardia 2016, 1]. Si potrebbe aggiungere che questa rinnovata apertura verso il principio della libertà religiosa, successiva ai regimi totalitari, viene testimoniata anche dall'inclusione degli articoli 19 e 20 nella Costituzione italiana, che sanciscono «il diritto di professare liberamente la propria fede, la libertà di culto, di propaganda e il divieto di discriminazione».

In senso lato, è indubbio che il problema della libertà religiosa, del suo riconoscimento e della sua tutela assuma una particolare rilevanza per chi si trova in una condizione di minoranza. Nei prossimi due capitoli, volgeremo lo sguardo a due realtà religiose che, sebbene minoritarie, hanno avuto e continuano ad avere un influsso rilevante sulla storia e sulla cultura italiane, ossia quella ebraica e quella valdese. Le loro travagliate vicende e il ruolo che svolgono attualmente sul piano pubblico in Italia sono, a nostro giudizio, paradigmatiche di due temi collegati strettamente l'uno all'altro: da un lato il problema dell'emancipazione e dell'integrazione come conquiste giuridiche e politiche; dall'altro il principio della libertà religiosa, inteso quale elemento integrante di una convivenza civile, democratica e rispettosa delle diversità.

L'ebraismo non ha – a differenza del cattolicesimo – una struttura accentrata e gerarchicamente monocratica. Esso rappresenta piuttosto una «identità plurale». Appartenenti ad una religione plurisecolare, in cui co-esistono precetti e tradizioni dal carattere appunto religioso con altri dalla valenza più propriamente sociale, gli ebrei italiani sono organizzati in comunità, radicate territorialmente nelle città di Torino, Mi-

lano, Bologna, Firenze, Casale Monferrato, Ancona, Modena, Livorno, Roma, Ferrara, Merano, Genova, Mantova, Padova, Pisa, Parma, Trieste, Vercelli, Venezia, Verona e Napoli. Ciascuna comunità è organizzata democraticamente ed è dotata di organi elettivi.

Le comunità sono poi rappresentate dalla Unione delle comunità ebraiche italiane, che però non si sovrappone ad esse. Anche per la UCEI valgono criteri democratici ed elettivi e vi troviamo rappresentati sia laici, sia religiosi. Questa rete organizzativa presuppone una storia molto risalente, complessa e ricca che ha posto a più riprese il problema della garanzia dei diritti fondamentali e della libertà religiosa [Sacerdoti 1985]⁶.

Nella ricostruzione, necessariamente sintetica, delle principali tappe che hanno caratterizzato il cammino degli ebrei italiani verso la piena conquista della libertà religiosa vorremmo iniziare dal XVIII secolo.

Con l'unica eccezione dello stato pontificio, è infatti a partire da allora che cominciarono ad affievolirsi le tradizionali restrizioni, meglio conosciute col nome di «interdizioni», imposte agli ebrei.

Queste ultime erano misure discriminatorie, tese a marginalizzare e isolare gli ebrei, sia sul piano giuridico, sia sul piano sociale: dall'obbligo a vivere nel ghetto al divieto di contrarre matrimoni con i gentili, dalla interdizione all'esercizio di determinate professioni alla negazione dei diritti fondamentali. Tali misure trovavano una legittimazione culturale nel secolare antisemitismo cattolico. Sarebbe stato necessario attendere la Rivoluzione francese e la successiva instaurazione delle Repubbliche giacobine (1796-1799) per assistere ad una «prima emancipazione degli ebrei» (1796-1815). In Francia, la legge del 27 settembre 1791 sulla «emancipazione legale degli ebrei» aveva garantito loro pieni diritti civili e politici. Per la sua stessa natura, l'emancipazione può essere considerata un primo, decisivo passo verso il riconoscimento della libertà religiosa. Come vedremo, le vicende degli ebrei e dei valdesi in Italia ci ricordano però quanto sia complesso e accidentato il cammino storico che conduce a quel traguardo [Calimani 2014; Di Porto 1998].

⁶ Rimandiamo inoltre al sito dell'UCEI: www.ucei.it.

L'arrivo dei soldati francesi in Italia nel 1796, sulla scia della guerra tra la Francia rivoluzionaria e le potenze che ad essa si opponevano, significò la diffusione in larga parte della penisola dei principi più innovativi in tema di diritti ed eguaglianza giuridica elaborati prima dalla temperie illuministica e poi sanciti dalla Rivoluzione.

Il simbolo forse politicamente più significativo della emancipazione ebraica nel periodo delle Repubbliche giacobine fu la Costituzione approvata dalla Repubblica di Roma nel 1798, in cui si riconosceva la piena eguaglianza di tutti i culti religiosi e il diritto di un loro eguale trattamento da parte dello stato. Molti ebrei decisero di aderire alle nuove istituzioni che, per motivi facilmente intuibili, suscitarono grande entusiasmo [Luzzatto Voghera 1998, 114-115]⁷.

Il triennio delle Repubbliche giacobine fu un momento storico di svolta fondamentale sia per gli ebrei italiani, sia per i valdesi. La cosiddetta «prima emancipazione», portata dalle baionette francesi, che significò nell'immediato l'eliminazione delle antiche «restrizioni», si innestava su un processo storico-politico più ampio, che si caratterizzava in tutte le Repubbliche giacobine per la sistematica soppressione degli istituti di antico regime. Un tale cambiamento comportava una spinta decisiva verso la mobilità sociale, anche per gli ebrei. Alcuni di questi cominciarono così a parlare di «rigenerazione», a manifestare la volontà, in seguito alla liberazione dai ghetti, di ripensare il loro ruolo nella società e anche il loro rapporto con alcuni aspetti della loro religione di appartenenza [Militi 2013, 3].

La fase storica della cosiddetta «prima emancipazione» si concluse nel 1815, col Congresso di Vienna, che segnò l'inizio della Restaurazione. In generale, quest'ultima comportò per gli ebrei la reintroduzione di alcune «interdizioni». Tuttavia, qualcosa di profondo era cambiato: prima di tutto, in alcune parti d'Italia cominciò a manifestarsi un sempre maggiore «radicamento degli ebrei nel tessuto sociale ed economico» [Levi 1997].

Inoltre – aspetto per noi ancor più rilevante – nella prima metà del XIX secolo il complesso e variegato mondo ebraico

⁷ Sulla storia degli ebrei in una prospettiva di ampio respiro si vedano anche [Eisentadt 1996] e [Foa 2001].

italiano si caratterizzò sempre più per una crescente attenzione al tema della tolleranza religiosa e, in senso lato, per il forte influsso dell'Illuminismo ebraico (*Haskalah*, letteralmente: «razionalizzazione»), i cui principali promotori furono gli ebrei di estrazione sociale medio-alta [Introvigne e Melton 2004, 44].

Sul piano storico, l'Illuminismo ebraico, che aveva preso forma grazie al filosofo berlinese Moses Mendelssohn, condivideva di fondo l'impianto razionalistico, ossia la fiducia nella ragione umana, quale principio umano universale e vivificatore [Sorkin 2000]. *Mutatis mutandis* l'eredità filosofica e intellettuale dell'Illuminismo svolgerà un ruolo significativo nella stessa storia dei valdesi.

Per l'Illuminismo ebraico, che penetrò anche in Italia, la condizione di isolamento e «separatista» in cui gli ebrei avevano a lungo vissuto costituiva la radice dei loro problemi. A sua volta, tale condizione di «minorità» era ricondotta a due questioni di lungo periodo: da un lato, i pregiudizi che i gentili avevano verso gli ebrei; dall'altro, la sostanziale incapacità che gli esponenti dell'*Haskalah* attribuivano alla gran parte della propria comunità di far comprendere ai gentili la profondità della loro tradizione religiosa, la «purezza» e la «razionalità» della morale insita negli insegnamenti ebraici. In maniera analoga a tanti illuministi francesi, anche quelli ebraici ritenevano che ad una analisi razionale dei problemi dovessero seguire soluzioni altrettanto razionali e mirate [Feiner 2011].

Si chiedeva quindi la definitiva eliminazione di tutte le antiche «restrizioni», come in Italia era avvenuto tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, ma, al contempo, si proponevano vere e proprie riforme interne al mondo ebraico: l'autorità dei rabbini, ritenuta eccessiva, doveva essere ridimensionata, ad esempio attraverso lo sviluppo di una educazione che fosse «secolare» e aperta anche ai «saperi profani». Inoltre, si sottolineava l'importanza per gli ebrei di aprirsi anche ad occupazioni più varie, rispetto a quelle tradizionalmente legate al commercio, tra cui l'agricoltura [Introvigne e Melton 2004, 45-46].

L'idealità dell'*Haskalah*, che riscosse successo pur alimentando inevitabili spaccature nella comunità ebraica internazionale, vivificò le numerose «istanze emancipatorie» che l'élite ebraica italiana promosse a favore delle condizioni sociali dei propri cor-

regionali meno abbienti. Per tutta la prima metà dell'Ottocento fiorirono in molte città italiane, a Mantova, a Padova, a Firenze, a Pisa, a Ferrara, «Scuole di arti e mestieri» e associazioni di «riabilitazione professionale», i cui principali beneficiari erano giovani ebrei con scarsi mezzi economici [Canepa 1981, 68-69].

I promotori di queste associazioni e iniziative di carattere socio-educativo erano spesso esponenti della borghesia ebraica ambiente che peraltro, nel corso dell'Ottocento, si sarebbe sempre più integrata nel nascente sistema capitalistico e che avrebbe rivestito anche ruoli pubblici di rilievo, ad esempio, nel governo subalpino durante il Risorgimento. Molti borghesi ebrei facoltosi ritenevano infatti che il miglioramento delle condizioni di vita dei loro coregionali più poveri fosse necessario per combattere i tanti stereotipi e pregiudizi che da tempi immemori riguardavano «l'ebreo di infimo livello» e che costituivano, ai loro occhi, un ostacolo alla ripresa del cammino verso l'emancipazione [Canepa 1981, 69-70].

Tuttavia, sarebbe errato ritenere che nell'Italia della prima metà dell'Ottocento l'atteggiamento delle comunità ebraiche verso la questione dell'emancipazione fosse omogenea e compatta. Secondo la letteratura, sono individuabili almeno due diverse correnti: la prima, come abbiamo già osservato, era formata da ebrei che collegavano l'ottenimento della piena emancipazione ad un serio processo di rinnovamento. L'emancipazione, a sua volta, avrebbe condotto alla assimilazione. Al contrario, la seconda e la terza corrente erano, sebbene con sfumature differenti, avverse all'assimilazione. Tra i più importanti esponenti della prima posizione vorremmo ricordare il nome del torinese Giacomo Dina, giornalista, direttore dal 1848 del quotidiano «L'Opinione» e amico personale di Cavour. Dina fu un convinto sostenitore dell'emancipazione ebraica, che poteva, a suo parere, contribuire alla stessa causa risorgimentale. Egli giunse a definire l'eguaglianza dei diritti – ossia il principio giuridico cardine dell'emancipazione – come «diritto umano». Dina era fra quei tanti ebrei italiani che guardavano a Casa Savoia con fiducia. Il sentimento di lealtà nutrito dagli ebrei italiani verso la monarchia fu definitivamente cementato dagli eventi del 1848 [Canepa 1981, 71-85].

Sull'onda delle rivoluzioni che a macchia d'olio si stavano diffondendo in gran parte del continente europeo, realizzate

in nome degli ideali di liberazione nazionale e di progresso costituzionale, il piccolo Regno di Sardegna, che sotto la guida di Carlo Alberto I conduceva la prima guerra di indipendenza contro l'Austria, si distinse per l'emanazione di una Carta costituzionale, lo Statuto Albertino. L'art. 24 dello Statuto, promulgato il 4 marzo 1848, stabiliva «l'eguaglianza civile di tutti i sudditi». Venticinque giorni più tardi Carlo Alberto sottoscrisse un decreto con cui attribuiva agli «Israeliti regnicoli [...] tutti i diritti civili e la facoltà di conseguire i gradi accademici». I diritti politici sarebbero stati loro riconosciuti con la legge Sineo del 19 giugno, in base alla quale «le differenze di culto» non avrebbero costituito alcuna «eccezione» al godimento dei diritti civili e politici, nonché alla «ammissibilità a cariche militari e politiche». In altri termini «la differenza di culto» non rappresentava più alcun ostacolo o pregiudiziale al riconoscimento, alla garanzia e al pieno esercizio «dei diritti civili e politici e alla ammissibilità alle cariche civili e militari». Il 31 marzo 1848 le case degli ebrei di Torino furono illuminate a festa, per celebrare l'emancipazione⁸.

Tutto ciò non significava però riconoscimento della completa libertà religiosa o di culto: la religione cattolica era infatti definita «religione di Stato» e gli altri culti erano «tollerati». L'eguaglianza di tutti i cittadini dinanzi alla legge non significava quindi eguaglianza di tutte le religioni. Ciò malgrado, lo Statuto e i decreti contribuirono nel tempo a creare le condizioni per un deciso miglioramento delle condizioni di vita degli ebrei nel Regno di Sardegna. L'ondata rivoluzionaria in Italia e in tante parti d'Europa si concluse nel 1849 con il ripristino del vecchio ordine. Carlo Alberto abdicò a favore del figlio Vittorio Emanuele II, che mantenne lo Statuto e le norme che avevano sancito la «seconda emancipazione» ebraica. Il governo sabaudo aveva adottato sostanzialmente il «modello liberale-rivoluzionario francese» di emancipazione, che consisteva nell'affermare «parità giuridica» per legge e affidare l'eventuale «assimilazione» a «dinamiche di carattere sociale»⁹. Nonostante il persistere di

⁸ Si veda a proposito *Breve storia degli ebrei in Italia* [2020] sul sito: www.morasha.it.

⁹ Nel prossimo capitolo vedremo quanto il 1848 fu storicamente importante anche per la comunità valdese.

pregiudizi antisemiti duri a scomparire, a partire dalla emanazione dello Statuto l'integrazione degli ebrei nella società italiana divenne un dato di fatto. Furono in tanti gli italiani di fede ebraica a partecipare attivamente al Risorgimento e apertamente simpatizzanti nei confronti degli ebrei furono personalità di spicco di quel periodo quali Cavour, i fratelli Massimo e Roberto D'Azeglio, Giuseppe Mazzini e Giuseppe Garibaldi. Con la successiva proclamazione dell'Unità di Italia nel 1861, a seguito della seconda guerra di indipendenza, lo Statuto entrò in vigore in tutto il Regno¹⁰. Nel 1870 l'emancipazione degli ebrei sarebbe stata riconosciuta anche nei territori dell'ex stato pontificio [Canepa 1981, 134-140].

Il principio della parità di diritti e la sua successiva affermazione nel Regno d'Italia devono essere però collocati in un contesto storico ancora più ampio che, soprattutto dopo il 1861, si caratterizzava per due aspetti molti rilevanti: da un lato, l'affermazione di una «società liberale» che – in virtù della stessa parità giuridica – stava consentendo il dispiegamento di «energie sociali ed economiche» e si caratterizzava sempre più, tra i pensatori politici e giuristi, per un sentire favorevole alla libertà religiosa [Disegni 1983, 29-30]. Dall'altro, la politica di «libera Chiesa in libero Stato», promossa prima da Cavour e poi continuata nello stato unitario con le celebri «guarentigie» del 1871, che per 60 anni avrebbero regolato i rapporti tra stato e Chiesa.

In altri termini, il processo di emancipazione degli ebrei si collegava allo sviluppo e al consolidamento di una società e di uno stato *liberali*, fondati sul riconoscimento di eguali diritti fondamentali per tutti i cittadini, sulla tutela di tale parità attraverso la legge e sulla separazione della Chiesa dallo stato [Levi 1997; Toscano 2010]. È alla luce di queste considerazioni che dovrebbero essere interpretate sia la legge del 13 marzo 1871, con cui veniva garantita piena «libertà di espressione in materia religiosa», sia il Codice penale unitario del 1889. Il culto cattolico e quelli acattolici venivano qui equiparati «in relazione alle sanzioni penali dei delitti commessi»; al posto

¹⁰ È altresì da notare che, già prima dell'unificazione nazionale, il Granducato di Toscana aveva adottato una legislazione molto liberale e progressista relativamente al trattamento della comunità ebraica.

dell'antica dicitura di «religione di Stato» compariva il termine «culti ammessi nello Stato» (sia quello cattolico, sia quelli acatolici) e tutte quelle azioni che comportavano il vilipendio di uno dei «culti ammessi», l'impedimento di cerimonie religiose previste da tali culti, il danneggiamento di luoghi di culto o l'aggressione ai ministri di un culto sarebbero stati puniti a norma di legge [Disegni 1983, 34-35]¹¹.

Era stato fatto così un passo in avanti per il riconoscimento della libertà di coscienza religiosa e per la libertà di culto. Non è un caso che dalla seconda metà dell'Ottocento in Italia fiorirono nuove sinagoghe. Tra le più belle e maestose spiccava quella di Firenze, costruita nel 1885, e ispirata proprio dal clima dell'emancipazione.

Le conquiste emancipatorie conseguite nella seconda metà dell'Ottocento vennero salutate con entusiasmo dalle comunità ebraiche italiane. Tuttavia, i notevoli cambiamenti sopraggiunti nella definizione del suo status giuridico ponevano una nuova, scottante questione: quale scelta erano chiamati a compiere gli ebrei italiani all'interno di un contesto che li vedeva «liberati» dalla condizione di «esclusi»? L'integrazione, che avrebbe comunque comportato il mantenimento delle proprie «caratteristiche», o la totale assimilazione nel corpo della nazione? Non ci fu mai una risposta veramente univoca in tal senso: permase una sorta di tensione tra queste due prospettive [Armani 2012].

Dati storici alla mano, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del nuovo secolo, una parte del mondo ebraico sembrava coinvolta da un processo di vera e propria assimilazione: a testimonianza di ciò, soprattutto a Trieste e a Milano, la percentuale di matrimoni non endogamici aumentò considerevolmente (ad esempio, dal 4% nel 1869-1871 al 59% nel 1921-1927). Inoltre, in molti casi, i cittadini ebrei si redistribuirono sul suolo nazionale secondo direttrici analoghe a quelle seguite dalla maggioranza della popolazione italiana [Della Pergola 1993, 64-65]. Eppure, è altrettanto utile sottolineare – per evitare eccessive semplificazioni – che anche laddove il senso di appartenenza alla propria comunità religiosa si affievolì o venne perfino meno, rimase viva la coscienza della propria identità e di una serie di

¹¹ Sulla storia degli ebrei italiani nella prospettiva della emancipazione si veda anche Toscano [1998].

peculiarità ad essa correlate. Fra queste vale la pena ricordare la consapevolezza di appartenere ad una tradizione religiosa e culturale antichissima e di essere stati nella storia oggetto di persecuzione e discriminazioni secolari [Levi 1997].

Dalla metà dell'Ottocento in avanti la storia degli italiani di fede ebraica si era venuta così a collegare strettamente alla affermazione dello stato liberale: dal riconoscimento della eguaglianza dei diritti civili e politici si era giunti ad affermare che l'appartenenza ad una religione acattolica non potesse costituire fonte di discriminazione. Infine, come abbiamo osservato precedentemente, il Codice penale conteneva una prima, timida affermazione della libertà di culto¹². Questo processo si venne a interrompere bruscamente nel primo dopoguerra con l'avvento nel 1922 del regime. Due furono le date «spartiacque» nella storia delle comunità ebraiche in Italia sotto il fascismo: il 1929, con il Concordato tra stato e Chiesa, e il 1938, con le leggi razziali.

Sebbene l'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini, indipendentemente dal culto professato, dinanzi alla legge e la libertà religiosa venissero salvaguardate, il Concordato sanciva la fine della parità di trattamento per i «culti ammessi», identificando questi ultimi con i culti acattolici, e riaffermava quindi con forza la distinzione tra cattolicesimo quale «religione di Stato» e le altre confessioni religiose. Tale differenza non era invece contemplata nel Codice penale del 1889, secondo cui la stessa religione cattolica rientrava tra i «culti ammessi dallo Stato». Coerentemente con lo status della religione cattolica quale «religione dello Stato», il Codice penale del 1930 introduceva il reato di «vilipendio alla religione dello Stato» [Fubini 1974, 53-55].

Il Concordato dovrebbe essere perciò considerato come un'alleanza politica tra Chiesa e regime sia in funzione anti-socialista e anti-comunista, sia come una restaurazione dei valori cattolici intesi quali valori di stato.

L'alleanza per gli ebrei (e per i valdesi) rappresentava un grave passo indietro rispetto al passato in termini di libertà religiosa. Parallelamente, con il concorso dello stato, prendeva

¹² Sui rapporti tra stato moderno e minoranze religiose nel contesto italiano si veda Sofia [1998].

tuttavia forma una generale riorganizzazione delle comunità ebraiche italiane che si muoveva secondo due direzioni: il 30 ottobre del 1930 veniva emanata la legge Falco («Norme sulle Comunità israelitiche e sull'Unione delle Comunità medesime») – dal nome del suo proponente, il giurista ebreo-piemontese Mario Falco – che fondava l'Unione delle comunità ebraiche italiane (UCEI), attribuendo ad essa «personalità giuridica». In questo modo le comunità ebraiche italiane «si dotavano di strutture stabili a tutela delle loro tradizioni e della loro identità»: si optava così per una loro «razionalizzazione» che non pochi ebrei italiani accolsero favorevolmente [Dazzetti 2008, 45; Pavan 2013].

Per contro – e questo ancora oggi è considerato un aspetto molto controverso della legge Falco e del suo giurisdizionalismo – lo stato fascista si trovava infatti nella condizione di «regolare lo statuto interno dell'ebraismo italiano» in modo capillare, ossia di esercitare su di esso un ampio controllo che peraltro si sarebbe rivelato drammaticamente utile nella fase delle deportazioni [Matternini Zotta 1983, 198].

Quale era però, in senso lato, l'atteggiamento della maggioranza degli ebrei italiani verso il fascismo? La domanda è complessa, ma, sulla base della letteratura, possiamo suddividere gli ebrei italiani in quattro grandi gruppi: quegli ebrei che si adeguarono al regime, come molti italiani di fede cattolica, per «prudenza»; coloro che in qualche modo proiettarono la loro antica, sincera fedeltà alla monarchia sabauda sul nuovo regime; altri ancora, decisamente minoritari, che aderirono alla ideologia fascista perché nazionalisti convinti. Fra questi un nome celebre fu il torinese Ettore Ovazza, banchiere, e fondatore della rivista fascista «La Nostra Bandiera». Il quarto gruppo era costituito dagli ebrei antifascisti, fra i quali anche alcuni di ispirazione sionista. Fra i più celebri antifascisti di fede ebraica vi furono i fratelli fiorentini Carlo e Nello Rosselli, che collegarono il loro impegno civile e democratico proprio al «sentire ebraico» [Lucrezi 2008; Mangoni 2006].

Queste differenze di posizione ideologica e politica passano in secondo piano con le leggi razziali del 1938 che sono storicamente riconducibili non solo alla alleanza politico-militare tra Hitler e Mussolini, ma più nel profondo ad una serie di fattori che alimentarono l'antiebraismo in Italia nel corso degli

anni Trenta: l'ideologia razzista già emersa durante la guerra d'Abissinia (1935-1936), la diffidenza della classe dirigente fascista verso gli ebrei, la crescente contrapposizione tra fascismo e democrazia, che aveva trovato una sua potente e tragica espressione nella guerra di Spagna, il rafforzarsi dell'antico anti giudaismo cattolico. La sistematica propaganda antisemita prese corpo tra il 1936 il 1937, sottolineando sempre di più la estraneità degli ebrei alla comunità nazionale. Ne fu un compendio il «Manifesto della Razza italiana» (1938) [Sarfatti 2007].

La legislazione razziale, emanata in quello stesso anno, introdusse anzitutto una definizione di ebreo che non era più culturale o religiosa, ma «biologica-razziale», così come la stessa appartenenza alla nazione italiana veniva ora definita in termini di «legami di sangue». Le prime leggi antisemite furono emanate il 2 e il 3 settembre del 1938 ed esclusero gli ebrei dalla scuola, dall'amministrazione pubblica, civile e militare; venne loro vietato di possedere/dirigere aziende che fossero di interesse nazionale e in generale di possedere aziende, fabbricati o terreni che superassero una certa dimensione. Altrettanto rigorosamente vennero vietati i matrimoni misti così come la macellazione rituale e la stampa ebraica¹³.

Le leggi razziali si collocavano così al polo esattamente opposto del processo di emancipazione ebraica che era iniziato dalla metà dell'Ottocento: dalla affermazione della parità dei diritti alla negazione stessa che gli ebrei fossero cittadini italiani [De Felice 2005].

Come leggiamo nelle *Origini del totalitarismo* (1951) di Hannah Arendt, dichiarare qualcuno – un individuo o un gruppo – *esterno, diverso, altro* da una entità collettiva, intesa quale realtà aprioristicamente omogenea e compatta, costituisce un primo decisivo passo verso la privazione del suo diritto di cittadinanza e successivamente verso la persecuzione fisica, materiale [Arendt 2009]. Alla «persecuzione dei diritti degli ebrei» che si svolse tra il 1938 e il 1945 seguì infatti, poco dopo, la «persecuzione degli ebrei in vita», che si dispiegò tra il 1943 e il 1945 sotto l'occupazione tedesca e nella Repubblica di Salò [Sarfatti 2007; Levi 2000].

¹³ Il testo è disponibile sul sito del Centro di documentazione ebraica contemporanea: www.cdec.it.

3. *Gli ebrei nell'Italia contemporanea: libertà religiosa e memoria*

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di offrire una ricostruzione di alcune delle tappe più significative della complessa vicenda storica degli ebrei italiani tra la fine del Settecento e gli inizi del Novecento dal punto vista della emancipazione civile e politica. Ci siamo soffermati sulla dimensione per così dire politica e istituzionale, inquadrando quindi il più vasto tema dell'emancipazione nel contesto di una particolare forma di stato, quella liberale, per poi discutere che cosa in negativo cambia per le comunità ebraiche italiane con l'avvento di uno stato dispotico e liberticida.

Cosa accade, invece, in termini di libertà religiosa e libertà di culto, nella vita degli ebrei italiani a partire dal 1945 e quindi con l'avvento della Repubblica democratica? I regi decreti (legge 20 del gennaio 1944) abrogarono le leggi razziali e da allora iniziò un lungo percorso di reintegrazione degli italiani di fede ebraica nella vita del paese. Fu un processo complesso che si sviluppò su due livelli tra loro interconnessi: da un lato, la riappropriazione della propria identità e – al contempo – la difficile elaborazione della memoria di quanto accaduto¹⁴. Dal lato opposto, la riacquisizione dei pieni diritti di cittadinanza e dei propri beni e la ricostruzione di un rapporto di fiducia con le istituzioni che era stato gravemente lacerato. L'apertura di un nuovo dialogo tra lo stato e le comunità ebraiche, così come con la minoranza valdese, coincise con l'avvio del processo costituente nel 1946: l'Unione delle comunità israelitiche elaborò documenti programmatici indirizzati alla Costituente, in cui si avanzavano richieste ben precise e di assoluta rottura con il passato fascista: eguali diritti per tutti cittadini e per tutti i culti, il riconoscimento degli effetti civili dei matrimoni celebrati da culti acattolici, nessuna condizione di privilegio riconosciuta ad una particolare confessione religiosa a scapito di altre. La rivendicazione della libertà religiosa e di culto, nel contesto di una rinnovata affermazione della piena parità giuridica, veniva così a costituire, nell'ottica degli ebrei italiani,

¹⁴ Una fonte utile in tal senso è il testo *L'abrogazione delle leggi razziali. Testimonianze*, a cura del Senato della Repubblica italiana [2018], disponibile sul sito del Senato: www.senato.it.

un passo decisivo e necessario per tornare ad essere *veramente* cittadini [Fubini 1988; Schwarz 2000].

La Costituzione del 1948 sembrava rispondere a queste richieste non solo per il suo carattere democratico e repubblicano ma soprattutto perché introduceva il pieno diritto alla libertà religiosa e alla libertà di culto, riconosciute sia nella loro dimensione individuale, sia collettiva. L'art. 2 riguardava «i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo sia nelle formazioni sociali dove si svolge la sua personalità» e l'art. 19 affermava che «tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale e associata». Ci preme sottolineare non tanto la ovvia, manifesta differenza tra l'Italia repubblicana-democratica e quella fascista, che emergeva dai principi espressi in questi articoli, ma ancor più come entrambi presupponessero un cambiamento profondo nel modo di concepire la libertà e la sua tutela all'interno dello stato italiano.

I diritti di cui avevano goduto i cittadini di fede ebraica, inizialmente solo piemontesi, dalla fine degli anni Quaranta fino all'avvento del fascismo erano stati classicamente *liberali*, e quindi diritti intesi come spazio di libertà individuale in cui lo stato non poteva interferire e che venivano garantiti per legge, ossia all'interno di uno *stato legislativo di diritto* che concepiva la legge quale espressione della sovranità dello stato e in cui i diritti giungevano «ad esistenza giuridica» solo quando erano riconosciuti e tutelati come tali dalla legge stessa. Non a caso alcune delle più importanti conquiste in termini di libertà religiosa conseguite dagli ebrei nell'Italia sabauda erano state sancite dal Codice penale del 1889.

Con la fine della seconda guerra mondiale e la promulgazione della Costituzione, lo *stato legislativo di diritto*, cui è riconducibile – per intenderci – lo stesso Statuto albertino, venne sostituito da uno stato di tipo nuovo, democratico e fondato sul primato della Costituzione intesa quale espressione della volontà sovrana del popolo e come documento cardine in cui tutti i diritti, civili, politici e sociali, trovavano il loro fondamento principale. La Costituzione diventava quindi la garanzia suprema dei diritti. Proprio in questa ottica, si decideva di istituire una Corte costituzionale il cui compito era vagliare la costituzionalità delle leggi emanate dal parlamento, come

strumento di protezione dei principi e dei valori iscritti nel testo costituzionale [Fioravanti 1998; 2018, 108-110].

Per la prima volta i diritti relativi alla libertà religiosa e di culto diventavano *diritti costituzionali* a tutti gli effetti. Non solo. La nascita di uno stato fondato su una Costituzione democratica implicava anche un diverso modo di concepire il diritto alla libertà religiosa. Esso non era solo individuale, ma riguardava anche entità collettive: la libertà religiosa e di culto veniva riconosciuta quale diritto costituzionale sia a singole persone, sia a gruppi. I cittadini non erano solo considerati come soggetti da proteggere contro indebite intrusioni/abusi da parte del potere, ma anche come soggetti attivi, la cui libertà consisteva positivamente nel riunirsi, ad esempio sulla base di una comune fede, per agire democraticamente nella vita e nello spazio pubblici.

Alla luce di queste considerazioni, per la comunità ebraica, la Costituzione del 1948 rappresentava quindi una profondissima rottura col passato, sia con quello albertino, sia con quello fascista, in materia di libertà religiosa e di culto. Tuttavia, permanevano ancora due forti collegamenti col passato: uno di carattere generale e uno più specifico che riguardava le comunità ebraiche.

Relativamente al primo aspetto, il Concordato del 1929 venne inserito nel testo costituzionale su pressione dei costituenti democristiani, appoggiati da quelli comunisti. Ciò significava, in estrema sintesi, che nonostante i principi affermati nella Costituzione, la legge del 1929 sui «culti ammessi» continuava a essere l'unica fonte di regolamentazione effettiva dei rapporti tra stato e confessioni acattoliche. Relativamente al secondo aspetto, i cittadini italiani di fede ebraica continuavano a rimanere sottoposti alla legislazione sulle comunità ebraiche e sull'Unione delle comunità del 1930-1931. Una possibile, immediata soluzione a questo problema sembrava essere contenuta nel comma terzo dell'art. 8 della Costituzione, in cui si affermava che i rapporti tra le confessioni religiose diverse da quella cattolica e lo stato «sono regolati tramite intese con le relative rappresentanze». Il presupposto alla loro stipula era che l'ente proponente fosse dotato di «personalità giuridica». Come vedremo, la strada verso l'intesa per gli ebrei, come per i valdesi, sarebbe stata tutt'altro che lineare e semplice.

Per molto tempo, vi furono resistenze da parte del governo ad aprire trattative per la stipulazione delle intese. Basti pensare all'utilizzo fatto, almeno fino alla metà degli anni Cinquanta, del Testo Unico di Sicurezza – risalente al 1931 e tutt'ora in vigore sebbene modificato in importanti aspetti – per limitare la piena applicazione degli artt. 8 e 19, riguardanti appunto la libertà religiosa, e l'art. 17 sulla libertà di riunione [Randazzo 2008].

Al contempo, fino agli anni Sessanta, prevalse in una parte delle comunità ebraiche la tendenza a voler preservare proprio la legislazione del 1930-1931. Le ragioni sono complesse: la letteratura più recente ha ricondotto questo atteggiamento, manifestato dalla dirigenza della Unione delle comunità ebraiche nell'immediato dopoguerra, alla sostanziale inclinazione a «conservare inalterati gli equilibri organizzativi e di poteri interni» anche per poter meglio gestire la complessa reintegrazione dei sopravvissuti e la restituzione dei beni loro sottratti [Dazzetti 2008, 104].

Agli inizi degli anni Sessanta però la situazione cominciò a cambiare. Da un punto di vista generale, la Corte costituzionale – entrata in funzione nel 1956 – iniziò ad emettere una serie di sentenze che miravano a dare concreta attuazione ai principi di libertà di culto, di coscienza e di associazione previsti nella Costituzione [Nevola 2016]. Basti qui ricordare la sentenza del 1957 con cui si stabiliva la «incostituzionalità dell'obbligo di preavviso per le funzioni religiose in luoghi pubblici»¹⁵.

Nel mondo ebraico, inoltre, alcune comunità – soprattutto a partire da quella torinese – presero a riflettere criticamente sul loro assetto organizzativo e giuridico, guardando così sempre più alla legislazione del 1930-1931 come superata, espressione di una visione delle cose e del ruolo della UCEI che non aveva più un vero radicamento e che appariva distante anche dagli stessi principi sanciti nella Costituzione.

Gli esponenti più disponibili ad aggiornarsi premevano per un rinnovamento in senso democratico della vita comunitaria, che iniziò effettivamente col congresso straordinario delle co-

¹⁵ La Corte si era pronunciata su un caso che riguardava un pastore evangelico, Lasco Umberto, incarcerato dal pretore di Locri, per aver organizzato e diretto una «cerimonia religiosa» in luogo pubblico (nel comune di S. Ilario Ionio) «fuori dei luoghi destinati al culto, senza averne dato il prescritto preavviso all'autorità».

munità tenutosi nel 1968, con cui vennero introdotti principi di vasta portata democratica come il suffragio universale o la creazione di una vera e propria «Assemblea dei membri della Comunità» [Disegni 1983, 129-130]. Si proponeva inoltre chiaramente di avviare un dialogo con lo stato per giungere ad una intesa, dando così attuazione al comma 3 dell'art. 8.

Al contempo, erano in atto profonde trasformazioni nel tessuto sociale italiano – non sono lontane le campagne per il divorzio e l'aborto – e nella stessa Chiesa cattolica. Il Concilio Vaticano II, apertosi nel 1965, si impegnò in un progetto di modernizzazione e per una complessiva revisione del Concordato. Una prima bozza venne presentata nel 1976, per poi essere ufficializzata e sottoscritta nel 1984, col titolo di Accordo di revisione del Concordato lateranense che può essere considerato un nuovo Concordato attraverso il quale «i rapporti tra lo stato e la Chiesa cattolica [sono stati adeguati] ai principi della Costituzione repubblicana, riconoscendo la centralità del principio di libertà religiosa».

In questa ottica sono da leggersi sia la eliminazione dell'art. 1 dei vecchi Patti lateranensi che definiva il cattolicesimo «religione di Stato», oggetto di lunghissima contestazione da parte degli ebrei e dei valdesi, sia il riconoscimento reciproco dello stato e Chiesa come realtà indipendenti e sovrane [ELRI 2013, 11-12; Pertici 2009].

La revisione del Concordato contribuì a creare un clima adatto al conseguimento di una soddisfacente intesa tra stato e UCEI. Già nel 1977 una commissione incaricata dall'Unione aveva elaborato un progetto, che venne più volte riscritto fino alla stipulazione ufficiale dell'intesa, avvenuta nel 1987 e siglata da Tullia Zevi e dall'allora capo del governo Bettino Craxi. Sul piano storico, il forte ridimensionamento elettorale della DC e per converso l'affermarsi di un partito di consolidata tradizione laica come quello socialista, furono fattori che incisero positivamente sulla stipula dell'intesa [Del Canto 2015, 146 ss.].

Ci sono due aspetti importanti da tenere in considerazione per meglio comprendere l'intesa del 1987: prima di tutto la sua «peculiarità» e poi il suo contenuto specifico, in particolare in rapporto al tema della libertà religiosa e di culto. Relativamente al primo punto, l'intesa significò la fine del regime sancito dalla

legislazione del 1930-1931, oltre a rappresentare, all'epoca, il primo accordo con un gruppo non cristiano. Inoltre, dato il carattere sociale e non solo religioso dell'ebraismo, l'intesa del 1987 regolava anche la «dimensione culturale, assistenzialistica, sociale e solidaristica delle Comunità» [Sacerdoti 2009, 329-330].

In merito invece al secondo punto vale la pena soffermarsi sui principi dell'intesa che si richiamavano evidentemente al testo costituzionale. Significativi erano i commi 1, 2 e 4 dell'articolo 2 che recitavano: «In conformità ai principi della Costituzione, è riconosciuto il diritto di professare e praticare liberamente la religione ebraica in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto e i riti». «È garantita agli ebrei, alle loro associazioni e organizzazioni, alle Comunità ebraiche e all'Unione delle Comunità ebraiche italiane la piena libertà di riunione e di manifestazione del pensiero con la parola e lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione» e inoltre «È assicurata in sede penale la parità di tutela del sentimento religioso e dei diritti di libertà religiosa, senza discriminazioni tra i cittadini e tra i culti»¹⁶.

La piena «parità di tutela penale» fu però raggiunta soltanto alcuni anni più tardi, con una storica sentenza della Corte costituzionale del 1997 (n. 329), che dichiarò incostituzionale la permanenza nel Codice penale italiano di una sostanziale discriminazione, in materia di vilipendio e bestemmia contro una confessione religiosa, a favore di quella cattolica [Sacerdoti 2009, 300].

Con l'intesa veniva così riconosciuta la libertà religiosa e di culto. Ai classici diritti di libertà, che presupponevano il principio dell'uguaglianza giuridica, finiva così per aggiungersi anche un altro diritto, quello che è stato efficacemente definito come «diritto alla diversità», ossia «il diritto che ciascun gruppo ha di conservare la propria individualità e di vederla dagli altri rispettata». In tal senso, un esempio efficace sono gli articoli dell'intesa che riconoscono il rispetto del riposo per il sabato e per altre festività ebraiche [Disegni 1985].

¹⁶ Il testo dell'intesa è disponibile sul sito del Centro di documentazione ebraica contemporanea: www.cdec.it.

Nell'ottica della creazione di una scuola pluralista sono da segnalare poi gli articoli 3 e 4. Il primo stabilisce che

nel fissare il diario di prove di concorso le autorità competenti terranno conto dell'esigenza del rispetto del riposo sabatico. Nel fissare il diario degli esami le autorità scolastiche adotteranno in ogni caso opportuni accorgimenti onde consentire ai candidati ebrei che ne facciano richiesta di sostenere in altro giorno prove di esame fissate in giorno di sabato.

Il secondo specifica che «si considerano giustificate le assenze degli alunni ebrei dalla scuola nel giorno di sabato su richiesta dei genitori o dell'alunno se maggiorenne».

Per molti aspetti l'intesa sembra essere riuscita a trovare un efficace compromesso tra diritto all'uguaglianza e diritto alla diversità, contribuendo così – e questa considerazione può essere estesa a tutte le altre intese firmate dallo stato italiano con altre confessioni acattoliche¹⁷ – a creare le premesse per un effettivo pluralismo religioso, per «l'apertura al multiculturalismo e comunque il riconoscimento della pari dignità delle impostazioni religiose diverse» [Disegni 1983; Sacerdoti 2009, 303].

Tuttavia, la riconquista dei diritti fondamentali dopo la fine della guerra e fra questi il pieno riconoscimento della libertà religiosa e di culto è sempre stata per gli ebrei italiani un bene non scontato, da salvaguardare, che può tornare ad essere minacciato e messo in pericolo. È in questa prospettiva che può essere interpretato l'impegno profuso dall'ebraismo italiano nel conservare e tramandare la memoria delle leggi razziali, delle persecuzioni, in una parola, la memoria di che cosa significa essere privati delle libertà fondamentali, affinché ciò non si ripeta¹⁸.

Tra le iniziative più importanti in tal senso ricordiamo il Giorno della Memoria (27 gennaio), istituito con la legge 211 del 20 luglio 2000, col fine

¹⁷ L'ultima intesa firmata e approvata è quella tra lo stato italiano e l'Istituto Buddista italiano Soka Gakkai il 27 giugno 2015. Firmata ma ancora in attesa di approvazione è l'intesa tra lo stato italiano e l'associazione «Chiese d'Inghilterra».

¹⁸ Si rimanda anche alle osservazioni pertinenti di Cavaglion [2002].

di ricordare la Shoah, le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che, anche in campi e schieramenti diversi, si sono opposti al progetto di sterminio, ed a rischio della propria vita hanno salvato altre vite e protetto i perseguitati.

In collaborazione con il Consiglio dei ministri e il Ministero della Pubblica Istruzione, l'UCEI sostiene, per parte italiana, la *Task Force for the International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research* che coadiuva anche le scuole o altri enti che sono interessati a vario titolo alle «tematiche della Memoria».

Più recentemente, a 80 anni dalla promulgazione delle leggi razziali, l'UCEI – con il patrocinio della Presidenza del Consiglio dei ministri – ha istituito per il Giorno della Memoria 2018 «un appuntamento sotto forma di dibattito processuale con oggetto i “provvedimenti per la difesa della razza italiana”»¹⁹.

Altrettanto degna di nota è la Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea (CDEC), la cui storia è risalente e legata strettamente alla transizione democratica del paese. Essa venne creata col nome di Centro di documentazione ebraica contemporanea nel 1955 dalla Federazione giovanile ebraica italiana.

L'obiettivo era di sviluppare e promuovere «la ricerca e l'archiviazione di documenti di ogni tipo riguardanti le persecuzioni antisemite in Italia e il contributo ebraico alla Resistenza». Nel 1990 la CDEC acquisì «personalità giuridica», trasformandosi a tutti gli effetti in un istituto storico culturale con sede a Milano. Risale al 1975 l'Osservatorio antisemitismo, istituito dalla CDEC, che continua ancora oggi a svolgere un ruolo molto attivo nel monitorare l'antisemitismo in Italia, producendo ogni anno una «Relazione annuale sull'antisemitismo», disponibile sul sito stesso dell'Osservatorio. Con l'obiettivo di garantire un efficace monitoraggio dell'antisemitismo, il CDEC e l'UCEI hanno attivato il servizio «Antenna antisemitismo», contattabile online o telefonicamente, per denunciare atti antisemiti o forme di discriminazione antisemita²⁰.

¹⁹ Rimandiamo al sito dell'UCEI: www.ucei.it.

²⁰ Rimandiamo al sito del Centro: www.cdec.it.

In tempi più recenti, le ondate migratorie, i problemi ad esse connessi, lo sviluppo di partiti populistici, il verificarsi di episodi di odio e discriminazione razziale, anche e forse soprattutto online, hanno destato l'attenzione e la preoccupazione delle comunità ebraiche, che vedono nel ritorno di forme più o meno velate di razzismo una minaccia – nei termini della tutela dei principi di eguaglianza e libertà religiosa – non solo per loro stesse, ma in generale per tutte le altre minoranze etniche e religiose presenti sul suolo italiano, ossia una minaccia alla libertà religiosa quale diritto umano. È alla luce di una simile preoccupazione che vogliamo ricordare la mozione firmata dalla senatrice a vita e sopravvissuta alla Shoah Liliana Segre, a favore della istituzione di una «Commissione contro l'odio», ossia – come leggiamo nel testo della proposta – una

Commissione straordinaria per il contrasto dei fenomeni di intolleranza, razzismo, antisemitismo e istigazione all'odio e alla violenza [...] nei confronti di persone o gruppi sociali sulla base di alcune caratteristiche quali l'etnia, la religione, la provenienza, l'orientamento sessuale, l'identità di genere o di altre particolari condizioni fisiche o psichiche²¹.

Al di là delle polemiche seguite all'approvazione della mozione, avvenuta nel 2019, due sono gli aspetti rilevanti da mettere in luce relativamente a tale iniziativa. In senso lato, la mozione della senatrice Segre può essere inquadrata in un contesto più ampio caratterizzato a partire dagli anni Sessanta del Novecento in avanti da una serie di proposte, iniziative e normative contro le discriminazioni religiose quali, ad esempio, le norme di attuazione nel nostro paese della Convenzione internazionale contro la discriminazione razziale del 1966, la legge Mancino del 1993 che sanziona e condanna tutte quelle azioni che incitano all'odio razziale, alla discriminazione su base etnica e religiosa, o – a livello di Unione Europea – la direttiva 2000/43 del 2000 ad opera del Consiglio europeo che attua «il principio di pari trattamento fra le persone indipendentemente dalla razza e dall'origine etnica».

Al contempo, e più nello specifico, la Commissione per la cui istituzione la senatrice Segre si è attivamente impegnata

²¹ Il testo è disponibile sul sito di Moked, il portale dell'ebraismo italiano: www.moked.it.

sembra scaturire dalla consapevolezza di come certe conquiste e acquisizioni in termini di diritti e libertà debbano essere attivamente tutelate con attenzione e impegno, senza che esse siano in qualche modo considerate naturali o peggio ancora scontate, neppure nel contesto di uno stato democratico.



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

CAPITOLO SECONDO

I VALDESI E LA LIBERTÀ RELIGIOSA COME DIRITTO UMANO: IL CASO STORICO DI UNA CONFESSIONE PROTESTANTE IN ITALIA

1. *I valdesi: una minoranza riformata in una prospettiva storica*

Una delle minoranze che in Italia ha tradizionalmente dimostrato più interesse e impegno in materia di libertà religiosa e diritti umani è quella valdese. È sufficiente passare in rassegna, anche solo brevemente, i siti web della comunità valdese di Torino e di Firenze o gli estratti riguardanti gli atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese per rendersi conto della centralità di simili temi, discussi e affrontati all'interno di una precisa realtà ecclesiologicala «presbiteriana e sinodale» che non prevede l'accentramento della funzione episcopale in una singola figura¹. Sono gli affiliati alla chiesa locale ad eleggere il concistoro che rappresenta quindi «il vero organo direttivo». Accanto al concistoro troviamo il sinodo, ossia «la massima autorità teologica, amministrativa e disciplinare» che esprime «l'unità di tutte le chiese valdesi». Esso è costituito da «pastori e deputati» che provengono dalle singole chiese locali. Le decisioni a carattere assembleare assunte dal sinodo sono attuate concretamente dalla tavola valdese, una «commissione esecutiva nominata dal Sinodo» e guidata da un moderatore².

Le funzioni svolte in ciascuno di tali organi sono «a termine per evitare l'accentramento dei poteri»³. Questa struttura

Questo capitolo è di Sara Lagi

¹ Caratteristica, a dire il vero, ampiamente comune a tutto il mondo protestante.

² Sinodo, concistoro e tavola hanno quindi una chiara matrice collegiale che, storicamente, è di derivazione calvinista. Per una attenta disamina della storia e anche degli aspetti organizzativi dei valdesi [Tourn 2003].

³ Per una chiara e sintetica presentazione della organizzazione e delle caratteristiche attuali della Chiesa valdese è di utile e facile consultazione il sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chiesavaldese.org/>.

organizzativa ed operativa, che si è venuta a sviluppare ed affermare nel corso di secoli, costituisce la cornice di una precisa progettualità, i cui capisaldi sono la «evangelizzazione», intesa come proposta di «una Chiesa alternativa», «l'istruzione» finalizzata al raggiungimento «di una fede matura» e la «laicità» che presuppone l'esistenza di uno stato capace di garantire a tutti i cittadini «libertà di coscienza e di organizzazione» [Tourn 2007, 22-23]⁴.

Tutti e tre questi aspetti si ricollegano storicamente ad una pratica di vita e di testimonianza della fede improntate al principio di solidarietà e impegno pubblico, a prescindere dai quali non sarebbe possibile comprendere a pieno in quale senso, per i valdesi, la libertà religiosa sia un diritto umano. Vorremmo provare a dipanare questo complesso intreccio di aspetti religiosi e sociali ricostruendo, in maniera sintetica, il profilo storico delle comunità valdesi e prestando attenzione ad alcune delle influenze culturali e spirituali più importanti che nel tempo si sono esercitate su ed entro di esse.

Alcune delle tappe storiche che hanno segnato il cammino dei valdesi verso l'emancipazione e il riconoscimento della piena libertà religiosa e di culto coincidono con quelle degli ebrei italiani. È il celebre storico fiorentino e valdese Giorgio Spini a sottolineare il nesso tra «libertà religiosa e libertà civili» e la sua centralità nella storia valdese [Spini 1990, 18]. Tale centralità si sviluppa lungo due direzioni intrecciate reciprocamente. Nata nel lontano XII secolo – nel contesto di un significativo sviluppo di movimenti cristiani pauperistici – la comunità valdese aderì nel 1523 alla Riforma protestante e precisamente alla corrente calvinista. Sin dalle sue origini essa venne fatta oggetto di persecuzioni da parte cattolica⁵.

A partire dalla cosiddetta *Glorieuse Rentrée* del 1689 nelle valli piemontesi, ossia dal ritorno dei valdesi che erano stati costretti all'esilio a causa di una lunga politica di repressione attuata contro di essi dai Savoia sin dalla metà del Seicento,

⁴ Questi principi sono frequentemente richiamati negli atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese, consultabili sul sito web: www.chiesavaldese.org.

⁵ Le persecuzioni in realtà cominciarono già molto prima: il movimento valdese, che trasse il nome dal suo fondatore Valdo Da Lione, nacque nel XII secolo e venne dichiarato eretico dalla Chiesa di Roma. Il rapporto tra protestantesimo e libertà è sottolineato in Platone [2008b].

la comunità valdese andò a costituire una sorta di microcosmo riformato, e ispirato a principi in parte «repubblicani e democratici» relativamente alla sua concreta organizzazione interna, basata – come abbiamo precedentemente osservato – su strutture di «carattere collegiale».

Il «glorioso rimpatrio» e il successivo editto di tolleranza emanato da Vittorio Amedeo II permisero ai valdesi non solo di realizzare il principio della libertà di culto nelle valli montane in cui si erano insediati, ma anche di intrattenere, attraverso la loro classe dirigente, un dialogo con le correnti culturali europee più avanzate [Spini 1988, 87]. È questo il caso delle influenze che, nel Settecento, la cultura illuministica esercitò sull'élite valdese, costituita da personaggi abbienti che godevano di proficui contatti con alcune delle zone più fiorenti d'Europa. Come era possibile che questa piccola comunità riformata, relativamente isolata, riuscisse ad aprirsi al mondo esterno e alle sue correnti intellettualmente più innovative? Secondo la letteratura che si è occupata del rapporto tra *Illuminismo e protestantesimo*⁶, alcuni dei fattori storico-sociali che contribuirono in tal senso furono anzitutto la nascita nel Settecento di una vera e propria «classe borghese», costituita da commercianti con numerosi contatti in Svizzera, Olanda e Inghilterra: si venne così a formare «una impressionante consorterìa commerciale a sfondo confessionale» che rappresentava di per sé un ponte tra le valli valdesi e il Nord Europa protestante [Armand-Hugon 1984, 14]. Non a caso, proprio nel secolo dei lumi, si rafforzò nei valdesi un forte senso di appartenenza alla Riforma e quindi un senso di profonda vicinanza ai paesi europei dove la religione riformata era maggioritaria [Romagnani 2010].

Oltre a ciò, è da sottolineare che gli esponenti delle professioni liberali e i pastori formatisi all'estero portavano, al loro rientro, le idee e le concezioni della «nascente civiltà liberale» e, in senso lato, una visione «cosmopolitica». Alcuni personaggi esemplificativi di questo intreccio tra mondo valligiano-valdese ed Europa nel Settecento illuminista furono Giacomo Marauda, Giacomo Brez, Davide Mondon, Rodolfo Peyron. Questi riformati valdesi, sulla scia delle loro esperienze di vita, furono accomunati, in modo personale e peculiare, da un profondo

⁶ Il riferimento è a Cantarutti e Ferrari [2010].

interesse per la cultura illuministica, per le opere dei *Philosophes* quali, ad esempio, Voltaire e Rousseau, «per l'enciclopedismo culturale» e da una altrettanto spiccata avversione verso il clericalismo [Spini 1988, 87]⁷.

Ispirati dal razionalismo, i pastori valdesi di questo periodo «predicavano una religione del buon senso e del risultato», oltre a aderire ad «uno spirito repubblicano» [Spini 1988, 88]. I principi dell'età dei lumi – tanto significativi per i valdesi del tempo – alimentarono la Rivoluzione francese che penetrò in Italia – come abbiamo ricordato nel capitolo precedente – alla fine del Settecento. L'occupazione francese, la conseguente fuga di Carlo Emanuele IV di Savoia, l'instaurazione, per breve tempo, di una Repubblica piemontese e la successiva annessione degli stessi territori all'Impero di Napoleone erano parti integranti di un contesto storico assai articolato che si distinse, pur tra tante contraddizioni, per il riconoscimento alla comunità valdese della libertà di culto, peraltro mantenuta anche sotto il regime napoleonico [Spini 1988, 87-88]. Con la Restaurazione, sancita dal Congresso di Vienna (1814-1815), «si tornava alla situazione di antico regime, e cioè a quel sistema di tolleranza limitata che aveva consentito nel bene e nel male allo stato sabaudo, nel corso di un paio di secoli, di convivere con la minoranza protestante» [Bianchi 2001, 108].

Tuttavia, quel «clima di libertà» che si era diffuso nei decenni precedenti non poteva essere più *sic et simpliciter* cancellato e, sul piano degli influssi spiritual-culturali, gli inizi del nuovo secolo si distinsero per un importante mutamento di prospettiva nella comunità valdese. L'élite illuminista sembrava aver esaurito la sua «spinta propulsiva», mentre dal basso cominciava a prendere forma un nuovo movimento religioso che si ispirava e si ricollegava al Risveglio evangelico dell'età romantica, fautore di «una rilettura delle tesi della Riforma [...] in chiave di interiorità pietistica, di esperienza personale, di filantropismo» e caratterizzato da una forte attenzione verso il problema della «libertà religiosa e della separazione tra Stato e Chiesa» [Spini 2002, 11].

Proprio questo tema fu al centro degli studi e della riflessione di una delle figure centrali del Risveglio, il pastore e teologo

⁷ Su questo tema si veda anche [Armand-Hugon 1984; Romagnani 2010].

ginevrino Alexandre Vinet. Teorico della piena libertà di culto, egli fondò la Chiesa indipendente di Vaud e col suo saggio su *La manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État* del 1842 esercitò una notevole influenza su Camillo Benso, conte di Cavour, convinto sostenitore di una «libera Chiesa in libero Stato». Il tema della libertà religiosa finì per acquisire un vero e proprio rilievo politico durante il Risorgimento, che rappresentò – in maniera analoga alle vicende degli ebrei italiani precedentemente ricordate – uno dei momenti salienti nella storia valdese.

Il movimento risorgimentale coincise infatti con la «emancipazione» dei valdesi e, al contempo, con la decisione presa da una parte della comunità di «uscire dalle valli montane» per proiettarsi a livello nazionale [Spini 2002, 10-11]. Già negli anni Venti dell'Ottocento si diffuse tra i valdesi un forte attivismo in ambito sociale che si tradusse nella creazione di scuole e ospedali, in linea con una professione di fede che veniva vissuta come servizio alla società.

Questa grande vitalità sembrava in qualche modo partecipe dei successivi sviluppi della storia valdese e italiana: per i valdesi il movimento risorgimentale non era altro che una tappa di un progressivo avvicinamento dell'Italia ai paesi europei di fede riformata e rappresentava quindi una effettiva opportunità di libertà. Un tratto peculiare del protestantesimo italiano consistette nel suo legame storicamente forte con il Risorgimento e, in particolare, con la sua corrente più anticlericale [Spini 2002].

Le aspettative valdesi di libertà e di modernizzazione nei rapporti tra sfera religiosa e sfera politica sembrarono trovare una loro prima realizzazione proprio nel 1848, esattamente come per gli ebrei italiani: il 17 febbraio 1848 vennero emanate le Lettere Patenti con cui Carlo Alberto concesse «i diritti civili» ai valdesi. Come abbiamo sottolineato in precedenza, lo Statuto Albertino e la legge Sineo sancivano poi solennemente la «uguaglianza civile di tutti i sudditi» e il divieto di discriminazione sulla base di «differenze di culto» [Tourn 1993, 79]⁸.

⁸ La legge del 10 giugno è da leggersi come integrazione alla legge elettorale del 17 marzo, che concedeva il diritto di voto «attivo e passivo» a tutti i cittadini del Regno di Sardegna in possesso di determinati requisiti di censo [Tourn 1993, 79].

Terminava così la discriminazione giuridica verso i sudditi non cattolici ed è facilmente comprensibile perché, ancora oggi, il 17 febbraio sia un giorno di festa per tutti i valdesi che, in questa ricorrenza, non vedono solo un momento centrale nella loro storia di minoranza riformata, ma anche un'occasione solenne per riaffermare il principio di libertà religiosa e di coscienza come diritto che dovrebbe essere garantito a tutti e ovunque, ossia quale diritto umano⁹.

Abbiamo già osservato come l'emancipazione concessa nel 1848 non significò in alcun modo l'affermazione della piena libertà religiosa. Il cattolicesimo rimaneva infatti «religione di Stato» e ai valdesi, considerati una «minoranza tollerata», veniva infatti vietato qualsiasi diritto e possibilità di fare proselitismo [Cicogni 1998, 88]. Tuttavia, accanto a questi indubbi limiti, che a loro volta dovrebbero essere ricondotti ad una realtà culturale e politica ben lontana dal nostro tempo e dalla nostra sensibilità, è opportuno sottolineare la portata sociale e politica di quel cambiamento, che si rivelò epocale per i valdesi, tanto più perché esso si inseriva in un contesto storico più ampio, caratterizzato da due fenomeni interessanti: da un lato, un ingente flusso di aiuti economici che, a partire dalla fine degli anni Venti, era giunto nelle valli valdesi dalle Chiese riformate europee e che era stato attivamente promosso da Charles Beckwith, un generale inglese che, conquistato dalla causa valdese, si era trasferito nella valle Pellice nel 1827. Dall'altro – come precedentemente ricordato – l'adesione dei valdesi al movimento risorgimentale. Nel primo caso, gli aiuti economici permisero la costruzione di numerose scuole nelle valli montane abitate dai valdesi e la creazione, su impulso dello stesso Beckwith, di nuovi luoghi di culto¹⁰. Inoltre, Beckwith offrì il suo sostegno a quella parte della comunità valdese che auspicava una politica di evangelizzazione a livello italiano, e quindi allo sviluppo di una vera e propria Chiesa valdese italiana, non più confinata nelle valli piemontesi. Il conseguimento della emancipazione e il processo risorgimen-

⁹ Si veda a proposito Tourn e Peyrot [1994].

¹⁰ Ad esempio, il tempio valdese della città di Torino, inaugurato nel 1853. Sulla figura di Beckwith e il suo ruolo estremamente significativo nella storia della comunità valdese, rimandiamo a Giampiccoli [2012].

tale contribuirono, in parte, alla trasformazione auspicata da Beckwith e dai suoi sodali.

Dalla metà degli anni Cinquanta dell'Ottocento cominciarono così a nascere chiese e comunità valdesi in varie parti d'Italia, nonostante l'aperta opposizione dei cattolici più conservatori. In tal senso, un momento di svolta fu la convocazione nel 1860 del sinodo di Pomaretto in cui venne riconosciuta la ormai chiara frattura tra i «valdesi dell'antico ceppo» e coloro che «volevano uscire dalle Valli». Si stabilì che la tavola avrebbe mantenuto la direzione delle chiese delle valli e di Torino, mentre i predicatori di tutte le nuove comunità avrebbero risposto al comitato di evangelizzazione eletto dal sinodo e autonomo dalla tavola [Bouchard 1992; Cicogni 1998; Spini 2002].

A testimonianza del loro legame con la causa risorgimentale, i valdesi cominciarono a diffondersi sul suolo italiano seguendo le direttrici della unificazione italiana: nel 1859 in Lombardia e Toscana, nel 1860 nel Sud e nel 1866 in Veneto. La presa di Roma nel 1870 permise loro, per la prima volta nella storia, di stampare la Bibbia nella capitale e di aprirvi propri luoghi di culto [Tourn 1993].

Iniziava così una fase proattiva nella storia di questa minoranza cristiana: la diffusione del culto riformato sembrava improntata ad alcuni principi cardine, quali la circolazione della Bibbia e di scritti sulla teologia protestante tra gli strati più umili della società, la promozione di opere di «pubblica utilità» e – aspetto centrale – la difesa del principio di perfetta «eguaglianza delle confessioni nell'ambito dello Stato», che presupponeva, per i valdesi, l'adesione al laicismo [Bouchard 1992, 115-116]. Tale vocazione veniva efficacemente testimoniata dal Manifesto del 1864 in cui si ricordava che «l'indipendenza ci diede lo Statuto che è libertà; questa non si vuole intendere soltanto in senso politico, ma eziando in senso religioso, che è il perno del benessere sociale» [Tourn 1993, 219].

Si affermavano il carattere primigenio della libertà religiosa e gli effetti positivi che essa aveva, secondo il credo valdese, sulla vita sociale. Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del nuovo secolo, non solo i valdesi ma anche altre confessioni protestanti, quali i metodisti e i battisti, sembrarono riscuotere un discreto successo in varie parti della penisola. Relativamente ai valdesi,

un punto di forza della loro azione evangelica consistette sicuramente nella creazione di scuole e centri di assistenza, creati accanto ai loro luoghi di culto. La promozione dell'istruzione popolare e dell'alfabetizzazione veniva considerata essenziale sia per garantire un «rinnovamento civile», sia per leggere la Bibbia [Cicogni 1998, 111].

Possiamo quindi osservare come i tre capisaldi del mondo valdese, che abbiamo menzionato all'inizio di questo paragrafo, ossia «evangelizzazione», «istruzione» e «laicità» affondino le loro radici nella storia di questa comunità e come, forse proprio per questo motivo, essi siano ben presenti all'interno di essa ancora oggi.

I successi e le conquiste conseguiti a partire dalla metà dell'Ottocento sembrarono tuttavia subire una battuta di arresto dopo la prima guerra mondiale, alla quale molti valdesi avevano partecipato, abbracciando una prospettiva di tipo risorgimentale. L'avvento del regime fascista nel 1922 e soprattutto i Patti del Laterano del 1929 che dichiararono il cattolicesimo «religione ufficiale di Stato» contribuirono all'isolamento dei valdesi e dei protestanti in generale, sui quali, nel Ventennio, si rafforzò il controllo governativo.

Alla luce di questi avvenimenti, la fine della guerra e l'inizio del processo costituente furono accolti con entusiasmo dalla comunità riformata che chiese espressamente alla Assemblea costituente di inserire nel testo costituzionale definitivo due principi: «la piena libertà di coscienza e di culto per tutte le confessioni» e la «laicità» dello stato. Di questi temi si stava proprio allora dibattendo nel Consiglio federale delle Chiese evangeliche d'Italia, fondato nel 1946, e costituito da valdesi, metodisti, battisti e pentecostali. Uno dei risultati più significativi raggiunti dal Consiglio fu la pubblicazione di un Manifesto «per la libertà religiosa», che venne affisso al pubblico il 20 maggio 1946, prima delle elezioni per l'Assemblea nazionale costituente, e firmato dai cristiani evangelici d'Italia.

Ricorreva il principio della libertà religiosa quale fondamento di tutte le altre libertà e la necessità, affinché essa fosse pienamente garantita, di «eliminare ogni residuo di Stato confessionale». In tal senso si chiedeva «l'assoluta indipendenza di tutte le chiese dallo Stato» e la «neutralità religiosa», ossia

la «imparzialità dello Stato, [...] libero da ogni ingerenza ecclesiastica» [Tourn 1993, 226; Long 2008]¹¹.

Nel contesto del secondo dopoguerra, i valdesi e con loro altri cristiani riformati tornavano così a ribadire principi per loro fondamentali e dietro i quali è possibile intravedere una particolare visione dei rapporti tra sfera religiosa e politica e – al contempo – del progresso sociale. Come abbiamo ricordato, la Costituzione introdusse infine il principio della «libertà di culto», ma rimanevano aperte due questioni che i valdesi consideravano molto controverse perché, ai loro occhi, lesive proprio di una effettiva libertà religiosa in Italia, ossia la «costituzionalizzazione» del Concordato e il principio della stipula delle intese: il loro atteggiamento continuò ad essere critico anche nel periodo successivo alla promulgazione della Costituzione.

Negli anni Sessanta, momento di grandi fermenti e trasformazioni sociali, l'azione dei valdesi si distinse per l'impegno evangelico, per un nuovo slancio nelle attività e nelle responsabilità di carattere sociale, quali la creazione di asili, convitti, cooperative di lavoro, e per l'avvio di un dialogo con i cattolici fino ad allora inimmaginabile [Bouchard 1992; Tourn 1993].

A sua volta, l'intero mondo protestante italiano stava vivendo in quegli anni un cambiamento importante in termini organizzativi: nel 1967 le confessioni protestanti del nostro paese, fra le quali un ruolo particolarmente attivo fu svolto proprio dai valdesi, fondarono la Federazione delle Chiese evangeliche in Italia (FCEI) che andava a sostituire il Consiglio federale delle Chiese evangeliche. Nel 1974 una ulteriore novità intervenne nel panorama riformato, poiché i valdesi, il cui nome ufficiale dopo il 1979 divenne Chiesa evangelica valdese, siglarono un accordo con le Chiese metodiste italiane, dando vita alla Unione delle Chiese valdesi e metodiste che nel 1984 raggiunse l'intesa con lo stato italiano [Polverari 2012]. Ciò significò per i valdesi un'opportunità concreta di rafforzare la loro attività di evangelizzazione, di impegno sociale e quindi la loro presenza nella società italiana.

Ma come sono vissuti e declinati il principio della libertà religiosa e la vocazione all'impegno sociale tra i valdesi nell'Italia contemporanea?

¹¹ Si veda sul tema anche Salvaggio [2005].

2. *I valdesi oggi: la centralità della libertà religiosa*

La libertà religiosa e di coscienza è ancora oggi centrale per i valdesi: esattamente come gli ebrei, ai quali peraltro sono legati da un lungo rapporto di amicizia, il loro status di minoranza contribuisce sicuramente a renderli sensibili nei confronti di questo tema che ricorre sia in numerosi atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese, sia in molte opere pubblicate dalla celebre casa editrice valdese, Claudiana¹². In un'intervista che risale al 15 febbraio 2018 e riportata sul quotidiano online «Riforma», il pastore valdese di Torino, Paolo Ribet, si riferisce alla ricorrenza del 17 febbraio come «festa della libertà religiosa per tutti», sottolineando il carattere primigenio della libertà religiosa¹³.

Queste parole si inseriscono in una riflessione e in una progettualità più ampie che, nella realtà odierna, si caratterizzano per due obiettivi, strettamente interconnessi: l'istituzione di una giornata nazionale a favore della libertà religiosa e l'approvazione di una legge quadro che superi la normativa italiana dei «culti ammessi». Il primo obiettivo rimanda ideologicamente all'idea, da sempre professata dai valdesi, secondo cui la libertà religiosa sarebbe primaria, ossia fonte di tutte le altre libertà¹⁴.

La centralità di questa tematica è testimoniata da tante iniziative valdesi come la «Giornata per la libertà religiosa e i diritti civili» che si è tenuta a Torre Pellice il 29 agosto 2019, durante la quale il sinodo ha apertamente parlato della possibilità di mettere a disposizione le sale delle chiese locali valdesi per le comunità islamiche e di altre confessioni religiose che «vedono limitato il loro diritto ad usufruire di adeguati luoghi di culto»¹⁵.

Il secondo obiettivo riguarda la nostra Carta costituzionale alla quale i valdesi contestano di non aver realizzato pienamente

¹² Si veda a proposito il sito web della casa editrice: <https://www.claudiana.it/>, fondata nel lontano 1° novembre 1855 a Torino.

¹³ Per gli atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese un sito importante di riferimento è: www.chiesavaldese.org. La rivista online «Riforma» è consultabile sul sito: <https://riforma.it>.

¹⁴ Si veda il paragrafo precedente.

¹⁵ Si veda su questa iniziativa il sito della Chiesa evangelica valdese: www.chiesavaldese.org/aria_press.

il principio della libertà religiosa, a causa di quella che essi considerano ancora oggi una grave contraddizione tra ciò che viene espresso nell'art. 19, in cui si stabilisce il diritto «per tutti di professare liberamente la propria fede religiosa», e la legge pre-repubblicana 1159/1929 sui «culti ammessi», in base alla quale le confessioni che non hanno siglato alcuna intesa con lo stato italiano vengono soltanto «ammesse» sul suolo nazionale «purché non professino principi e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume»¹⁶. Nell'ottica valdese, il principio dei «culti ammessi» avrebbe instaurato nel tempo una situazione discriminatoria per quelle comunità che, per varie ragioni, non hanno raggiunto un accordo con lo stato. L'aspetto più controverso consiste nel principio di «personalità giuridica» che – come abbiamo osservato precedentemente – è il presupposto fondamentale su cui si basano le intese.

L'ente con cui lo stato apre le trattative deve possedere «personalità giuridica» e come tale deve essere riconosciuto da parte del Ministero dell'Interno affinché tale procedimento possa essere messo in atto. Accanto alle comunità religiose che hanno siglato un'intesa con lo stato e sono dotate di «personalità giuridica», esistono quelle che sono dotate di personalità, ma non hanno sancito nessuna intesa e poi quelle che non possiedono nessuno dei due requisiti [ELRI 2013, 22]. Come possiamo leggere nel documento curato dalla Presidenza del Consiglio dei ministri, *Esercizio della libertà religiosa in Italia*:

La pari libertà delle confessioni religiose che abbiano ricevuto o non il riconoscimento della personalità giuridica garantisce loro il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti – purché tali statuti non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano – e di nominare ministri di culto che, se approvati dal competente Ministero dell'Interno, possono compiere atti rilevanti per l'ordinamento giuridico italiano (es.: celebrare matrimoni) [ELRI 2013, 23].

Ciò tuttavia non sarebbe sufficiente per i valdesi, così come per alcuni giuristi e intellettuali che si sono misurati in anni recenti con questo tema. Secondo il loro punto di vista uno

¹⁶ Per gli articoli sopra menzionati si veda il testo della nostra Costituzione, reperibile anche sul sito: <https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione.pdf>. Sul tema rimandiamo inoltre a Consorti [2014].

dei limiti più gravi dell'attuale modello di libertà religiosa in Italia consisterebbe nella sua sostanziale incapacità di rispondere in maniera efficace alle esigenze di realtà confessionali e religiose prive di «struttura, numeri, estensione e radicamento nel paese necessari per accedere a una intesa» [Ferrari 2013; Mazzola 2017]. Il problema sembra destinato ad aumentare di pari passo con la crescita del pluralismo religioso in Italia e che, secondo alcuni studiosi, non può essere approcciato solo nei termini di una «moltiplicazione delle intese» [Polverari 2012, 45].

Le posizioni dei valdesi appaiono sostanzialmente collocarsi lungo tale linea interpretativa. Negli anni l'interesse e la loro attenzione per questo specifico tema non si sono mai affievoliti, a testimonianza di una delle caratteristiche più tipiche di questa confessione riformata: la convinzione che le battaglie per la libertà religiosa debbano essere condotte a favore di tutte le minoranze. Un interesse testimoniato da iniziative editoriali, dagli atti del sinodo, dalla promozione di iniziative di carattere pubblico. Tra queste, vorremmo ricordare, ad esempio, la pubblicazione nel 2008 di un'opera dedicata a *Religioni e libertà. Quale rapporto?*, a cura del pastore valdese Giuseppe Platone, che raccoglie una serie di saggi significativi non tanto per il loro valore scientifico, quanto per il loro contenuto ideale, ossia per la possibilità, attraverso essi, di comprendere come i valdesi affrontino e percepiscano oggi la questione della libertà religiosa in Italia. Osserva a proposito Platone:

Stipulare un'intesa, ogni anno, diventa sempre più difficile. Quando i padri costituenti vararono [...] la Carta fondativa della nostra Repubblica, avevano di fronte a sé due sole espressioni religiose [...] gli ebrei e i valdesi. Oggi, è sotto gli occhi di tutti come il numero di nuovi soggetti religiosi sia notevolmente aumentato. Soggetti che desiderano regolamentare il loro rapporto con lo Stato con evidenti vantaggi per entrambi. Gli strumenti giuridici di regolamentazione non mancano. [...] Tuttavia, il quadro delimitato dai Patti lateranensi e dalle intese, già realizzate e quelle da realizzare, non copre tutta la realtà. Esso va completato con una legge di carattere generale sulla libertà religiosa che, da un lato, metta una pietra tombale sulla legislazione fascista sui cosiddetti culti ammessi e, dall'altra, affermi [...] il carattere laico dello Stato [Platone 2008a, 10-11].

Ciò che ci preme sottolineare è il richiamo, insito nella citazione appena riportata, al principio di laicità, della separazione tra sfera religiosa e sfera politica, e a prescindere dal quale, secondo i valdesi, non può esserci vera libertà religiosa e di coscienza. La laicità viene infatti da loro concepita come «uno spazio pubblico in cui i vari soggetti religiosi, culturali e via dicendo siano tutti sullo stesso piano nel loro rapporto con lo Stato» [Platone 2008a, 177].

Per i valdesi l'eliminazione del principio dei «culti ammessi» è un passo necessario in questa direzione, poiché ai loro occhi esso non farebbe altro che sancire l'esistenza di confessioni religiose di «serie A» e di «serie B». In piena corrispondenza a questa visione appare il progetto di legge «C. 36 Boato e C. 134 Spini» – risalente al 2006 e presentato in parlamento dall'on. Roberto Zaccaria – che riguarda appunto le «norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi». La proposta di legge, che però non è giunta ad approvazione, afferma il principio di laicità (art. 2) e l'introduzione del «registro delle confessioni religiose» (art. 16), al quale «ciascuna confessione religiosa [...] può richiedere l'iscrizione», affinché ne consegua «l'acquisizione della personalità giuridica agli effetti civili»¹⁷.

La centralità di questo tema per i valdesi è peraltro testimoniata da tanti atti del sinodo, fra i quali il n. 110 del 2016 in cui si ribadisce – con evidente riferimento alle cosiddette «leggi anti-moschee» delle regioni Lombardia e Veneto¹⁸ – l'impegno valdese per «continuare il monitoraggio dell'operato delle regioni e l'azione di denuncia di eventuali vizi di legittimità costituzionale e di limitazione delle libertà di coscienza e di religione» e per «una legge quadro sulla libertà religiosa che superi la legge del 1929 sui culti ammessi»¹⁹. Coerentemente con questi principi, nel 2017 è stato presentato un nuovo testo di legge in materia di «libertà di coscienza e di religione», stilato

¹⁷ Il testo è riportato in Platone [2008a, 147-168]. Dopo la proposta degli onorevoli Marco Boato e Valdo Spini, ne sono state avanzate (senza successo) altre da parte dell'on. Roberto Zaccaria.

¹⁸ Per questo specifico tema, che riguarda la presenza islamica sul territorio italiano, rimandiamo ai capitoli quarto e quinto del nostro volume.

¹⁹ Atto n. 110 del sinodo della Chiesa evangelica valdese, disponibile sul sito: <https://www.chiesavaldese.org/ariaCMS.php?page=261>.

da una serie di costituzionalisti e promosso dalla associazione Astrid²⁰.

Alla sua discussione pubblica, avvenuta a Roma, ha partecipato il pastore Eugenio Bernardini, fino a poco tempo fa moderatore della tavola valdese, che ha ribadito il punto di vista della sua comunità religiosa. Le richieste di una riforma della legge-quadro sulla libertà religiosa che, come abbiamo cercato di evidenziare, riguardano nel concreto la possibilità di eliminare l'articolo riguardante i «culti ammessi», sono state sostenute dai valdesi in parallelo ad un'altra iniziativa che li ha visti e li vede ancora oggi protagonisti: la proposta, che risale al 2008, di indire per il 17 febbraio una «Giornata per la libertà religiosa» a livello nazionale. Sul piano ideale, i valdesi considerano la loro festa, che ricorda ogni anno l'emancipazione ottenuta nel lontano 1848, il momento per celebrare la libertà religiosa di tutti e per tutti: in altri termini, la libertà religiosa intesa quale diritto umano. Al 30 gennaio 2008 risale la proposta di legge da parte del deputato fiorentino valdese Valdo Spini, riguardante «la istituzione della Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero»: tre libertà che per i valdesi sono strettamente collegate l'una all'altra²¹.

Indipendentemente dal suo mancato successo ci pare rilevante soffermarci, in una prospettiva storica, sugli argomenti avanzati a sostegno di tale proposta, che seguono tre linee di pensiero fondamentali. L'istituzione di questa «giornata» viene anzitutto considerata come tappa di un lungo cammino storico

²⁰ ASTRID è l'acronimo di Fondazione per l'analisi, gli studi e le ricerche sulla riforma delle istituzioni democratiche e sulla innovazione nelle amministrazioni pubbliche, creata nel 2001, diventata Fondazione otto anni più tardi. Essa raccoglie politologi, giuristi, economisti, studiosi della pubblica amministrazione e *policy makers* (<http://www.astrid-online.it/>).

²¹ L'art. 1 della suddetta proposta di legge recita: «la Repubblica riconosce il 17 febbraio, ricorrenza delle Patenti di grazia con cui nel 1848 furono riconosciuti i diritti civili ai valdesi, e successivamente agli ebrei, del Regno di Sardegna, quale "Giornata della libertà di coscienza, libertà e di pensiero"». L'art. 2, a sua volta, afferma che: «In occasione della Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero di cui al comma 1, sono annualmente organizzati cerimonie, iniziative e incontri, in particolare nelle scuole di ogni ordine e grado, dedicati ai valori della libertà di coscienza, di religione e di pensiero». D'ora in poi, nel corpo del testo, la suddetta proposta, che è contenuta in Platone [2008a, 197-200] sarà indicata tra parentesi con l'acronimo PLS (Proposta legge Spini).

che, attraverso le «Rivoluzioni liberali» del Settecento e «i grandi documenti sui diritti umani del XX secolo» – quali la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948 e le Dichiarazioni dei diritti volute e promosse dalla comunità europea²² –, si è caratterizzato – pur tra tante difficoltà – per il riconoscimento della libertà religiosa intesa quale diritto umano.

Al contempo, la scelta del 17 febbraio viene legittimata in modo tale da sottolineare con forza il collegamento ideale tra la storia dei valdesi e quella italiana. Le Lettere Patenti del 1848 e il principio di «non discriminazione sulla base della differenza di culto» vengono infatti definiti come «un momento storico» fondamentale nella creazione di «libertà costituzionali e di istituzioni democratiche».

Nella proposta di legge, il riconoscimento dei diritti civili alla minoranza valdese viene così interpretata come la «data di nascita» della libertà religiosa, senza la quale non possono darsi «tutte le altre libertà e i diritti fondamentali» [PLS 2008, 198-199]. Il richiamo al carattere primigenio, per così dire fondativo, della libertà religiosa si collega inoltre alle complesse dinamiche e trasformazioni contemporanee. L'istituzione di una «Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero» è considerata come un momento per «riflettere seriamente sugli ostacoli che ancora oggi si frappongono alla concreta attuazione delle libertà fondamentali [...] soprattutto per gli strati della società meno protetti, come quelli costituiti dai migranti e dai rifugiati» [PLS 2008, 198].

Dalla proposta di legge del 2008 emergono, a nostro giudizio, due aspetti centrali: da un lato, essa sembra confermare in pieno (al di là del suo esito effettivo) la visione valdese, secondo cui la libertà religiosa è da intendersi come origine di tutte le altre libertà e diritti umani; dall'altro, guardando al presente, essa riconduce l'istituzione della «Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero» e, in senso lato, il tema dei diritti umani al problema delle migrazioni.

Su di esso le comunità valdesi hanno investito molte energie negli ultimi anni, in un'ottica solidaristica le cui linee di azione

²² Il riferimento è alla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (1950) e alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (2000).

principali, per molti aspetti, confermano una forte vocazione all'intervento e all'impegno in ambito sociale²³.

Sul piano organizzativo, nella Chiesa evangelica valdese individuiamo tre livelli fondamentali di assistenza e attività di carattere sociale²⁴: la diaconia locale che si impegna in una serie di «azioni di solidarietà», su base strettamente locale, offerte a famiglie e singoli individui. La loro concreta realizzazione necessita di un finanziamento che è garantito dalla tavola valdese e dalla Commissione sinodale della diaconia che utilizzano a tal fine i ricavi dell'8x1000. Accanto alla diaconia locale troviamo la diaconia istituzionale «a carattere permanente» che si impegna nella creazione di opere importanti per la comunità come scuole o ospedali. Entrambe sono responsabili dinanzi al sinodo: alcune in maniera diretta, altre tramite la Commissione sinodale per diaconia (CSD).

In base alle «Intese fra Chiese valdesi e Stato italiano», il sinodo ha definito che i compiti della Commissione sinodale per la diaconia consistano nel «coordinamento, controllo o amministrazione e gestione» di una larga parte delle opere diaconali delle chiese valdesi e metodiste. Il ruolo di estremo rilievo svolto dal sinodo corrisponde, come leggiamo sul sito ufficiale della Chiesa evangelica valdese, ad «una esigenza precisa: l'assistenza ai bisognosi non è un'attività che si svolge parallelamente alla vita ecclesiale, è piuttosto l'espressione della chiesa stessa»²⁵.

Questo principio è ripetuto più volte proprio negli atti del sinodo, in merito soprattutto alla questione dei migranti e dei profughi. Del resto, nell'atto n. 70/2015 il sinodo della Chiesa evangelica valdese afferma che «la questione migranti» rappresenta «uno dei temi centrali della propria vocazione»²⁶.

La politica di solidarietà e assistenza promossa dai valdesi a favore dei migranti si articola in maniera complessa, inseren-

²³ Si vedano in tal senso i riferimenti contenuti nel primo paragrafo di questo capitolo.

²⁴ Quanto stiamo affermando per la Chiesa evangelica valdese vale anche per le Chiese metodiste.

²⁵ Si veda il sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=5>.

²⁶ Si veda il sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=248#migranti>.

dosi in un contesto più ampio, quello della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia (FCEI). Evidenzieremo anzitutto il contenuto ideale di tale politica, ossia alcuni dei valori e dei principi fondamentali ai quali essa si informa, per poi esaminare successivamente alcune azioni mirate, attuate per fronteggiare la questione migranti.

Esistono varie fonti dalle quali possiamo attingere informazioni relative al primo dei due aspetti appena identificati: gli atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese, in particolare quelli degli anni recenti; alcune pubblicazioni, individuabili nel catalogo della casa editrice Claudiana²⁷, e il «Manifesto per l'Accoglienza», approvato dalla FCEI e apparso l'8 agosto 2018.

L'impegno a favore dei migranti, in una prospettiva di «accoglienza» e «inclusione», si richiama anzitutto ad una particolare lettura del Vangelo e della fede cristiana, che ne sottolinea il messaggio di dialogo, apertura, solidarietà e fratellanza fra gli uomini. Sulla base di queste premesse, il «Manifesto» del 2018 avanza specifiche richieste che rispecchiano a pieno la posizione dei valdesi sul tema migrazioni. Si rifiuta la distinzione tra «accoglienza degli immigrati e bisogni degli italiani», si sottolinea la necessità di «un linguaggio rispettoso della dignità dei migranti»; ci si appella alle «Chiese sorelle d'Europa perché accolgano quote di richiedenti asilo e spingano i loro governi a promuovere politiche di condivisione dei flussi migratori in un quadro di solidarietà e responsabilità condivise» e al contempo «ci si oppone alle politiche italiane ed europee di chiusura delle frontiere, di respingimento e di riduzione delle garanzie di protezione internazionale dei richiedenti asilo».²⁸

Il contenuto del «Manifesto» sintetizza, e al contempo ribadisce, temi e proposte che emergono con chiarezza da numerosi atti del sinodo della Chiesa valdese. Negli atti pubblicati dal 2008 ad oggi troviamo numerosi riferimenti a: «immigrazione», «migranti e profughi», «richiedenti asilo», «accoglienza»²⁹.

²⁷ Ci stiamo riferendo in particolare a Bitjoka [2014].

²⁸ Il testo del Manifesto è reperibile sul sito: www.diaconiavaldese.org/csd/documenti/documenti%20news/Manifesto-accoglienza_FCEI.pdf.

²⁹ Si rimanda al sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chie-savaldese.org>.

Una certa interpretazione della tradizione cristiana si intreccia così ad un progetto più ampio che finisce per acquisire inevitabilmente una valenza sociale tramite il principio della accoglienza e dell'inclusione e una valenza politica mediante l'invito rivolto agli altri paesi europei affinché si facciano anche loro carico della emergenza in atto, prendendo posizione contro i respingimenti. A questo disegno è da ricondurre la richiesta avanzata dalla comunità valdese di adottare una «legislazione in materia di immigrazione» che faciliti l'«inclusione sociale e l'accesso al lavoro dei e delle migranti»³⁰.

Negli ultimi anni, da quando si è palesata l'emergenza migranti, le comunità valdesi hanno cercato di tradurre questi ideali in una serie di opere a carattere sociale: in termini generali, i migranti, richiedenti asilo, e rifugiati sono aiutati e accolti sul territorio nazionale, secondo il principio della «micro-accoglienza diffusa». Svariate centinaia di migranti sono state così ricollocate in Piemonte, Lombardia, Toscana, Liguria, Veneto, Sicilia e Campania, in collaborazione con i comuni, con il Sistema di protezione richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR) e con i Centri di accoglienza straordinaria (CAS)³¹. Alla base di questa strategia – come leggiamo nella Carta della micro-accoglienza diffusa [Diaconia della Chiesa evangelica valdese 2018] – c'è la volontà di non trattare i migranti come «un problema da contenere/detenere», bensì come individui ai quali offrire concrete possibilità e strumenti di integrazione e inclusione a partire dalla loro redistribuzione in contesti urbani, con il preciso obiettivo di evitare la creazione di «ghetti» che finirebbero per esasperare la logica oppositiva e discriminatoria del «noi/loro»³².

Da qui, ad esempio, l'attenzione a realizzare la politica di accoglienza «in appartamenti di civile abitazione in contesti urbanizzati e dotati di infrastrutture», dove i migranti abbiano l'opportunità di acquisire un «rapporto diretto e autonomo con

³⁰ Si veda l'atto n. 45/2017 del sinodo, reperibile sul sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chiesavaldese.org>.

³¹ Si veda a proposito il sito della diaconia valdese: <https://www.diaconiavaldese.org/csd/pagine/migranti.php>.

³² Si veda a proposito la «Carta della micro-accoglienza diffusa» disponibile sul sito della diaconia valdese: <https://www.diaconiavaldese.org/csd/pagine/migranti.php>. Inoltre rimandiamo al sito della Chiesa evangelica valdese: <https://www.chiesavaldese.org>.

il territorio, con i vicini, negozianti». Inoltre la diaconia valdese ha promosso iniziative di facilitazione che hanno consentito ai beneficiari di accedere ai servizi sanitari e educativi. Nell'ottica di una «micro-accoglienza diffusa» sono stati inoltre attivati in varie città italiane i *community center* che offrono ai migranti un «supporto linguistico, culturale, legale e di orientamento lavorativo», oltre alla possibilità di seguire corsi di formazione e tirocini. Il 21 marzo del 2019 è stato inaugurato un nuovo *community center* a Bologna, che si aggiunge a quelli già funzionanti a Firenze, Torino, Catania, Arezzo, Milano e Napoli³³.

Oltre alla realizzazione di pratiche di accoglienza e inclusione a livello micro-territoriale, i valdesi hanno nel tempo dato vita ad una serie di progetti e iniziative a favore dei migranti dall'ampio respiro, ossia con uno sguardo rivolto alla dimensione internazionale e instaurando una collaborazione fattiva con la comunità laicale di ispirazione cristiano-cattolica di Sant'Egidio.

Ricordiamo ad esempio la partecipazione della diaconia valdese al progetto europeo *Fast Lane* che ha l'obiettivo di garantire un inserimento più efficace e veloce dei rifugiati nel mercato del lavoro. Inoltre, l'Unione delle Chiese valdesi e metodiste insieme alla Federazione delle Chiese evangeliche in Italia hanno promosso il progetto *Mediterranean Hope* e l'Osservatorio sulle migrazioni a Lampedusa; la Casa delle culture a Scicli e il progetto dei corridoi umanitari condiviso proprio con la comunità di Sant'Egidio.

Nel 2013, in seguito al naufragio e alla morte di numerosi migranti in prossimità delle coste di Lampedusa, è stato creato *Mediterranean Hope*, ossia un «programma di rifugiati e migranti» promosso dalla FCEI, al quale è collegato l'Osservatorio permanente sulle migrazioni e che si basa su di una collaborazione attiva con la comunità cattolica locale. In termini concreti, gli operatori offrono una prima assistenza a coloro che approdano nell'isola siciliana³⁴.

Nell'atto del sinodo n. 44 /2017, il successo di *Mediterranean Hope* viene considerato un esempio positivo in questo settore,

³³ Su questo tema si rimanda ancora una volta al sito della diaconia valdese: <https://www.diaconiavaldese.org/csd/pagine/migranti.php>.

³⁴ Si veda a proposito: <https://www.mediterraneanhope.com/osservatorio-sulle-migrazioni-lampedusa/>.

che deve spingere il mondo valdese a «rafforzare progetti di accoglienza già esistenti».³⁵ A partire dal 2015 *Mediterranean Hope* è entrato a far parte del Forum solidale di Lampedusa che unisce rappresentanti della società civile, organizzazioni ecclesiali e associazioni di volontariato impegnati nella accoglienza³⁶.

Parte integrante del progetto *Mediterranean Hope* è la Casa delle culture a Scicli (Ragusa), fondata nel 2014 e riconosciuta dalla città come «luogo sicuro», il cui obiettivo è assistere soggetti particolari quali «minori stranieri non accompagnati, donne sole, donne con bambini piccoli e nuclei familiari vulnerabili»³⁷.

Meritano attenzione anche i cosiddetti corridoi umanitari, che coinvolgono direttamente alte istituzioni dello stato italiano. Il 15 dicembre del 2015 è stato introdotto un «Protocollo tecnico» – siglato dal Ministero degli Affari esteri e della cooperazione e dalla comunità di Sant’Egidio, dalla Caritas, dalla Federazione delle Chiese evangeliche e dalla tavola valdese – che ha consentito la creazione di corridoi umanitari indirizzati, nello specifico, ad accogliere «rifugiati provenienti da Libano e Eritrea», gran parte dei quali appartengono alla categoria dei «soggetti particolarmente vulnerabili», ossia «donne sole con bambini, vittime del traffico di essere umani, anziani, persone con disabilità e patologie»³⁸. Questi ultimi arrivano «in modo legale e in condizioni di sicurezza personale»: a monte del procedimento c’è il coinvolgimento diretto da parte sia del Ministero degli Affari esteri, sia del Ministero degli Interni, il cui compito è vagliare con attenzione la lista dei possibili «beneficiari dei corridoi umanitari», avvalendosi delle informazioni che in tal senso giungono da associazioni private³⁹.

Successivamente ai controlli, il Ministero degli Esteri rilascia gli apposti visti d’ingresso. Una volta giunti in Italia i

³⁵ Si veda a proposito il sito della Chiesa evangelica valdese: <http://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=262>.

³⁶ Cfr. <https://www.mediterraneanhope.com/osservatorio-sulle-migrazioni-lampedusa/>.

³⁷ Si consulti: <https://www.mediterraneanhope.com/casa-delle-culture-scicli/>.

³⁸ Relativamente a coloro che provengono dal Libano si tratta, in gran parte, di rifugiati siriani.

³⁹ Su questo tema si veda, ad esempio, Fondazione ISMU [2017]. Fonti di informazioni preziose in tal senso sono anche i rapporti ISMU del 2018 e del 2019.

rifugiati si avvalgono della assistenza offerta dalle organizzazioni che hanno sottoscritto il protocollo sui corridoi umanitari, le quali garantiscono loro assistenza economica e un alloggio fino a quando non vengono ufficialmente espletate le procedure necessarie per ottenere la «protezione internazionale»⁴⁰.

Il sistema dei corridoi umanitari è finanziato dai ricavi dell'8x1000 alla tavola valdese e da donazioni effettuate a favore di organizzazioni private⁴¹. Negli atti del sinodo della Chiesa evangelica valdese sono frequenti i riferimenti a queste iniziative che, sulla base delle considerazioni fin qui svolte, dovrebbero essere intese come espressione sia di una politica solidaristica, sia di una concezione più generale, in base alla quale la garanzia e la difesa della libertà religiosa quale diritto umano sono ritenute strettamente collegate all'impegno sociale.

La vicenda delle comunità valdesi fin qui delineata, il suo sviluppo storico, le battaglie che esse hanno condotto e stanno conducendo contribuiscono a mettere al centro della nostra attenzione, in una prospettiva di concretezza e sul piano storico-politico, due questioni fondamentali nell'ottica dello studio qui condotto, ossia la tutela della libertà religiosa intesa come diritto umano, che deve essere riconosciuto a tutti, e l'impegno solidaristico. Per i valdesi non si tratta di difendere i diritti di una particolare minoranza bensì di tutte le minoranze poiché – come ha recentemente sottolineato il giurista Gustavo Zagrebelsky in una intervista rilasciata a Sabina Baral e pubblicata sul sito online della Chiesa valdese – «i diritti della coscienza o sono universali o sono privilegi»⁴².

⁴⁰ Si rimanda a proposito al sito del Ministero degli Affari esteri e della cooperazione internazionale: https://www.esteri.it/mae/it/politica_estera/temi_globali/diritti_umani/i-corridoi-umanitari.html. Dal febbraio del 2015, attraverso i corridoi umanitari, sono entrati in Italia circa 1000 rifugiati.

⁴¹ Si veda a proposito il sito del Ministero degli Affari esteri e della cooperazione internazionale: https://www.esteri.it/mae/it/politica_estera/temi_globali/diritti_umani/i-corridoi-umanitari.html. Il 12 gennaio 2017 è stato siglato un secondo protocollo tra Ministero degli Affari esteri e della cooperazione internazionale, il Ministero degli Interni e la comunità episcopale italiana [Fondazione ISMU 2017].

⁴² Intervista di Sabina Baral a G. Zagrebelsky *Diritti della coscienza: o sono universali o sono privilegi* reperibile online sul sito della Chiesa evangelica valdese all'indirizzo: https://www.chiesavaldese.org/aria_article_cat.php?ref=698.

STATI DI ORIGINE E LOTTA ALL'ISLAMOFOBIA:
IL CASO DELLA TURCHIA

1. *Introduzione*

Il 19 dicembre 2019, su iniziativa della Commissione Europea, esperti della società civile e del mondo accademico si sono riuniti a Bruxelles con l'obiettivo di discutere una definizione operativa del termine islamofobia¹. Sebbene i metodi utilizzati per classificare e raccogliere i dati risultino ancora eterogenei, le istituzioni europee sono concordi nel sottolineare che il numero di casi di odio, violenza, discriminazione nei confronti di musulmani è in aumento e che le donne sono maggiormente colpite da attacchi di tipo islamofobo².

Recentemente, l'islamofobia è stata definita come un'«ideologia» utilizzata da «gruppi politici di estrema destra, ma anche liberali di centro per celare gli effetti socioeconomici, politici e psicologici legati a problemi quali la povertà, l'esclusione sociale, la disoccupazione e l'ingiustizia sociale» [Kaya 2018, 32]. Una vasta letteratura mette in relazione l'islamofobia come ideologia e i processi di culturalizzazione ed etnicizzazione delle politiche migratorie e di cittadinanza [Taras 2012; Morgan e Poynting 2013; Allen 2010].

È a questa ideologia che si è contrapposta una contro-narrazione che vede stati di origine, associazioni e istituzioni

Questo capitolo è di Chiara Maritato

¹ https://ec.europa.eu/newsroom/just/item-detail.cfm?item_id=50085

² Nel 2018, uno studio del parlamento europeo «Equality and the Fight against Racism and Xenophobia» sottolinea come la percentuale dei musulmani che percepisce discriminazione a causa del suo credo o delle pratiche religiose è aumentata dal 12% nel 2010 al 25% nel 2016. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/615660/EPRS_STU\(2018\)615660_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/615660/EPRS_STU(2018)615660_EN.pdf)

delle diaspore impegnate nel diffondere e costruire un discorso definito come «contro egemonico». La Turchia è particolarmente attiva nel contrastare «l'industria dell'islamofobia» [Lean e Esposito 2012]. Nel 2018, il parlamento turco ha istituito una sottocommissione sull'islamofobia per monitorare i casi di discriminazione contro le comunità musulmane in Europa. Negli ultimi vent'anni, convegni istituzionali e seminari accademici sono stati organizzati da e per le associazioni della diaspora turca in Europa³. Le conferenze internazionali non solo hanno permesso la circolazione del tema, ma hanno anche ampliato e affinato i giudizi di valore che lo qualificano come problema sociale. L'islamofobia è definita come «nuovo antisemitismo», «ritorno del fascismo», «un crimine contro l'umanità» e una «violazione dei diritti umani».

Questo impegno vede coinvolti attori transnazionali come la Direzione per gli Affari religiosi (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, Diyanet). Il Diyanet, un'agenzia statale che si occupa della diffusione dell'islam sunnita hanafita in Turchia, è presente in Europa dagli anni Settanta. Dal 1984, le attività organizzate dal personale inviato all'estero, imam e predicatori, si sono ampliate includendo supporto morale, corsi di lingua, seminari sulla cultura ottomana ed eventi socioculturali. In quanto agenzia statale presente sia in Turchia sia all'estero, il Diyanet svolge un ruolo chiave nella circolazione e diffusione di «rimesse sociali» [Levitt 1998, 926] e «rimesse politiche» [Krawatzek e Müller-Funk 2019]: idee, pratiche, principi politici e identità dai paesi di origine a quelli di destinazione. Questo processo, come notano Krawatzek e Müller-Funk, non è neutro, ma al contrario permette di cogliere le relazioni di potere che sottendono la circolazione e l'efficacia degli strumenti di cui dispongono gli attori per portare avanti i propri interessi. In che modo l'islamofobia e la lotta all'islamofobia circolano tra paesi di origine e di destinazione? E quali sono le relazioni di potere da cui questa circolazione dipende?

Per rispondere a questi interrogativi, è necessario aggiungere un ulteriore elemento di analisi. Negli ultimi anni, conferenze internazionali, pubblicazioni e programmi tv sono

³ Con diaspora «turca» si definiscono qui le comunità con background migratorio aventi come paese di origine la Turchia. Quando il termine assume una connotazione etnica è specificato nel testo.

stati organizzati dal Diyanet per diffondere una narrazione contro l'islamofobia intesa come «progetto antisلمico», «ostilità dell'Occidente nei confronti dell'islam»⁴. L'utilizzo del termine «Occidente» (*bati*) ricorre in discorsi e pubblicazioni del Diyanet per indicare le comunità musulmane emigrate in Europa, USA, Canada e Australia. Questa visione dicotomica tra Occidente e Oriente, secolare e religioso richiama tuttavia i discorsi dell'islamofobia [Abbas 2012; Pratt 2015] e propone la Turchia come paese «salvatore» delle comunità musulmane in Occidente. Da qui l'interrogativo, che riprende il celebre articolo *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others* in cui Lila Abu-Lughod [2002] critica la percezione orientalista diffusa in Occidente secondo cui le donne musulmane hanno bisogno di essere salvate: le comunità musulmane in Europa hanno bisogno della Turchia (o di un altro paese del cosiddetto mondo musulmano) per essere salvate dall'islamofobia? Quali relazioni si costruiscono con una diaspora «che ha bisogno di aiuto»?

Questo capitolo muove da questi interrogativi per analizzare come la contro-narrazione sull'islamofobia sia diffusa tra la Turchia e le comunità turche all'estero e quali ripercussioni abbia questo attivismo sulle politiche per la diaspora e sulla politica estera turca. A tal fine, è necessario analizzare due aspetti tra loro collegati: da una parte la volontà dello stato turco di mantenere e rinsaldare un legame politico, economico e socioculturale con le comunità della diaspora. Dall'altra, la più recente strategia di Ankara è quella di ridefinire la sua posizione a livello internazionale e dunque la propria sfera d'influenza. La dottrina di Ahmet Davutoğlu della «profondità strategica» ha visto la Turchia rafforzare le relazioni con i paesi vicini ed esercitare la propria influenza nelle aree di crisi globali. È significativo tuttavia sottolineare come nel caso della Turchia, negli ultimi vent'anni vi sia stata una sovrapposizione operativa tra le politiche per la diaspora e le linee strategiche di politica estera. La lotta all'islamofobia si inserisce così in

⁴ Il presidente del Diyanet Ali Erbaş si è espresso così durante la conferenza sui servizi religiosi per le comunità che vivono all'estero tenutasi il 2-5 luglio 2019: www.cnnurk.com/turkiye/diyanet-isleri-baskani-yurt-disi-din-hizmetleri-konferansinda-konustu-islamofobi-insan-haklari-sorunudur.

questo quadro che include stati di origine, politiche per la diaspora e comunità musulmane in Europa.

Per ragionare di questi temi ci serviremo di una ricerca condotta nel 2018, presso l'«Unione Turco-Islamica per la Cooperazione Culturale e Sociale in Austria» (ATIB-Union) che gestisce sessantatré moschee in Austria⁵, e nel 2017 in Svezia dove la «Fondazione del Diyanet in Svezia» (IDV) gestisce otto moschee⁶. Chi scrive ha partecipato a quattordici incontri (otto in Svezia e sei in Austria) quali seminari, letture ed esegesi del Corano, preghiere e rottura del digiuno durante il mese di Ramadan. Le interviste semistruzzurate e le conversazioni con le predicatrici e il personale impiegato negli uffici hanno permesso di evidenziare come tema ricorrente quello riguardante episodi di discriminazione riconducibili all'islamofobia. Le riflessioni sviluppate nel presente capitolo sono state suffragate da documenti quali report e pubblicazioni ufficiali ad opera degli uffici del Diyanet in Europa e della Direzione generale Affari internazionali dell'ufficio centrale del Diyanet di Ankara. Sono stati inoltre consultati atti di convegni organizzati dal Diyanet sul tema dell'islamofobia dal 2017 al 2019 e l'archivio online del programma «L'industria dell'islamofobia» (18 puntate)⁷ andato in onda sulla tv ufficiale del Diyanet (TRT Diyanet) tra il 2018 e il 2019.

Il capitolo è diviso in due sezioni. La prima ripercorre le politiche messe in atto dalla Turchia nei confronti della diaspora in Europa evidenziando come, sin dagli anni Settanta, le associazioni religiose abbiano contribuito a rinsaldare i legami culturali, religiosi e politici con le comunità all'estero. Il recente aumento di servizi religiosi forniti dal Diyanet alle comunità della diaspora non sembra tuttavia indicare un percorso che vada oltre il «dialogo interreligioso» e sia preludio di una naturale co-partecipazione nella società di destinazione. In una seconda sezione, l'attenzione è rivolta alla lotta all'islamofobia che vede la Turchia tra i paesi più mobilitati attraverso istituzioni e programmi rivolti alle comunità della diaspora. Questo

⁵ In particolare, la ricerca è stata condotta a Vienna nelle moschee di due quartieri, Matzleinsdorf e Brigittenau.

⁶ La ricerca è stata condotta nello specifico nelle moschee di Stoccolma Handen, Rinkeby e Tensta.

⁷ *Islamofobi Endustrisi* («L'industria dell'islamofobia»), 18 puntate. www.diyamet.tv/islamofobi-endustrisi (archivio online).

avviene tramite istituzioni impegnate nel definire e diffondere una narrazione contro-egemonica che descrive l'islamofobia come anti-islamismo.

2. *La Turchia e l'islam turco in Europa*

L'interesse di Ankara per le comunità all'estero ha assunto particolare rilevanza a partire dagli anni Ottanta quando, anche attraverso ricongiungimenti familiari, i «lavoratori ospiti»⁸ impiegati in Europa diventarono «comunità» e minoranze «turche» nei paesi di destinazione [Mencutek e Baser 2018]. Nel 1981 venne garantita la doppia cittadinanza ai cittadini turchi in Europa, poi sostituita dalla «Carta Rosa» del 1995 che garantiva diritti anche a coloro che avevano rinunciato alla cittadinanza turca [Aksel 2014, 203-204]. Nel 1982, la Costituzione turca specificò all'articolo 62 che è compito dello stato assicurare l'unità familiare, l'educazione dei minori e i bisogni culturali e di sicurezza sociale dei cittadini turchi impiegati all'estero, di rafforzare i loro legami con lo stato di origine e di facilitare il loro ritorno. Negli stessi anni, con l'obiettivo di controllare gruppi religiosi e movimenti politici di opposizione attivi in Europa [Yurdakul e Yükleven 2009], la Turchia potenziò agenzie all'estero e la rete internazionale del Diyanet [Mencutek e Baser 2018, 88; Öztürk e Sözeri 2018; Bruce 2019; Maritato 2019]. La letteratura che ha esaminato la missione internazionale di Ankara e l'attenzione per le comunità della diaspora turca in Europa tra il 1980 e i primi anni 2000 ha sottolineato l'utilizzo di «pedagogie statali» [Şenay 2012, 1619-1621] volte a mantenere il legame con le comunità emigrate [Amiriaux 2002] e a definire una identità in senso etnico, religioso e nazionale [Çitak 2017].

È in questo contesto che si colloca la missione internazionale della Direzione per gli Affari religiosi (Diyanet), un'agenzia statale che, dagli anni Ottanta, ha agito da catena di trasmissione attraverso cui l'ideologia nazionalista conser-

⁸ La dicitura «lavoratori ospiti» dal tedesco *Gastarbeiter* si riferisce agli accordi che prevedevano l'invio di manodopera dalla Turchia in diversi stati europei tra cui Germania (1961), Svezia (1967), Austria (1964).

vatrice di stato è stata diffusa in Turchia e all'estero [Aydın 2014; Ünver 2013; Maritato 2019]. Uno degli emblemi del laicismo turco quale principio costituzionale che prevede un controllo dello stato sulla religione [Gözaydın 2008; Davison 2003] attraverso sermoni e seminari, il Diyanet ha permesso di diffondere l'ideologia islamo-nazionalista (la cosiddetta «sintesi turco-islamica») durante il periodo della guerra fredda [Birtek e Binnaz 2011] al fine di contrastare l'ascesa del comunismo. Negli anni Ottanta e Novanta, i movimenti islamisti trovarono terreno fertile in questa ridefinizione della dimensione religiosa nello spazio pubblico; associazioni islamiche e comunità religiose come la comunità di Fethullah Gülen e il movimento islamo-nazionalista *Milli Görüş* («Visione Nazionale»)⁹ iniziarono ad operare attivamente anche nella diaspora.

Dal 1971 la Direzione per gli Affari religiosi (Diyanet) invia regolarmente personale religioso in Europa. Imam e predicatori, in virtù del loro status di funzionari pubblici, oltre che esperti in materia di religione, hanno contribuito a diffondere tra le comunità emigrate non solo valori e principi religiosi ma anche lealtà e senso di appartenenza allo stato nazionale turco [Öztürk 2016]. A partire dagli anni Ottanta, l'ideologia nazionalista e conservatrice religiosa ha raggiunto le comunità all'estero segnando l'avvio di una nuova fase di politiche per la diaspora e la ridefinizione del Diyanet come attore diplomatico accreditato presso diversi stati europei [Allievi e Nielsen 2003; Akgönül 2005; Dere 2008; Öktem 2012; Sunier *et al.* 2011].

A partire dagli anni Ottanta, i ricongiungimenti familiari favorirono la ridefinizione della «diaspora» turca in Europa [Aksel 2014]. Si avviò una «strategia del mantenimento» [Amiroux 2002] volta a tenere saldi i legami tra la Turchia e le comunità emigrate [Öktem 2014; Aydın 2014]. Tra il 1984 e il 1985 furono istituite l'Unione turco-islamica per gli Affari religiosi (DITIB) in Germania e la Direzione generale per le Relazioni internazionali (*Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü*) per regolare l'invio all'estero di imam e predicatori.

Sebbene sia quindi opportuno ricordare che il Diyanet è una delle istituzioni più longeve che opera con la diaspora turca, negli

⁹ Fondato da Necmettin Erbakan, primo ministro islamista dal 1996 al 1997, è oggi presente in 12 stati europei. www.igmg.org/selbstdarstellung/.

ultimi vent'anni i servizi religiosi sono stati potenziati e ampiamente riorganizzati. Predicatori, imam e insegnanti del Corano sono oggi inviati per un periodo di massimo cinque anni, devono avere un'età inferiore a trentacinque anni, essere in possesso di una laurea in teologia ed essere stati impiegati in Turchia da almeno tre anni. È inoltre previsto un esame per testare la conoscenza linguistica e la cultura generale del paese di destinazione. I candidati per l'estero devono infatti sostenere un colloquio in cui sono verificate non solo le loro conoscenze in materia di religione, ma anche in merito alla storia, la lingua e la cultura del paese di destinazione [Yerkazan 2017, 168-169; Dere 2008, 293]. Dai primi anni Duemila, il numero degli operatori religiosi inviati all'estero è aumentato di numero ed è stato organizzato attraverso nuovi programmi come il programma internazionale di teologia, istituito nel 2006, e rivolto agli studenti di origine turca che intendono seguire un periodo di formazione in Turchia per diventare imam e predicatori nelle comunità della diaspora [Bruce 2019].

Imam e predicatori non solo conducono sessioni religiose, ma organizzano anche seminari su lingua e cultura turca. Dal 2004, inoltre, le donne sono state incluse nella quota del personale inviato all'estero e ciò ha contribuito ad un fiorire di progetti per le famiglie [Maritato 2018].

Come sottolinea Kerem Öktem, i governi dell'AKP hanno segnato un vero e proprio cambio di rotta nel rapporto tra Ankara e le comunità emigrate all'estero [Öktem 2014]. La fiorente letteratura che ha recentemente interrogato il legame politico, socioeconomico e culturale tra la Turchia e le comunità turche in Europa [Okuy 2015; Mencutek e Baser 2018; Ünver 2013; Aksel 2014; Öktem 2014; Ünver 2013] è concorde nel sottolineare come dal 2014, anno in cui i cittadini turchi possono votare anche dall'estero, la polarizzazione politica [Sevi *et al.* 2020] abbia accentuato l'attività di lobby svolta da associazioni della diaspora para e filogovernative [Yabancı 2019]. Le contestazioni contro i rappresentanti del governo in visita durante le recenti campagne elettorali si sono acuite in alcuni paesi europei, soprattutto all'indomani del tentato golpe del 2016¹⁰. Casi di imam e

¹⁰ Nel 2017 il governo olandese vietò per motivi di ordine pubblico comizi e raduni elettorali in vista del referendum costituzionale in Turchia: www.bbc.com/news/world-europe-39264536.

predicatori che informavano le autorità turche della presenza e delle attività di membri della comunità Gülen¹¹, fedele alleato dell'AKP fino al 2013, hanno sollevato interrogativi su come tali politiche siano rivolte alla porzione filogovernativa della diaspora da parte di istituzioni e associazioni che promuovano l'identità turca e musulmana [White 2013; Öztürk e Sözeri 2018]. Anche la missione internazionale del Diyanet nell'era dell'AKP è argomento di una vasta letteratura che esamina come tale istituzione controlli le moschee turche in Europa [Akgönül 2005; Sunier, Van der Linden e Van de Bovenkamp 2016; Allievi e Nielsen 2003] e come contribuisca alla definizione di un'identità nazionale in chiave religiosa ed etnica [Çitak 2017, 11]. Nel 2018, 1400 operatori di culto del Diyanet erano impiegati tra le comunità turche all'estero¹².

Alle attività in moschea si aggiungono visite nelle case private, in ospedali, carceri e attività di consulenza e ascolto per problemi personali e familiari. I diversi servizi religiosi forniti hanno l'obiettivo di diffondere la conoscenza dell'islam secondo l'interpretazione turca sunnita hanafita. Questo avviene in contrapposizione al dilagare di «superstizioni e false credenze» da parte di comunità religiose o gruppi più radicali che si discostano da un islam moderno e vero nella sua aderenza alla realtà delle scritture. Il Diyanet, non a caso, si è presentato in Europa come un interlocutore privilegiato, rappresentante di un islam «moderno» con cui intavolare il dialogo interreligioso.

3. *L'islamofobia come reazione passiva difensiva: «buoni musulmani» e il dialogo interreligioso*

La centralità dei paesi di origine nel mantenere i rapporti con le comunità di emigrati all'estero [Çitak 2017] è andata di pari passo con il tentativo di paesi europei (in primis la Francia)

¹¹ In Germania imam sono stati accusati di segnalare alle ambasciate turche le attività di movimenti che Ankara definisce terroristi come il movimento Gülen e il PKK. Si vedano: <https://www.dw.com/en/turkish-imam-spy-affair-in-germany-extends-across-europe/a-37590672> e <https://theconversation.com/does-turkey-use-spying-imams-to-assert-its-powers-abroad-75643>.

¹² Ministero degli Affari esteri turco «Cittadini turchi residenti all'estero»: www.mfa.gov.tr/yurtdisinda-yasayan-turkler_.tr.mfa.

di accentrare la gestione delle pratiche dell'islam e promuovere un islam «nazionale» dal volto europeo [Peter 2006]. In questo disegno figurano come interlocutori privilegiati organi consultivi chiamati a rappresentare le comunità musulmane. «Consigli», «Unioni», «Conferenze» e «Forum» nazionali dell'islam sono stati letti come un tentativo di «rendere chiesa» l'islam in Europa, istituzionalizzandolo e assimilandolo al modello con cui sono stati storicamente regolati i rapporti con le diverse Chiese¹³. A causa del clima di terrore dovuto al susseguirsi di attentati ad opera del cosiddetto stato islamico e dopo il successo elettorale di partiti nazionalisti xenofobi e di estrema destra, diversi stati europei hanno optato per un controllo delle attività svolte nelle moschee. Con la legge sull'islam del 2015 il governo austriaco è stato precursore di un «Islam con un carattere austriaco» che, come ha affermato l'allora ministro degli Esteri Sebastian Kurz, mostra che «è possibile essere allo stesso tempo un fiero austriaco e un devoto musulmano»¹⁴. La norma proibisce ogni finanziamento estero delle moschee, dei centri religiosi e del personale di culto su territorio austriaco e richiede la conoscenza del tedesco per imam e predicatori.

Gli stati hanno così assunto un ruolo chiave nelle politiche religiose nel contesto migratorio. Ciò ha interessato sia la gestione delle questioni riguardanti le minoranze musulmane, sia l'uso della religione come strumento di *policy* attraverso cui «nazionalizzare» le comunità musulmane [Çitak 2017, 2] secondo categorie che conciliano appartenenza religiosa e appartenenza nazionale: islam francese, islam europeo. Del resto, come afferma Stefano Allievi, il concetto stesso di diaspora implica una sovrapposizione non solo tra stato territoriale e comunità nazionale, ma anche tra territorio, cultura e identità [Allievi 2002, 11].

Come è stato possibile riscontrare nella nostra ricerca, la predicazione e le attività svolte dagli operatori di culto impiegati nelle moschee del Diyanet all'estero vanno oltre la diffusione della conoscenza dell'islam. Le moschee sono luoghi di culto,

¹³ Il termine che si ritrova in letteratura è «Churchification» dell'islam in Europa [Vinding 2018].

¹⁴ L'intervista a Kurz è disponibile qui: www.theguardian.com/world/2015/mar/08/austria-foreign-minister-islam-funding-law-restricting.

ma anche di ritrovo e centri culturali. Zuha, la predicatrice impiegata nella moschea di Handen, un sobborgo di Stoccolma, sottolinea come la comunità utilizzi la moschea come un «centro nazionale» (*milli merkezi*) dove si organizzano seminari su tematiche inerenti la religione ed eventi socioculturali¹⁵. In diverse interviste svolte nelle fondazioni del Diyanet in Austria e in Svezia, emerge come le attività in moschea permettano di rinsaldare i legami con la civiltà musulmana (*islam medeniyeti*) e tramandare conoscenze e le pratiche dell'islam alle nuove generazioni, quelle più esposte a modelli differenti e alla «secolarizzazione della civiltà occidentale (*bati medeniyeti*)». La visione dicotomica che contrappone l'islam alla secolarizzazione dell'Europa è un tema che ritorna sovente negli incontri organizzati dal personale del Diyanet in Austria e in Svezia.

Fatma, la predicatrice del Diyanet impiegata a Tensta, un altro quartiere ad alta concentrazione di immigrati alla periferia di Stoccolma, afferma che l'integrazione non deve diventare assimilazione. La conoscenza e la pratica dell'islam sono a suo avviso due aspetti cardine nella vita della comunità turca in Svezia¹⁶.

La partecipazione alle attività delle moschee è vista come un antidoto al rischio di essere assimilati ai valori europei, considerati diversi e distanti perché intrisi dalla secolarizzazione intesa come assenza di religione. Nel 2018, il Diyanet ha illustrato la sua strategia per combattere l'islamofobia in una conferenza rivolta al personale impiegato all'estero sottolineando come gli operatori di culto siano una risorsa importante per contrastare la radicalizzazione delle comunità. Secondo il Diyanet, l'islamofobia si combatte con la diffusione di una conoscenza corretta dell'islam e ai musulmani in Europa è richiesto di essere esemplari nella condotta, mostrando capacità di integrarsi senza tuttavia essere assimilati¹⁷.

La pratica religiosa permette così di delimitare quelli che Francesco Ragazzi definisce i «confini dell'appartenenza» alla

¹⁵ Stoccolma, moschea di Handen, 8 giugno 2017.

¹⁶ Stoccolma, moschea di Tensta, 10 giugno 2017.

¹⁷ VII conferenza del Diyanet su «I servizi religiosi all'estero nel mondo che cambia: possibilità, opportunità, minacce», Istanbul, 26 aprile 2018. <https://www.diyamet.gov.tr/ru-RU/организационная/деталь/11510/diyamet-isleri-baskani-prof-dr-ali-erbas-yurtdisinda-gorev-yapacak-din-gorevlilerine-hitap-etti>

comunità [2009, 389], anche se può diventare causa di discriminazione. In un'intervista andata in onda sul canale televisivo pubblico del Diyanet (TRT Diyanet) Halife Keskin, che nel 2016 era a capo della Direzione generale per le Relazioni internazionali del Diyanet, definisce l'islamofobia come una paura psicologica che sfocia in un comportamento ostile e di discriminazione verso i musulmani. A chiusura del suo ragionamento propone il seguente esempio: «Sentiamo sovente di casi di bambini di nome Mohammed che vogliono essere chiamati Igor per non essere discriminati. Questa situazione è molto triste»¹⁸.

La discriminazione alimentata dai simboli che permettono di definire l'appartenenza alla comunità musulmana è un motivo ricorrente nei discorsi e nei progetti del Diyanet per la diaspora.

In questa narrazione, il concetto dell'islam come «religione di pace», tollerante verso gli altri culti, si alterna a riferimenti alla storia della diffusione dell'islam in Europa, con gli esempi della penisola iberica e della Sicilia. Nel 2018, la prima puntata del programma televisivo *Islamofobi Endüstrisi* vedeva gli ospiti presenti concordi nell'affermare che al tempo del profeta cristiani ed ebrei vivevano insieme, senza nessun tipo di costrizione. Gli albori della storia dell'islam sono presentati non solo come un'età dell'oro, come un esempio di tolleranza, di convivenza pacifica e fratellanza a cui ispirarsi, ma anche come un modello positivo da contrapporre all'Occidente¹⁹.

Per far fronte all'islamofobia come pregiudizio verso l'islam è raccomandato il dialogo interreligioso, insieme alla mutua conoscenza e all'impegno delle comunità musulmane nel diffondere un'immagine positiva dell'islam. Tale distinzione, tuttavia, tra musulmani «buoni» e «cattivi» [Mamdani 2005] non approfondisce l'insieme di discriminazioni sistematiche che esulano l'appartenenza religiosa e si fondano su profonde diseguaglianze [Kazi 2018].

¹⁸ Halife Keskin, intervista nel programma TV «Analisi delle Notizie Religiose» (*Dini Haber Analiz*) in onda sul canale TRT Diyanet. www.diyamet.tv/dini-haber-analiz/video/dini-haber-analiz-08-04-2016

¹⁹ Questo discorso è condiviso da movimenti islamisti in Turchia e non solo che vedono come modello la Costituzione di Medina del 622 d.C., Costituzione del primo stato islamico multireligioso. *Islamofobi Endüstrisi* «L'industria dell'islamofobia», I puntata, 10 ottobre 2018. La puntata è disponibile online: www.diyamet.tv/islamofobi-endustrisi/video/islamofobi-endustrisi--1-bolum.

4. *L'islamofobia come ideologia anti-islam*

Oltre che all'islamofobia come mancata conoscenza dell'islam, le gerarchie del Diyanet invitano ad opporsi all'islamofobia come comportamento attivo, conseguenza di un'ideologia diffusa dai partiti di estrema destra che ricercano consenso tramite la propaganda antimusulmana. L'islamofobia è definita in questo secondo senso come un «progetto antislimico», che trae origine dalla discriminazione e dalla violazione dei diritti umani nei confronti delle minoranze musulmane in Occidente. Ospite del programma *Islamofobi Endüstrisi*, Kadir Canatan, sociologo dell'Università Sabahattin Zaim di Istanbul, distingue «l'islamofobia come fatto sociologico» dall'«anti-islamismo come ideologia politica contro l'islam». Secondo Canatan, l'anti-islamismo è un progetto politico nato e sviluppatosi in Occidente negli anni Ottanta, dopo la Rivoluzione in Iran: «nel periodo post-guerra fredda c'era un vuoto ideologico dovuto alla caduta del comunismo, così la NATO ha iniziato a combattere contro un nuovo nemico, l'islam»²⁰. Nello stesso programma televisivo, il teologo Celalettin Çelik dell'Università Erciyes descrive l'anti-islamismo in Europa come

il frutto di un piano orientalista che vuole distruggere la civiltà e la cultura musulmana (*islam medeniyet*). L'islamofobia è una paura, ma quello che c'è dietro è l'anti-islamismo. Dagli anni '90 questo avviene in modo sistematico, perché? C'è la paura dell'islam, ma anche una strategia. L'islam non è considerato come una religione, ma come un fatto identitario e politico perché si crede che abbia una strategia politica²¹.

Nel contrapporsi all'islamofobia come ideologia anti-islam, il Diyanet fa riferimento al contesto internazionale, post 1989 e post 2001 quando una vera e propria «industria del terrore» ha contribuito alla diffusione di un'immagine errata dell'islam.

È stata costruita e diffusa un'immagine dell'islam come religione di guerra. Ma l'islam è una religione di pace. Non è contro i cristiani, ma contro l'adulterio, la perversione. [...] Si pensa che la religione

²⁰ *Islamofobi Endüstrisi*, III puntata, 16 ottobre 2018. www.diyamet.tv/islamofobi-endustrisi/video/islamofobi-endustrisi--3-bolum

²¹ *Ibidem*.

sia terrore e che l'islam sia religione del terrore, e si parla sempre di islam politico. Tutto questo pone l'islam in crisi²².

Invitato nel programma televisivo *Islamofobi Endüstrisi* in onda sul canale pubblico TRT Diyanet l'allora presidente Dipartimento per i turchi all'estero del Diyanet, Mümin Şener, parla di un tentativo di allontanare le nuove generazioni dalle pratiche dell'islam in nome dell'assimilazione: «Le nostre giovani generazioni in Europa hanno problemi, più che in passato. Oggi fin dalla scuola c'è un problema di islamofobia. [...] Si cerca di allontanare le giovani generazioni dall'islam. In Europa i musulmani sono marginalizzati»²³.

Negli ultimi vent'anni, la Turchia ha attuato una sovrapposizione operativa tra le politiche per la diaspora e le linee strategiche di politica estera che ha interessato un numero ampio di attori. Imam e predicatori del Diyanet impiegati in Europa godono di uno status simile a quello del personale diplomatico [Öztürk e Sözeri 2018, 15]. Durante lo svolgimento delle attività all'estero, gli operatori di culto sono sotto la supervisione delle ambasciate e dei consolati della Turchia e, in particolare, degli addetti religiosi (*din ataşesi*) a cui spetta il coordinamento delle attività condotte nelle moschee di ciascun paese.

La «Presidenza per i Turchi all'estero e le comunità vicine» (*Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı*, YTB), un'agenzia del Ministero della Cultura e del turismo fondata nel 2010, testimonia il molteplice coinvolgimento della Turchia. In linea con la dottrina della «profondità strategica» teorizzata dall'ex ministro degli Esteri Ahmet Davutoğlu, tra il 2009 e il 2014 la politica estera turca è stata ridefinita e orientata in senso etnico religioso e pan-islamico [Murinson 2006]. In questo progetto hanno avuto parte attiva altre istituzioni come l'Agenzia per la cooperazione e la coordinazione turca (TIKA), attraverso cui sono state finanziate attività culturali e religiose soprattutto nei Balcani e nel Caucaso²⁴. In modo simile, una serie

²² *Ibidem*.

²³ *Islamofobi Endüstrisi*, XVI puntata. www.diyamet.tv/islamofobi-endustrisi/video/islamofobi-endustrisi--16-bolum

²⁴ Sul tema si veda questa recente analisi dal titolo: *Turkey's Dangerous New Exports: Pan-Islamist, Neo-Ottoman Visions and Regional Instability*, <https://>

di associazioni filogovernative si sono costituite con l'obiettivo di diffondere la lingua e la cultura turca, nonché a promuoverla in Europa. È il caso dell'«Unione dei Democratici Europei» che nel 2018 ha cambiato nome in «Unione dei Democratici Internazionali», la fondazione *Maarif* che dal 2016 è la sola entità autorizzata dal Ministero dell'Educazione turco a fornire istruzione attraverso una rete di scuole in quarantatré stati²⁵, e l'istituto Yunus Emre dedicato all'insegnamento e alla diffusione della lingua e della cultura turca.

Questo dinamismo nella politica estera turca è stato analizzato da diversi autori che hanno evidenziato le diverse strategie di *soft power* volte a ridefinire il ruolo della Turchia quale attore internazionale. Il fiorire di istituti pubblici ed enti paragonati è stato analizzato come esempio di diplomazia pubblica o di *soft power* [Çevik 2019; Benhaïm e Öktem 2015]. Si segnala l'agenzia filogovernativa turca «Fondazione per la ricerca politica, economica e sociale» (*Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*, SETA), fondata dal 2005 come ente di ricerca in campo sociale ed economico e che oggi ha sedi a Berlino, Bruxelles, Washington, Il Cairo e Ankara. Dal 2015, la SETA pubblica online rapporti annuali sull'islamofobia in Europa²⁶, diffusi tra la Turchia e la diaspora attraverso i canali pubblici di comunicazione²⁷ e il personale di culto inviato dal Diyanet all'estero.

L'intento è quello di raggiungere le istituzioni internazionali e di svolgere attività di lobby perché l'islamofobia venga riconosciuta in quanto discriminazione su base religiosa e venga stabilito un giorno all'anno per ricordare le vittime dell'islamofobia. Per analizzare i canali attraverso cui il tema dell'islamofobia circola è necessario evidenziare i forti legami tra *think tanks*, istituzioni politiche e religiose transnazionali. Fuori dalla Turchia, la SETA svolge attività di lobby presso le

www.mei.edu/publications/turkeys-dangerous-new-exports-pan-islamist-neo-ottoman-visions-and-regional.

²⁵ Si veda: <https://nj.maarifschool.org/index.php/page/42-maarif-in-the-world-16>.

²⁶ I report (a cura di Enes Bayraklı e Fared Hafez) sono disponibili online: www.setav.org/en/tag/islamophobia/.

²⁷ Il programma *İslamofobi Endüstrisi* è condotto da Enes Bayraklı, uno degli autori dei report sull'islamofobia pubblicati da SETA.

istituzioni europee a Bruxelles, in Germania, a Berlino, dove risiede il maggior numero dei cinque milioni di turchi oggi in Europa, a Washington, dove oltre che con la diaspora turca (e musulmana), la SETA è in collegamento con il mondo accademico americano: la *Bridge Initiative* della Georgetown University ha avviato un progetto di ricerca²⁸ sull'islamofobia. Al Cairo, infine, dove ha sede la massima autorità religiosa dell'islam sunnita, opera l'Università Al-Azhar. Se è evidente che il tema dell'islamofobia circola tra la Turchia e l'estero attraverso l'azione di molteplici attori, restano meno esplorate le relazioni di potere che sottendono questa circolazione e l'efficacia degli strumenti che i diversi attori hanno a disposizione per promuovere i propri interessi.

Due aspetti sono da considerarsi centrali: il primo è come l'impegno internazionale della Turchia nella lotta all'islamofobia avvenga a livello diplomatico e istituzionale, tralasciando ogni coinvolgimento delle comunità della diaspora in rivendicazioni politiche. Il secondo aspetto è che questo impegno internazionale è declinato attraverso la dicotomia Occidente *versus* mondo musulmano che pare alimentare anziché ridurre le tensioni di cui sono vittime le comunità musulmane, riproducendo narrazioni terzomondiste [Adar e Yenigün 2019].

Questa visione dicotomica tra Oriente e Occidente è radicata nell'ideologia conservatrice della destra turca dagli anni Cinquanta [Aytürk 2014; Bora 2018] ed è stata elaborata dall'AKP proponendo un'idea di modernità *nella* tradizione o di ritradizionalizzazione della modernità.

5. *Le comunità musulmane in Europa hanno bisogno della Turchia?*

Il ritorno alla tradizione islamica è in questo senso parte integrante di un discorso che dalla Turchia ha raggiunto le comunità turche all'estero. Questo è avvenuto attraverso una rapida diffusione di quello che Adar e Yenigün [2019] hanno definito come «una narrazione contro egemonica» di cui Ankara

²⁸ Tra lo staff figura Fared Hafez autore di report sull'islamofobia in Europa per SETA. <https://bridge.georgetown.edu/about-us/>

si è fatta paladina. La lotta all'islamofobia vede non solo la vittimizzazione delle comunità musulmane, ma anche l'accusa all'Occidente per il passato coloniale e il suo atteggiamento contro l'islam. Eloquente è in questo caso quanto è avvenuto in seguito all'attacco terroristico nella moschea di Christchurch in Nuova Zelanda il 15 marzo 2019, dove persero la vita 51 persone. Su iniziativa della Turchia, il 22 marzo si è tenuta ad Istanbul una riunione di emergenza dell'Organizzazione della cooperazione islamica (OIC). Nel suo discorso, il presidente Recep Tayyip Erdoğan dopo aver definito l'islamofobia «il nuovo antisemitismo» e un «crimine contro l'umanità», ha direttamente criticato gli stati europei colpevoli di non fare abbastanza per lottare contro l'islamofobia: «Se noi [stati musulmani] non alziamo la voce, gli stati occidentali non usciranno dalla loro *comfort zones*»²⁹.

La Turchia si pone quindi come sponsor umanitario dell'antimperialismo e difensore dei musulmani «oppressi» in Occidente. Questa visione appare tuttavia come paternalista e non interessata a promuovere richieste di maggiore partecipazione e inclusione politica e sociale da parte delle comunità musulmane in Europa. Inoltre, sebbene, stante a quanto affermato nei rapporti annuali sull'islamofobia, le donne siano tra le principali vittime di discriminazione e di attacchi violenti, spesso a causa del velo, la narrazione del Diyanet sul tema dell'islamofobia è prodotta e diffusa esclusivamente da uomini: teologi ed esperti.

Secondo Nazia Kazi, l'islamofobia è una discriminazione sistematica basata su relazioni di potere asimmetriche tra stati. Ponendo l'attenzione sul caso degli Stati Uniti, l'autrice nota come queste discriminazioni vadano oltre la religione ed includano la schedatura su base razziale, un differente accesso all'educazione e all'assistenza sociale e sanitaria [Kazi 2014]. Per le comunità musulmane il passaggio dalla discriminazione ai diritti appare così una concessione del paese che le ospita, fornita in cambio di un comprovato rispetto delle regole o frutto dell'intercessione di uno stato musulmano che si fa promotore delle loro istanze. Le comunità musulmane della diaspora restano così prigioniere della loro condizione di

²⁹ Il discorso è disponibile online: www.trtworld.com/turkey/erdogan-calls-for-fight-on-islamophobia-as-on-anti-semitism-25176.

vittime di discriminazione. Da qui il ruolo chiave dei paesi di origine che, rafforzando i legami con la diaspora, contribuiscono ad alimentare un'appartenenza esclusiva alla comunità e ad ostacolare quelle contaminazioni culturali e sociali alla base di un'integrazione intesa come piena partecipazione alla società.

Non a caso le comunicazioni del Diyanet in merito al problema dell'islamofobia si basano sul *frame* della religione, traslasciando ogni intersezionalità con altri fattori quali il genere, il background migratorio, il differente capitale sociale e culturale, la precarietà delle condizioni lavorative. Questa narrazione fa sì che l'islam assuma una posizione essenziale e «causale» [Stone 1989, 232] nella definizione della discriminazione subita dalle comunità turche all'estero. Il paradosso è che questo discorso muove nella stessa direzione dei partiti islamofobi secondo cui il background migratorio coincide con la religione musulmana, a prescindere dall'identità dei singoli [Kaya 2018, 35].

Inoltre, la definizione delle comunità turche all'estero come musulmane (sunnite) qualifica in modo esclusivo un'appartenenza e contrasta i tentativi di ibridazione con il contesto europeo che emergono all'interno di alcune comunità. Un esempio è l'insofferenza delle gerarchie del Diyanet nei confronti del cosiddetto «islam europeo» [Karim 2017; Ramadan 2013; Tibi 2008], moderno, culturale, aperto al pensiero secolare. Enes Bayraklı, direttore del Centro studi europei della SETA a Bruxelles, nonché conduttore del programma «Industria dell'islamofobia» sul canale pubblico TRT Diyanet, è chiaro nel condannare: «Chi parla di islam europeo è un *ciarlatano*! So che hanno organizzato una conferenza in Germania, hanno servito alcolici e carne di maiale!». Gli ospiti in studio, in particolare Mümin Şener, allora direttore del Dipartimento per i turchi all'estero del Diyanet, e Kadir Canatan, teologo dell'Università Sabahattin Zaim di Istanbul, sono concordi nell'affermare che si tratta di un tentativo dell'Europa di «manipolare l'islam». Kadir Canatan afferma in tal senso:

Noi non siamo d'accordo per due ragioni: la prima perché è l'Europa che vuole un «islam europeo»; secondo perché così facendo si pone l'integrazione e l'islam sempre più vicini, dicendo che solo l'islam europeo si adatta all'Europa. [...] Intervengono laici, teologi in

programmi tv, vogliono un profilo intellettuale per gli imam (come in Austria, dove adesso è obbligatorio conoscere il tedesco), ma questo è un modo per manipolare l'islam, assimilandolo³⁰.

L'attenzione è posta sui paesi di destinazione, tra tutti l'Austria, dove una recente legge impone misure restrittive agli operatori di culto inviati dall'estero. Tuttavia, se si tiene conto del tentato golpe del 2016 e della sospensione dei negoziati tra Turchia e Unione Europea nel 2018, il deterioramento delle relazioni con il Diyanet appare generale, come precisa Mümin Şener:

Vi è oggi una propaganda negativa nei confronti del Diyanet e della Turchia. In Europa oggi c'è una vera e propria «turcofobia»! [...] L'Europa cerca di ridurre le attività del Diyanet, vuole una riforma dell'islam come è stato per la riforma protestante, vuole che i turchi in Europa vivano seguendo un islam secolare³¹.

Gli effetti negativi di questa contrapposizione tra islam ed Europa sono stati recentemente posti all'attenzione delle istituzioni europee da parte di alcuni intellettuali musulmani residenti in Europa il cui pensiero più riformista è stato attaccato perché «contro l'islam» dal Diyanet e da altre agenzie statali operanti nella diaspora. Nel dicembre 2019, in una lettera indirizzata alla Commissione Europea hanno denunciato l'utilizzo di fondi europei per la pubblicazione di un report sull'islamofobia in Europa da parte dell'agenzia filogovernativa turca (SETA)³².

Il report elenca tra coloro che alimentano l'islamofobia e il razzismo contro i musulmani non solo partiti e movimenti di estrema destra, ma anche quelle voci critiche di attivisti di origine musulmana che si discostano dalle associazioni islamiche promuovendo interpretazioni meno conservatrici³³. Del resto, lo stesso anno, gli autori del report sull'islamofobia

³⁰ *Islamofobi Endüstrisi*, XVI puntata 2019, www.diyonet.tv/islamofobi-endustrisi/video/islamofobi-endustrisi--16-bolum.

³¹ *Ibidem*.

³² La lettera è stata ripubblicata dal quotidiano austriaco «Der Standard»: www.derstandard.at/story/2000112147114/eu-geld-fuer-islamophobie-reportdemokratiepolitisch-gefaehrlich.

³³ Si tratta in particolare di Necla Kelek e Seyran Ates, quest'ultima, femminista e attivista per i diritti umani, è fondatrice della moschea Ibn Rushd-Goethe di Berlino.

in Europa hanno pubblicato un libro sull'«islamofobia nelle società islamiche» [Bayraklı e Hafez 2018], affermando come il problema non sia esclusivo dell'Occidente, ma sia più vasto, e risieda nel secolarismo.

Da qui la critica che gli intellettuali musulmani più progressisti muovono nei confronti degli usi e degli abusi del termine islamofobia su cui si sta costruendo gran parte della narrazione riguardante la diaspora turca e le minoranze musulmane in Occidente. L'islamofobia è tuttavia condannata in quanto violenza e discriminazione o è il presupposto per una potenziale mobilitazione delle comunità musulmane ad opera di nazionalisti e islamisti contrari ai processi di secolarizzazione? La domanda è doppiamente cruciale. Da una parte invita a una lettura critica di come alcuni paesi di origine, la Turchia in primis, si autodefiniscano «salvatori» delle comunità musulmane in Occidente [Adar e Yenigün 2019]. Dall'altra, la vittimizzazione volta alla dicotomica e omogenea visione «noi» *versus* «loro», senza problematizzare l'intersezionalità che alimenta la sistemica discriminazione nei confronti dei musulmani, rischia di rinforzare quello che in letteratura è noto come processo di co-radicalizzazione o relazione simbiotica tra estrema destra islamofoba e gruppi islamisti [Kaya 2018; Pratt 2015; Abbas 2012]. La conduzione di ulteriori ricerche in questo senso è quanto mai auspicabile, affinché nel combattere le discriminazioni non si alimentino vecchie o nuove forme di dominazione.

6. *Alcune considerazioni conclusive*

Il capitolo ha analizzato come l'impegno della Turchia contro l'islamofobia abbia contribuito a ridefinire le politiche per la diaspora. A partire dagli anni Ottanta, la Turchia ha rielaborato le politiche rivolte alle comunità emigrate in Europa. Ciò è avvenuto attraverso agenzie e istituzioni che, oltre a mantenere vivi i legami politico-culturali, religiosi e linguistici con il paese di origine, dimostrano l'impegno di Ankara per governare la diaspora come *domestic abroad* [Varadarajan 2010]. La Direzione per gli Affari religiosi (Diyanet) è uno degli attori più impegnati nel mantenere i legami tra la Turchia e le comunità della diaspora.

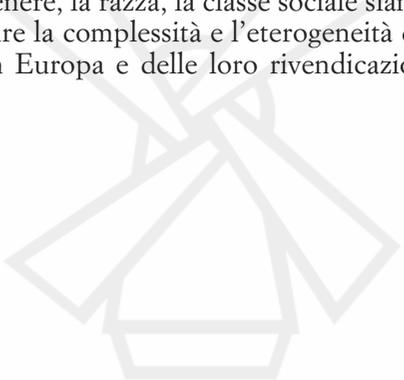
Il Diyanet è tuttavia anche un megafono attraverso cui ideologia e strategie di governo sono state diffuse dalla Turchia all'estero. Una fitta rete di moschee gestite dal Diyanet in Europa fa sì che con la circolazione di imam e predicatori al servizio della diaspora si diffondano idee e pratiche, unitamente a quei simboli che contribuiscono a rafforzare il senso di appartenenza tra i paesi di origine e le comunità che vivono fuori dai confini territoriali [Bruce 2019]. Negli ultimi vent'anni, alle politiche per la diaspora si è unita una strategia di Ankara per ridefinire la sua posizione a livello internazionale e dunque della propria sfera d'influenza all'interno del cosiddetto mondo musulmano.

Abbiamo analizzato come questa strategia si sia concretizzata nella lotta all'islamofobia al fine di produrre una contro-narrazione che considera i casi di odio, violenza e discriminazione nei confronti delle comunità musulmane come conseguenze di un progetto più ampio che a livello internazionale opera contro l'islam. In questi termini, l'islamofobia circola tra la Turchia e le comunità emigrate attraverso una serie di istituzioni: oltre al Diyanet, vi sono i *think tanks* filogovernativi e le associazioni della diaspora.

Seguendo questa narrazione, le comunità musulmane in Occidente sono invitate ad agire a livello della società civile favorendo il dialogo interreligioso. Per contrastare l'«industria» dell'islamofobia, la Turchia si è posta come paese guida nella denuncia di discriminazioni e violenze subite dalle comunità musulmane accusando l'Occidente di non impegnarsi a sufficienza affinché tali crimini vengano puniti. Questa narrazione, basata sulla contrapposizione con un'Europa che non accoglie, e che in nome della secolarizzazione vuole assimilare le comunità musulmane escludendo e discriminando, si iscrive in un deterioramento delle relazioni tra la Turchia e l'UE che si è intensificato dal 2016. L'opposizione dicotomica tra Oriente e Occidente, tra mondo musulmano ed Europa cristiana e secolarizzata, non lascia ovviamente spazio alle interpretazioni più riformiste dell'islam, tacciate come nemici interni, favorevoli alla secolarizzazione e all'assimilazione.

Tale dicotomia evoca inoltre una omogeneità del mondo musulmano che solleva due importanti criticità. Da una parte pone la Turchia come paladino delle comunità musulmane in Europa, eclissando le rivendicazioni che nascono e si sviluppano

all'interno delle comunità. Dal lato opposto questa dicotomia, che contrappone la civiltà musulmana a quella europea, non tiene conto di come l'islamofobia sia parte di una discriminazione sistemica [Kazi 2014] che interseca un insieme di fattori quali razza, classe sociale, genere. L'intersezionalità evita che il processo di co-radicalizzazione tra estrema destra islamofoba e gruppi islamisti si alimenti [Abbas 2012; Pratt 2015]. Allo stesso modo, le differenze all'interno delle minoranze musulmane permettono di considerare l'islam come *uno* dei fattori che concorrono alla discriminazione. Se non si tiene conto delle differenze all'interno dei gruppi, si alimentano le tensioni tra gruppi diversi [Crenshaw 1991, 1242]. L'intersezionalità nello studio dell'islamofobia richiede che altre dimensioni tra cui l'identità di genere, la razza, la classe sociale siano analizzate al fine di restituire la complessità e l'eterogeneità delle comunità musulmane in Europa e delle loro rivendicazioni di parità e di diritti.



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

CAPITOLO QUARTO

QUANDO IL DIVERSO DA TUTELARE È MUSULMANO: FRA RICHIESTE SECURITARIE E BISOGNI CULTURALI

La relazione con i diversi islam è da tempo parte della storia italiana. Così come le discussioni in merito, che si sviluppano fra timori e richieste di riconoscimento. I primi legati a istanze di sicurezza e alla perdita di principi considerati costitutivi dell'identità nazionale, i secondi basati sulla domanda di tutela dei fedeli di una religione minoritaria e caratterizzata da peculiari elementi culturali.

Un confronto dai toni sempre più accesi, pur in uno scenario di crescente consolidamento delle comunità musulmane nella società.

Per comprendere i termini di questo dibattito è necessario approfondire fattori diversi e interrelati fra loro: la costruzione di un immaginario collettivo sulla presenza islamica, le caratteristiche di un'appartenenza religiosa eterogenea e debitrice delle diverse provenienze dei fedeli, gli elementi costitutivi dell'infrastruttura religiosa. Gli estratti delle interviste che seguono, infatti, introducono a tale comprensione.

Anche noi abbiamo diritto di avere un luogo per pregare. Un posto dignitoso, non un garage. I nostri genitori, chi è arrivato anni fa, si accontentavano, noi no. Non vogliamo e non dobbiamo. Noi siamo cresciuti qui, molti sono italiani. Anche noi, come gli italiani, dobbiamo avere luoghi di preghiera adatti. Nessuno vuole il muezzin, se avete paura di questo. Nessuno vuole la grande moschea. Non ci interessa. Non vogliamo entrare in un posto nascosto, lontano, quasi perché non siamo all'altezza del quartiere dove viviamo. Sennò c'è paura, si capiscono quelli che «Chissà cosa dicono, cosa fanno in moschea». Invece sale di preghiera che si vedono bene, non nei cortili o in periferia, aiutano. Anche a fare progetti insieme. Come all'oratorio: ci sono bambini di tutte le religioni. Anche per noi questo è possibile (M., 24, italiano di origine tunisina).

Questo capitolo è di Roberta Ricucci

Pure per i musulmani c'è il discorso della sicurezza. Noi mamme non vogliamo che i nostri figli imparano l'arabo in moschea. Sappiamo che qui i musulmani ancora sono considerati come diversi. Troppo distanti. Noi vogliamo che si smetta di parlare di noi come problemi. Siamo stanchi di essere presi in mezzo tutte le volte che succede qualcosa. Anche lontano dall'Italia. Noi ormai siamo qui da tanti anni e con i figli che sono italiani vogliamo essere tranquilli. Noi vogliamo che si capisca bene cosa è il musulmano e cosa non lo è. La sicurezza non è solo una vostra richiesta. Anche i musulmani vogliono essere sicuri che i buoni sono protetti e i gruppi più estremisti allontanati. Solo così si è accettati. Nessuna famiglia vuole mettere in pericolo il futuro dei figli. Se non cambia qualcosa il loro futuro sarà in pericolo. Qualcuno ha parenti in Francia. Anche lì non è semplice vivere da immigrati. Anche se sono più abituati. Ma se sei immigrato, lo sei sempre. Quello che puoi fare è cercare di essere un immigrato che non crea problemi. Noi questo vogliamo. E se dobbiamo ascoltare l'imam in italiano o pregare in italiano lo facciamo. Ma basta dire che facciamo paura (F., 45 anni, Marocco).

Due possibili voci dal mondo dei musulmani in Italia. Due generazioni a confronto. Consapevolezza e determinazione sono parole chiave che si rilevano da questi stralci. Si riconosce di essere parte di un tema complesso. Un tassello di una relazione difficile, spinosa, capace di mettere a nudo le aporie di una costruzione dell'immaginario, che nel tempo è divenuta parte consolidata della narrazione sulla diversità figlia delle migrazioni.

Vi sono le diverse provenienze, i braccianti e le badanti, gli allievi stranieri e i giovani che abitano le piazze di molti comuni in attesa di conoscere il loro destino. Sono volti che le diverse ondate migratorie hanno modificato. È invece rimasta uguale a se stessa la percezione del musulmano. Sì, del musulmano, al maschile. Perché nella cristallizzazione dell'immaginario legato alle migrazioni, raramente fa capolino la donna, se non quando le cronache ne descrivono le vicende più problematiche.

1. *Chi ha paura di padri e madri di famiglia?*

L'Italia è un paese di immigrazione. Non si tratta di un'affermazione che possa provocare stupore: da oltre quarant'anni il paese è meta di flussi migratori, e si confronta con la pre-

senza di donne e uomini, adulti e minori, con cittadinanza non italiana.

Nel tempo l'attenzione verso i migranti è cresciuta, sia per i numeri, sia per le significative sfide che pongono alla società. Le città si confrontano con problemi che riguardano la gestione della convivenza civile all'interno dei quartieri, delle strutture socio-assistenziali, delle opportunità di assistenza e di welfare. L'incontro fra italiani, da generazioni, migranti e/o neo-italiani è spesso ricco di tensioni, soprattutto quando avviene in scenari territoriali dove la coesione sociale è difficile. Proprio in questi casi la convivenza ha evidenziato fratture sociali fra le generazioni, favorendo pericolosi fenomeni di chiusura, diffidenza e di esclusione delle fasce sociali più deboli.

D'altra parte, la progressiva stabilizzazione di cittadini stranieri e il sorgere di attività imprenditoriali connotate etnicamente e interetniche, rivolte a una clientela mista, cambiano la faccia dei quartieri. Anche questo insediamento non è esente da difficoltà. Ad esempio ci si confronta con mobilitazioni – sostenute e alimentate mediaticamente – dei vecchi residenti, che riscoprono un'identità e un'appartenenza locale, avanzando richieste di tutela e di sicurezza contro l'arrivo «dello straniero» e, per semplificazione, «del criminale» [Allievi 2018].

Particolare centralità assume poi la componente minorile: dalle politiche di accoglienza a quelle scolastiche, dalle attività nel tempo extrascolastico alle relazioni con genitori ritrovati dopo anni. Il ricongiungimento o la formazione della famiglia, ma ancora di più l'arrivo dei figli, impongono – di fatto – il contatto con gli enti socio-sanitari di base, il mondo della scuola, le istituzioni del pubblico e del privato sociale che intervengono nei diversi ambiti della socializzazione.

In generale, gli stranieri sono divenuti un elemento integrante del tessuto sociale ed economico italiano: lo scenario è quello di una stabilizzazione progressiva della componente straniera della popolazione, che in molti comuni ha superato il dato medio dell'8,7% degli iscritti agli archivi anagrafici in Italia [ISTAT 2020].

La presenza immigrata non è più dunque né una novità, né una temporanea eccezione. Gli stranieri sono diventati nel tempo parte della realtà lavorativa, di vicinato, di quartiere. Non più solo lavoratori e lavoratrici, ma genitori e figli, vicini di casa e

consumatori, e in qualche caso elettori, che esprimono identità linguistiche, culturali e religiose. Allo stesso tempo il dibattito sull'immigrazione, in Italia e in tutta l'Unione Europea, si è progressivamente inasprito, riportando al centro timori legati all'islam e alla presenza di musulmani nelle strade, nelle scuole, nei luoghi di lavoro, nell'associazionismo.

Stereotipi e pregiudizi accompagnano da sempre l'incontro con l'altro, con la diversità, con l'alterità. Se sono inevitabili e propri di ogni ambito migratorio, negli ultimi anni si è assistito nel contesto italiano a un aumento degli episodi di razzismo e discriminazione [Commissione Jo Cox 2017; IDOS-UNAR 2019]. Fra le vittime vi sono anche giovani e giovanissimi: l'ostilità nei confronti del colore della pelle, della storia migratoria, della religione professata, o che si suppone lo sia, non esclude nessuno, indipendentemente dall'anzianità di presenza o dall'esser stati scolarizzati in Italia. Sino al paradosso di non risparmiare neanche chi italiano lo è già diventato, e non può essere allontanato dal paese, ma ha tratti identitari che non sono né ben accolti, né parte di una memoria condivisa [Ricucci 2018b].

Il bisogno di informazione e formazione su immigrazione, diversità culturale, diritti connessi alla residenza, vocabolario della mobilità è chiarissimo, come evidenzia l'*Ignorance Index* di IPSOS MORI [Duffy e Stannard 2017], secondo il quale l'Italia risulta la nazione con il più alto tasso al mondo di ignoranza sull'immigrazione. A risolvere la situazione non contribuiscono molti soggetti del mondo della comunicazione. Gli stessi cittadini, che attraverso il megafono dei social network popolano la rete di notizie false, rafforzano stereotipi e alimentano paure. Fra questi timori continua a permanere quello nei confronti dell'islam e di chi – per convinzione o educazione – si riconosce nella religione di Maometto. Richieste securitarie riemergono ogni volta che un episodio internazionale di terrorismo mette in scena un copione dai contorni simili, richiamando fallimenti di modelli e politiche di integrazione.

Le difficoltà di oggi ricalcano elementi che numerose ricerche al di qua e al di là dell'Atlantico hanno evidenziato: i percorsi di inclusione possono essere assai eterogenei e nel passaggio da una generazione all'altra non sempre avviene un processo, tipico dell'assimilazione lineare, di progressivo abban-

dono e oblio della cultura di origine per assumere quella del paese di vita, simbolicamente racchiusa in una nuova identità linguistica, valoriale, religiosa.

2. *Oltre l'immaginario*

La relazione con la società di arrivo mette in campo forze diverse. Esse non possono essere ricondotte né alla sola cultura – secondo la prospettiva culturalista ci sarebbero alcune provenienze «più integrabili» di altre – né a persistenti e immutabili diseguaglianze, che confinano e destinano gli immigrati sempre e solo nelle posizioni più basse della scala sociale, in un'ottica strutturalista [Vertovec 2009]. Proprio le molteplici sfaccettature che si ritrovano nelle biografie di adulti e giovani, stranieri e cittadini europei musulmani, confermano la necessità di superare categorizzazioni e semplificazioni. Infatti, per molti italiani, la voce islam si traduce in marocchini, egiziani, bengalesi o senegalesi. Qualcuno aggiunge richiedenti asilo.

La difficoltà di confrontarsi con gli aspetti caratteristici del multiforme islam italiano è un termometro dei sentimenti di chiusura e timore nei confronti dell'immigrazione che attraversano il paese, soprattutto nei momenti in cui le istituzioni faticano a rispondere a importanti flussi migratori.

Tuttavia occorre tenere presente che in Italia vivono diverse generazioni di immigrati di fede islamica, che fra gli egiziani sono presenti numerosi cristiani copti, che nei gruppi sociali di origine straniera convivono anziani e bambini, uomini e donne con atteggiamenti religiosi assai eterogenei. Nell'immaginario collettivo non vi sono differenze: i musulmani, le donne con il velo, gli uomini in moschea, i giovani in bilico fra richieste di ortodossia e volontà di assimilarsi ai comportamenti secolarizzati dei coetanei [Premazzi e Ricucci 2016]. Tutti, sempre, immigrati o figli di immigrati. Il cittadino italiano musulmano raramente viene menzionato. E quando lo è, sicuramente è un ex immigrato: allora la polemica si sposa con un altro tema spinoso quando si tratta di stranieri, quello sulla cittadinanza.

L'immaginario comune, come si accennava, è rilevato da alcuni studi sull'islam in Italia [Ricucci 2017; Frisina 2007; Barbagli e Schmoll 2012]. Eppure uno sguardo attento è in grado

di cogliere le numerose sfaccettature dell'esperienza musulmana nelle diverse micro-società locali. Dando così conto di come «l'islam al plurale» [Allievi 2003] definisca realtà da leggersi attraverso provenienze, generazioni, anzianità migratoria. Si compone così un groviglio inestricabile di pratiche religiose, frequenze ai riti, autodefinizione rispetto alle credenze, ma anche richieste di visibilità o tentativi di assimilazione e di farsi passare «per italiani», senza alcun tratto identitario-religioso forte. Si tratta, in altre parole, di un mosaico di appartenenze religiose, in cui lo sguardo al passaporto o alla biografia migratoria familiare, all'età e al sesso, al quartiere di residenza o ai profili sui social network, non è sufficiente per indagare la relazione con la religione.

La percezione dell'islam come elemento della quotidianità italiana si è irrobustita negli anni. Di fatto però, come accade per altri fenomeni, la consapevolezza di essere di fronte a cambiamenti rilevanti richiede tempi lunghi. I media hanno scoperto questa relazione negli anni Novanta, ma la società la aveva già metabolizzata da tempo, quanto meno in alcune realtà e per alcuni dei suoi protagonisti. Innanzitutto, va citato il peculiare caso di Mazzara del Vallo, dove dinamiche lavorative prima, e familiari poi, si sono intrecciate con la silenziosa migrazione tunisina di pescatori. Poi gli arrivi di giovani, spesso rappresentanti della classe dirigente di paesi musulmani come il Senegal, l'Iran e l'Afghanistan: alcuni in Italia per formazione, altri per sfuggire a regimi autoritari o a guerre. Si trattava tuttavia di flussi migratori i cui protagonisti presentavano tratti peculiari. Giovani, poco numerosi, benestanti, spesso studenti: per nulla «socialmente visibili», quindi non sotto osservazione per l'appartenenza religiosa o il colore della pelle. Ben diversa comincerà a essere, negli anni Ottanta, l'accoglienza riservata a marocchini, egiziani e senegalesi, avanguardie di flussi migratori ben più robusti.

Emblematicamente riprese nella mostra «Facce da straniero», una rassegna di fotogiornalismo che risale all'ormai lontano 2010, le copertine di settimanali dell'epoca iniziavano a raccontare la storia di un'Italia che sarebbe diventata multiculturale e multireligiosa in quanto nuovo crocevia di migrazioni.

È tuttavia l'attentato alle Torri gemelle che deve essere considerato il vero punto di svolta nella percezione del mondo

musulmano. Dall'11 settembre 2001, infatti, e con gli episodi di violenza che si sono da allora succeduti negli anni, l'islam è diventato – ed è stato percepito come – un elemento importante per la vita quotidiana, anche degli italiani, dando il via a una serie di mobilitazioni. Le immagini di centinaia di uomini in preghiera davanti a luoghi simbolo di molte città italiane, o della recente protesta organizzata davanti al Colosseo da un'associazione di bengalesi per chiedere luoghi di culto adeguati, sono state lette da alcuni come una provocazione; da altri come l'ennesima dimostrazione di una realtà nazionale che inevitabilmente deve fare i conti anche con l'islam di origine immigrata e non solo con quello degli italiani convertiti [Ambrosini 2018].

L'importante presenza in Italia di residenti che professano una fede lontana dalla tradizione cristiana è per molti aspetti la più significativa novità portata dai flussi migratori provenienti da quei paesi dove l'islam è maggioritario. E nell'ansia di assimilazione che caratterizza i cittadini dei paesi di arrivo, il crescere dei figli dell'immigrazione musulmana può rappresentare il punto di svolta. Loro, i figli, le seconde generazioni, sapranno – complice l'istruzione ricevuta nelle patrie scuole – abbandonare i costumi, inclusi quelli religiosi, dei genitori per abbracciare quelli della società ospite. È davvero così?

3. *Il passaporto non fa l'appartenenza religiosa*

La fotografia del mondo musulmano in Italia vede una prevalenza di provenienze soprattutto dal Maghreb, ma anche da Albania, Senegal, Pakistan. Accanto e collegata a esse, si registra una pluralità di atteggiamenti verso la religione, la sua pratica e, in generale, il rapporto con la società e con lo stato nelle sue diverse articolazioni. Pluralità che deriva anche dalla compresenza di generazioni differenti e di biografie solo in parte definite in paesi musulmani.

Per capire meglio le caratteristiche e la dimensione dell'islam italiano dal punto di vista quantitativo, è necessario inserirlo nel più ampio contesto della presenza migratoria nel paese. I dati confermano la progressiva crescita e stabilizzazione della componente straniera della popolazione, come

TAB. 1. *Italia. Popolazione straniera residente: totale, minori e loro incidenza sul totale (2006-2018, dati al 1° gennaio)*

Popolazione straniera	2006	2012	2018
Totale (adulti + minori)	2.670.514	4.052.081	5.047.028
Minori	665.625	900.608	1.061.815
Incidenza % dei minori sul totale della popolazione straniera complessiva	22,6	22,2	20,2

Fonte: elaborazione su dati ISTAT anni vari

evidenzia il numero – ultimo disponibile – sui residenti al 1° gennaio 2019: circa 5.255.503, l'8,7% del totale [ISTAT 2020]. Si tratta di un aumento minore rispetto agli anni 1990-2008, quando questo fenomeno era assai sostenuto. La fonte anagrafica, la più completa, poiché tiene conto sia dei cittadini comunitari sia di quelli non comunitari, mostra il rilevante peso della fascia di età 0-18 anni (20,2% del totale della popolazione non italiana) e quello ridotto della popolazione over 65, che sull'insieme dei cittadini non italiani incide per il 3,9%.

Quanti di questi residenti possono essere considerati di fede e/o di cultura islamica?

Da un lato occorre guardare all'archivio dei permessi di soggiorno, strumento principale per osservare le motivazioni della presenza sul territorio italiano: sempre di più gli ingressi sono per motivi familiari o per richiesta asilo. Le principali provenienze sono definite da 5 paesi (per oltre il 65% dei soggiornanti): Marocco, Albania, Cina, Perù e Moldavia.

Va però ricordato che tale archivio rappresenta poco meno del 60% dell'universo della popolazione non italiana residente, poiché ne sono esclusi i cittadini comunitari. È un elemento di non poco conto, se si tiene presente l'importanza della comunità rumena in Italia, rilevante per tutte le regioni e molte aree locali. È questo uno degli esempi di come il dibattito politico sull'immigrazione, ma anche i commenti colti nei discorsi al mercato o sull'autobus, spesso concentrati sugli aspetti «emergenziali» del fenomeno o sull'islam, lascino in ombra fattori importanti, come la crescente europeizzazione della popolazione non italiana.

Le appartenenze religiose dei paesi di origine vengono considerate come una buona approssimazione di quelle condivise da chi emigra. Esse sono desunte per ogni paese dal confronto della letteratura specialistica sul tema, e in alcuni casi corrette tenendo conto di fattori di particolare rilevanza che incidono sui flussi migratori. Ad esempio alcuni gruppi sociali potrebbero voler lasciare in modo massiccio un paese in seguito a diffuse pratiche di intolleranza o discriminazione nei confronti degli appartenenti a una data fede.

Tramite questa metodologia si compone quindi un'immagine degli immigrati in Italia che replica quella delle diverse confessioni presenti nei luoghi in cui sono nati [Angelucci, Bombardieri e Tacchini 2014]. Di conseguenza, ciò che si rileva è il legame con un determinato scenario dato per immutabile, mentre non sono prese in considerazione le posizioni personali dei singoli, le caratteristiche e i cambiamenti della loro pratica religiosa nel corso del tempo, la più o meno marcata condivisione di valori o precetti morali al di fuori del contesto di maggioranza, la possibilità che le idee rispetto alla fede o all'appartenenza a un determinato gruppo cambino nel tempo e con il passare delle generazioni [Levitt, Barnett e Khalil 2010]¹.

Sul totale degli immigrati, le grandi religioni monoteistiche sono quelle con maggioranza numerica e percentuale. Il gruppo più consistente non è quello dei musulmani, la cui dimensione nella percezione comune è aumentata dalla forte esposizione mediatica. Sono invece i cristiani, circa 2.700.000 (53,8% del totale) i più numerosi: un insieme che tiene conto di diverse confessioni religiose, in particolare quella ortodossa. L'islam è al secondo posto, con una stima di 1.613.700 fedeli, il 32,2% dei cittadini non italiani². Anche in questo caso le tradizioni religiose sono differenti, legate normalmente alle nazioni di provenienza. La presenza principale si rifà alla dottrina sunnita.

Considerando le altre appartenenze religiose, quelle orientali registrano oltre 330.000 fedeli, in particolare gli induisti (il 44%

¹ I limiti della metodologia illustrata si possono annoverare tra le principali motivazioni per cui è necessario arricchire l'analisi quantitativa del fenomeno con un approccio qualitativo, basato sull'indagine sul campo e sull'ascolto di esperienze dei diretti interessati [Martínez-Ariño 2017].

² Per completezza va ricordato che nell'ambito delle «religioni del libro» gli ebrei non italiani residenti nel territorio nazionale sono stimati in circa 7.000.

di questo aggregato), buddhisti, sikh. Terzo insieme rilevante è quello delle religioni tradizionali (animisti) e sciamaniche, che fanno riferimento soprattutto al sub-continente africano, per circa 55.000 fedeli. Infine, la presenza di atei e agnostici è stimata, sempre sulla base delle statistiche delle appartenenze religiose nei paesi di origine, in circa 221.000 persone.

Questa descrizione, realizzata tenendo conto del criterio sommario della cittadinanza, non è però stabile nel tempo: il suo mutamento è naturalmente legato alle trasformazioni della presenza immigrata nel paese, come ad esempio l'incremento dei flussi di arrivi dall'Europa centro-orientale nel primo decennio del 2000. Altri tasselli si possono aggiungere. Ad esempio, bambini, ragazzi e adolescenti nati o cresciuti con cittadinanza straniera sono *tout court* assimilati in questa stima agli adulti di prima generazione. In tale caso, ciò avviene senza valutare la nazione di nascita o la situazione socioculturale in cui crescono, gli effetti della socializzazione familiare, le dinamiche intergenerazionali che caratterizzano il rapporto genitori-figli e l'influenza dei pari: aspetti generalmente presi in considerazione nel trattare il tema con i giovani italiani e che talora sono messi in ombra dall'appartenenza etnica in quelli di origine straniera.

Appaiono del tutto sottostimate la variabile età, le dinamiche psicologiche che riguardano i modelli di crescita, gli effetti della socializzazione dentro e fuori dalla famiglia, il ruolo dei pari e di altre figure educative importanti nelle biografie degli adolescenti. Al pari dei coetanei italiani, i figli dell'immigrazione sono poi esposti alle sollecitazioni della contemporaneità, del mondo di Facebook e Tik Tok, così come delle tendenze in campo di credenze e di fede [Seol e Lee 2012; Granata 2010]. Nulla di quanto elencato è considerato nella classificazione religiosa sulla base del passaporto, ad eccezione di alcune specifiche analisi sul mondo dei giovani musulmani.

Dal punto di vista geografico, la presenza islamica è importante soprattutto in Lombardia, regione che ospita oltre un quinto degli stranieri presenti nel territorio nazionale. I migranti che possono essere considerati «musulmani» sono quindi una realtà assai significativa, per quanto non maggioritaria. Come si è già accennato, alcuni aspetti contribuiscono però ad aumentarne la visibilità e la preoccupazione fra i cittadini italiani, alimentando una percezione del fenomeno

TAB. 2. *Stima dell'appartenenza religiosa degli immigrati residenti in Italia. Dati al 1° gennaio 2018*

	Italia	Italia %
Cristiani	2.698.900	53,8
Musulmani	1.613.700	32,2
Atei-agnostici	221.400	4,4
Induisti	146.700	2,9
Buddhisti	108.400	2,2
Altre rel. orientali	80.300	1,6
Religioni tradizionali	54.600	1,1
Ebrei	6.300	0,1
Altri	84.500	1,7
Totale per area	5.014.800	100

Fonte: elaborazione su dati ISTAT 2018

che è significativamente maggiore di quella che ci si potrebbe aspettare analizzando i dati reali.

Va detto che se, come si è visto, i musulmani emigrati in Italia fanno essenzialmente riferimento a paesi di tradizione sunnita, nel confronto dei numeri è probabilmente più corretto un paragone con le singole confessioni cristiane che con la loro somma. Anche in questo caso le sfumature sono tra loro assai diverse, collegate soprattutto alle differenti tradizioni locali dei paesi di origine, e del resto non è a oggi possibile ritrovare un riferimento unitario di rappresentanza a livello nazionale, dove si palesano le difficoltà e le competizioni interne alle diverse anime dell'islam italiano.

A livello locale, spesso in uno scenario prettamente urbano, l'appartenenza religiosa fornisce una forte visibilità: la diffusione territoriale degli immigrati musulmani è stata qui accompagnata da un aumento delle associazioni che ne fanno il principale riferimento culturale e identitario [Pasquali Cerioli 2018]. Questa crescita testimonia peraltro sia l'incremento numerico conosciuto da tale presenza in Italia, sia la sua complessità. È quindi alle città che occorre fare riferimento per analizzare il rapporto tra islam e società italiana, in particolare le specifiche domande di riconoscimento che i musulmani rivolgono alle

istituzioni pubbliche, a salvaguardia della loro cultura di appartenenza e delle loro pratiche di vita [Martínez-Ariño 2017].

Inoltre, occorre tenere conto che questo è uno dei campi in cui più fortemente si riscontrano differenze tra le prime e le seconde generazioni. Per entrambe la migrazione impone delle trasformazioni sia nella pratica sia nell'appartenenza, ossia nei modi di dirsi ed essere musulmani. Tuttavia, mentre l'esperienza dei padri è soprattutto legata a una dimensione sociale e di incontro, per le seconde generazioni cresce la volontà di rappresentanza e di interlocuzione più ampia con la società. Le istanze divengono allora più generali, legate al riconoscimento come attori e parte rilevante dello scenario socioculturale territoriale, confermando con forza la tesi che l'islam sia compatibile con la società italiana e anzi ne possa rappresentare un tratto positivo [Ricucci 2014].

La popolazione musulmana è fonte di paure, per le ipotizzate difficoltà di integrazione e per le tensioni sociali che si sviluppano nei quartieri dove la sua incidenza è significativa. La pratica di incontro del vissuto quotidiano supera tuttavia le previsioni – e a volte i timori – manifestati da molti studiosi e *policy makers*, con l'effetto di aprire la strada a insospettiti momenti di incontro, come pure a nuove e spesso poco studiate problematiche (ad esempio, conflitti inter-generazionali sulla trasmissione religiosa, bisogni di cura dei primi migranti, ormai anziani in emigrazione, gestione familiare e comunitaria di situazioni di disabilità). In questa esperienza, la religione e i sistemi valoriali che essa esprime rappresentano spesso il principale elemento sia d'incontro sia di scontro tra culture differenti; non solo tra italiani e immigrati, ma all'interno dei differenti gruppi che compongono il policentrismo tipico dell'immigrazione in Italia.

4. *Oltre l'abito dei fedeli: quanto conta l'infrastruttura della preghiera*

In Italia, come all'estero, i principali obiettivi dei musulmani di prima generazione sono stati i bisogni fondamentali dell'espressione del religioso in emigrazione, quali l'assegnazione di spazi da dedicare a luoghi di culto e una qualche forma di

riconoscimento formale e culturale [Ferrari 2008]. L'associazionismo musulmano di prima generazione ha quindi avanzato richieste essenziali per l'osservanza della pratica religiosa. Ad esempio, l'autorizzazione per l'apertura di macellerie o mattatoi halal, l'assegnazione di superfici edificabili per la costruzione di moschee e luoghi di culto, la previsione, nei piani regolatori, di aree dedicate alla sepoltura dei defunti di fede musulmana, la possibilità di consumare cibo conforme alla dieta islamica nelle mense pubbliche, l'assistenza religiosa da parte dei ministri di culto per ospedalizzati e detenuti e così via.

Volgendo lo sguardo a livello locale si coglie come una presenza musulmana non temporanea, ma stabilizzata e incardinata nell'orizzonte di vita italiano, esiga, anche dal punto di vista dell'infrastruttura religiosa, spazi propri o ripensati in un'ottica di pluralismo religioso: moschee, scuole, macellerie, cimiteri. Tali luoghi e ambienti richiedono di interagire con il livello locale, di negoziare con le istituzioni, ma anche con i comitati di quartiere, con l'associazionismo laico o etnico legato ad altre provenienze e religioni. Nell'arena pubblica locale non si discute di un'intesa nazionale con lo stato italiano, ma di come tradurre il diritto alla libertà religiosa e alle sue manifestazioni. Viene richiesto di garantire tale diritto a partire dal riconoscimento di luoghi di culto, poiché la loro assenza rende difficile vivere la propria religiosità e sentirsi comunità: su questo, entrambe le generazioni sono d'accordo [Frisina 2007].

La vita religiosa qua non c'è, non esiste. Se io sono religioso e voglio praticare, non posso. Le moschee di qui sono i posti più brutti del mondo [...] Questo è un motivo importante rispetto al fatto che voglio tornare in Egitto. Qui non riesco a pregare come vorrei: non ci sono strutture [...] Il rapporto con la religione qua è difficile perché sei in una società diversa. L'islam è una religione per tutto il mondo però se tu sei senza moschea, se soffri nella moschea perché hai caldo, c'è puzza, c'è gente che sta stretta in modo vergognoso, se chiudono le moschee ci sono difficoltà molto grandi a praticare la religione e sviluppare le tue idee religiose (M., 26 anni, Egitto, generazione 1.5).

La moschea rappresenta, in uno scenario di immigrazione maturo e per provenienze stabilmente presenti, una richiesta non più procrastinabile [Allievi 2010]. Ed è il livello istituzionale della città a essere investito di tale richiesta: una questione

spinosa in cui si intrecciano posizioni eterogenee e in cui il tema travalica i confini del religioso per diventare identitario, socioeconomico, politico. Si tratta di una richiesta generalizzata, ma l'approccio e il significato a essa attribuiti sono differenti e dividono genitori e figli, immigrati e nativi stranieri.

Per i più giovani la moschea, o più precisamente la sala di preghiera, la *musalla*, è soprattutto un riferimento religioso: un ambiente di devozione e come tale deve essere considerato, anche nella sua struttura e nel suo decoro. Per gli immigrati di prima generazione è anche un luogo in cui essi si riconoscono, recuperano la loro identità: come scrive Dassetto, le prime generazioni di musulmani in emigrazione cercano «di recuperare uno status in quanto membri della moschea e trovare la forza simbolica e motivazionale per trasferirlo in seno alla famiglia» [Dassetto 1997, 73]. È uno spazio, in altre parole, in cui l'identità viene riconosciuta e rispettata, anche dal punto di vista religioso, in opposizione a quanto accade nella società al di fuori degli edifici della preghiera, dove i cittadini, neoarrivati o lungo-residenti, sono messi in discussione proprio in quanto musulmani [Soper e Fetzer 2018].

Dietro il luogo di culto, tuttavia, si scorgono anzitutto i nodi della relazione fra islam e realtà locale, fra immigrati e cittadinanza. Il dibattito sulla costruzione di una moschea assume così un significato simbolico di contrapposizione tra chi è contro o a favore alla stessa presenza musulmana e alle trasformazioni che essa comporta, anche per quanto riguarda lo spazio urbano. Infatti, l'impronta dell'islam nelle città della migrazione è data non solo dai suoi protagonisti e dagli edifici in cui pregano, ma anche da molti altri fattori, ad esempio dalla presenza di esercizi commerciali che rimandano ai precetti religiosi e la cui diffusione e soprattutto concentrazione spesso spaventano la cittadinanza e sono fonte di prese di posizione della rappresentanza politica.

Come accade nel percorso di inserimento di ogni collettività in un nuovo contesto di vita, anche lo sviluppo di prodotti e attività che possono ricondursi al «mondo halal» attraversa fasi successive. La prima è quella dell'avvio di piccoli esercizi commerciali, dedicati a soddisfare le esigenze di una clientela esclusivamente etnica, o religiosamente omogenea: sono le macellerie o i bazar entro cui si trovano prodotti alimentari,

e non solo, adatti a un pubblico musulmano e, quindi, dotati di una certificazione del rispetto ai precetti del Corano e della tradizione a essi legata [Al Bawaba 2015; Al Islami Foods 2014].

Con il proseguire del ciclo migratorio, lo stabilizzarsi delle famiglie, l'arrivo o la nascita dei figli, i bisogni e le necessità aumentano. Si diversificano così le attività commerciali, sia nella tipologia e nel settore merceologico di riferimento sia nella clientela. Si pensi alle librerie che offrono testi legati all'islam ma anche opere di letteratura e saggistica e libri scolastici per l'apprendimento dell'arabo; oppure alle agenzie di viaggio, che accanto all'organizzazione del pellegrinaggio alla Mecca offrono pacchetti turistici per chi non ha bisogni religiosi da soddisfare. Infine, con l'irrobustirsi delle catene migratorie e la permanenza sempre più lunga in Italia, occorre attrezzarsi anche per servizi di assistenza agli anziani e per le onoranze funebri.

Si amplia quindi il ventaglio dell'offerta commerciale e in generale nel settore terziario. In questo scenario rientrano poi le già accennate attività di quello che può essere considerato un corollario dell'infrastruttura religiosa, che accompagna la formazione di comunità di fedeli all'estero. Ancor di più nel caso dell'islam, dove sono gli stessi luoghi di preghiera (ancor prima del loro indotto) a dover essere «trovati, attrezzati, quando non costruiti»³.

Tali considerazioni portano con sé la possibilità di osservare un ulteriore aspetto della trasformazione sociale portata dall'islam, in questo caso e dal punto di vista prettamente economico come opportunità di mercato. Il collegamento fra attività di impresa e prescrizioni religiose è senz'altro esistente anche nello scenario italiano, seppure in maniera profondamente differenziata tra comparti economici e situazioni territoriali [Arens *et al.* 2014; Audretsch, Bönte e Tamvada 2007]. Così, se è più immediato il riferimento ai prodotti alimentari, soprattutto per quanto riguarda il commercio di prossimità in area urbana, in altri campi si guarda più che altro in termini potenziali ai consumatori attenti alla liceità dei prodotti dal punto

³ È questa una differenza significativa con le altre collettività straniere cristiano-cattoliche le quali – sia pure non senza difficoltà – possono beneficiare di luoghi di culto (le chiese) messi a disposizione dalle diocesi. Per un approfondimento su questo punto si veda Ricucci [2017].

di vista dell'islam. Molte sono del resto le filiere produttive e gli operatori economici interessati a conquistare l'attenzione dei consumatori musulmani, sulla base dei prodotti e servizi⁴, come si è cercato di sintetizzare nella tabella 3.

Come si può notare, molto ha a che fare con la prospettiva halal, in settori economici assai diversi fra loro. Un mercato in espansione, che varia dall'agroalimentare al benessere, dalla cura del corpo a quella della casa, interessando i comparti del turismo, della cura della persona (ossia del *wellness*), della comunicazione, della produzione di beni di consumo e durevoli.

5. *Essere italiani e musulmani: davvero identità inconciliabili?*

Quali sono le questioni considerate cruciali nello studio del processo di integrazione delle prime e seconde generazioni? Di solito si fa riferimento al modo in cui le identità culturali dei migranti cambiano durante il tempo e sotto l'influenza della situazione sociale, così come alle caratteristiche della relazione fra di esse. Per i figli degli stranieri ricongiunti ai loro genitori, emigrati prima di loro, questo processo è più complesso. Si sovrappone difatti al più ampio compito di formare la propria identità, che comincia in un paese culturalmente omogeneo e continua poi nella società ospite, dove spesso si è parte di una minoranza tollerata, se non indesiderata.

Adolescenti e giovani possono scegliere tra diverse opzioni, che si collocano su un continuum che va dall'assimilazione al multiculturalismo, dall'apatia o marginalità all'exasperazione di una identità etnica. C'è infine anche chi – una quota minoritaria – fa della stessa confusione identitaria un tratto distintivo [Marcia 1994]. In tal caso si acquisiscono all'interno della famiglia modelli adattivi di comportamento, caratteristiche personali, valori e risposte sociali previsti nelle tradizioni culturali di appartenenza. Per questo anche i tratti della religiosità, dell'appartenenza religiosa e del modo di esprimere la propria

⁴ Ad esempio per quanto riguarda la presenza di alcool in diversi prodotti (non solo alimentari, ma anche di cosmesi), oppure di sostanze di origine animale considerate non permesse in alcuni processi produttivi, mentre in merito al settore terziario si pone l'accento sul tema della cosiddetta finanza islamica [Kelig 2013; Fitriati 2013; Ricucci e Moiso 2017].

TAB. 3. Esempi di comparti economici e categorie *halal*

Servizi di pubblica utilità <i>halal</i>	Bestiame <i>halal</i>	Chimica <i>halal</i>	Trasporti <i>halal</i>
Acqua ed energia	Trasporti animali Macelli Test su animali	Farmaci, sostanze chimiche e polimeri Detersivi e detersigenti Ingegneria genetica e biotecnologie	Logistica Impatto ambientale Container <i>halal</i> Servizi di pulizia Corrieri e servizi postali
Alimentazione <i>halal</i>	Abbigliamento <i>halal</i>	Casa e igiene <i>halal</i>	Prescrizioni <i>halal</i>
Colture e agricoltura Bevande non alcoliche Carni bovine e pollame Prodotti alimentari Alimenti geneticamente modificati Sostituti alimentari Integratori	Cosmetici Capi di abbigliamento Tessuti sintetici e animali Articoli in pelle	Detersivi e detersigenti Giardinaggio e orticoltura Animali domestici Tessuti sintetici e animali Articoli in pelle	Farmaceutica e articoli sanitari: farmaci protesi servizi medici Turismo medico Turismo religioso
Servizi <i>halal</i>	Halal esperienziale	Mezzi di comunicazione <i>halal</i>	
Certificazioni Gestione risorse umane Organizzazione aziendale Servizi contabili e fiscali Consulenze legali Servizi finanziari Istituti di credito e società immobiliari Prestiti, carte di credito e mutui Assicurazioni Investimenti e obbligazioni Transazioni online Istituzioni pubbliche e organizzazioni no-profit Istruzione e formazione	Ristoranti Eventi, ospitalità e hotel Intrattenimento Giochi e tempo libero Arti creative Viaggi, trasporti e turismo mezzi di trasporto vacanze turismo medico turismo religioso Costruzione e proprietà di spazi <i>halal</i> Locazione di spazi <i>halal</i> Comunità virtuali e online	Media e pubblicazioni Pubblicità, gestione dei marchi e pubbliche relazioni Web 2.0, social media, <i>citizen journalism</i> e contenuti generati dagli utenti Servizi matrimoniali e siti web	

Fonte: elaborazione da Tripp [2006]

fede richiedono di essere situati e contestualizzati nel tempo e nello spazio. Ovvero, contano gli scenari locali, le politiche pubbliche, le esperienze di inserimento e di integrazione che in essi si sviluppano.

Non tutte le realtà sono uguali. Qualcuno ha avuto problemi a scuola, altri invece non si sono mai sentiti considerati diversi o discriminati per la religione. Non si può generalizzare. Qui si sente parlare di musulmani, stranieri, cingalesi, rumeni. Ma è come se dicessimo che tutti gli italiani sono uguali. Lo sappiamo che non è così. Per gli immigrati è lo stesso. Per i musulmani. Non mi arrabbio più, da bambino sì e chiedevo a mia madre perché non faceva niente quando qualcuno faceva commenti sul velo, sull'islam in Italia. Ora capisco, quanto sia stata dura per loro. Noi figli vogliamo dirlo forte e chiaro chi siamo. E che non siamo tutti uguali, tutti terroristi o tutti sempre a pregare. Ci vorrebbero dei giornalisti musulmani e figli di immigrati per spiegare più chiaramente chi siamo, cosa vogliamo e di cosa abbiamo paura (M., membro associazione musulmana).

Da tempo le scelte identitarie sono molto più articolate, con percorsi di riflessione e adattamento di valori e norme al contesto italiano/europeo. Anche dal punto di vista religioso. Ci si aspetterebbe un atteggiamento più secolarizzato, una presa di distanza dalla religione che, in un ambiente ancora poco avvezzo a interagire con l'islam, continua a stigmatizzare coloro che esplicitamente o implicitamente vi si riferiscono. In realtà, le posizioni di fronte alla religione appaiono molteplici.

C'è gente che viene qui e cambia la sua religione, la sua vita... ci sono egiziani che vengono qui e vivono dell'Italia solo le cose «brutte», altri vedono solo le cose belle, altri non pensano che ai soldi (M., 42 anni, Egitto).

Io non ero praticante neanche in Marocco, prima di venire qua; in compenso ho notato che c'è gente che, una volta qua, diventa più praticante. Perché dicono che bisogna proteggere la famiglia, che bisogna proteggere le tradizioni in Occidente... Lo fanno anche per i loro figli, perché sanno che quando uno vive qua si abitua in un modo diverso e magari prende una strada un po'... mentre se diventa molto religioso è più facile che mantenga la sua strada. La religione serve per giustificare, per dare delle regole chiare: non fare questo, fai quest'altro (M., 48 anni, Marocco).

Coloro che sono legati ad associazioni religiose sono consapevoli della distanza che separa la loro generazione da quella dei genitori nel vivere e interpretare la fede, così come nella relazione con l'Italia e i paesi d'origine. Il confronto intergenerazionale sugli aspetti del religioso mette in luce una profonda capacità riflessiva dei giovani, in particolare quelli con livelli di istruzione più elevata, nel cogliere le sfide che hanno di fronte come figli dell'immigrazione. Come pure nel percepire le differenze rispetto all'educazione e alla socializzazione dei genitori, avvenuta in ambienti permeati dalla religione e in cui le appartenenze culturali, religiose e nazionali si fondevano per diventare allo stesso tempo un *unicum* indistinto all'interno della comunità locale e un tratto distintivo rispetto all'interazione con l'esterno.

Mi ricordo quando c'è stato l'attentato a Parigi. Era novembre se non sbaglio. Dopo qualche giorno con un'amica dovevamo andare a Bruxelles per partecipare a un evento dedicato ai giovani stranieri. Eravamo intimorite e ci siamo chieste se toglierci il velo per il viaggio. Già normalmente sei guardata in modo speciale, tutte le volte fermata per ogni tipo di controllo, immagina subito dopo un attentato fatto da musulmani. Ci siamo dette che non dovevamo cedere, noi in fondo siamo musulmane ma anche italiane. Il nostro passaporto è parte della nostra identità, come la religione. Abbiamo scelto di essere al 100% italiane, come di essere al 100% musulmane, cosa dovremmo abbandonare? [...] fino a quando non saremo accettate come italiane e musulmane? (F., rappresentante associazione giovanile).

I nostri genitori hanno vissuto qui in Italia una vita di compromessi. Tutti i giorni. Non si può pregare ad alta voce altrimenti i vicini chissà cosa pensano. Non si può ascoltare Al-Jazeera perché rischiamo di essere considerati terroristi. Non si può andare a pregare vestiti come vorremmo, ma dobbiamo cambiarci quando arriviamo in moschea. A scuola, mi raccomando, siate rispettosi. Noi siamo sempre ospiti e non possiamo commentare o chiedere qualcosa per noi.

Ma allora non è casa nostra, qui dove siamo, chiedevo? Solo in parte, mi rispondeva mia madre: quando avremo la cittadinanza potremmo finalmente andare in giro come vogliamo. Quel giorno, appunto, era stato il giorno del ritiro della mia cittadinanza. Avevo deciso di festeggiare con le amiche. Finalmente non sarei più stata la diversa, quella con il permesso di soggiorno. A questo pensavo, non tanto al velo, che indossavo ogni tanto, più come oggetto fashion che come simbolo religioso. Non fraintendermi, lo so cosa vuol dire, ma

noi ragazze qui a Milano spesso lo usiamo più come un accessorio. C'è chi usa la collana abbinata ai sandali, noi il chador abbinato alla borsa. Su Youtube ci sono molti video [tutorial, *ndr*] che puoi guardare.

I: Quindi per te non è un simbolo religioso?

Sì, ma non come intendete voi.

I: Voi, chi? Chi metti insieme in quel «voi»?

Voi italiani. Voi che pensate che l'islam siano le quattro cose che vi fanno vedere in televisione. Da quando sono piccola, dalle elementari fino all'università ho sempre dovuto passar sopra agli ignoranti, alle bugie che sentivo sulla religione musulmana. Anche da parte di insegnanti (F., 27 anni, Egitto in Ricucci [2017, 44]).

La religione è ormai – anche fra i musulmani – il riferimento all'ambiente familiare, a un humus culturale in cui si è cresciuti, con un rapporto di qualche intensità sino all'adolescenza e poi con una presa di distanza. In questi casi l'essere musulmano è un (piccolo) tassello del mosaico identitario.

Mio padre è molto religioso. Io sono stato molto praticante dagli 8 ai 18 anni. Facevo sempre le cinque preghiere al giorno, il Ramadan, e tutto il resto, perché mio padre mi aveva trasmesso la sua fede. Poi a un certo punto, quando ho iniziato a pensarla un po' a modo mio... che ne so, andare a ballare o bere alcool diventavano incompatibili tra il credo e quello che mettevo in pratica. Quindi non ho più pregato, in compenso il Ramadan lo continuo a fare. Ovviamente questa cosa è dispiaciuta a mio padre, però è una scelta mia. È inutile andare a pregare solo per fare un piacere a tuo padre. Le cinque preghiere al giorno non le faccio più e non vado in moschea di venerdì, anche perché andando a scuola o lavorando quello non lo riesci a fare, a meno che tu non abbia il venerdì libero. Anche le mie sorelle hanno seguito lo stesso percorso: una mia sorella ha smesso molto prima di me, una ha ripreso dopo anni di interruzione, le altre due credono ma non pregano. Il Ramadan però lo facciamo tutti. Insomma, ci sono delle minime differenze ma più o meno abbiamo scelto tutti la stessa strada. Mio padre invece continua ad andare in moschea, durante il Ramadan va tutti i giorni; nel resto dell'anno, siccome lavora, la sera prega in casa. Comunque è rimasto molto praticante (M., 24 anni, Marocco).

Le parole sopra riportate sono emblematiche non solo di come adulti e giovani vivano il rapporto con la religione, ma anche di come questo rapporto sia trasversale alle provenienze. La differenza di approccio che accompagna due generazioni di

immigrati musulmani è la stessa che si coglie in molte famiglie italiane [Garelli 2011]: gli esiti della socializzazione religiosa sulle giovani generazioni possono talora portare ad una continuità nella tradizione di comportamenti e pratiche dei genitori, altre volte invece danno vita a processi di presa di distanza, a percorsi autonomi di relazione con il sacro.

I miei genitori hanno provato a insegnarmi la loro cultura e la loro religione, ma io ho capito subito che non era cosa. Comunque sia, sono legato ad alcune cose e voglio che mi restino per tutta la vita, perché è qualcosa che mi lega a loro e che mi identifica. Anche se non sono credente, mi ci identifico e mi piace (M., 18 anni, Egitto).

Per i ragazzi è facile non seguire gli insegnamenti dei genitori. C'è chi è venuto qui e ha dimenticato l'islam, soprattutto chi ha sposato un'italiana. Magari i due genitori lavorano e i figli escono e vanno in giro con gli amici, allora non parlano nemmeno l'arabo. Per fortuna adesso ci sono le antenne per vedere la televisione di tutto il mondo. Prima non c'erano. Adesso questo permette ai ragazzi di sapere di più, dell'arabo e della religione. Ai nostri tempi dipendeva tutto da noi, ma non bastava. Adesso è più facile, anche perché ci sono più ragazzi musulmani. Noi abbiamo educato i figli come noi, ma loro hanno i loro modi. Loro hanno più amici italiani che egiziani. Quando mi chiedono di fare qualcosa io li lascio, perché loro conoscono la loro religione e sanno cosa possono fare e cosa no (M., 53 anni, Egitto).

L'intervistato pone l'accento su un aspetto importante nel rapporto fra giovani e religione, ossia «la forza della numerosità». L'aumento della visibilità delle famiglie musulmane, del numero degli studenti che a scuola si dichiarano musulmani, delle ragazze che indossano il velo e del protagonismo associativo legato alla religione può diventare un terreno favorevole all'emersione di identità religiose latenti, cui il timore dello stigma o della discriminazione impediva di emergere. A tal fine sembrano, invece, giocare un ruolo di minor peso le moschee, o, meglio, le sale di preghiera presenti in città, le quali continuano a essere un punto di riferimento per i vecchi pionieri e per i migranti dell'ultima ora, offrendo un riferimento non solo religioso, ma anche (e soprattutto) identitario, tipico delle organizzazioni religiose in immigrazione, come si approfondirà nel paragrafo successivo.

6. *Luoghi per credere, luoghi per appartenere*

I figli e le figlie dell'immigrazione appaiono ben consapevoli della differenza esistente rispetto ai propri genitori in relazione al contesto religioso e culturale in cui gli uni e gli altri sono cresciuti. Come si nota in alcune ricerche [Levitt, Barnett e Khalil 2010], le giovani generazioni

immaginano il paese dell'infanzia dei loro genitori come più semplice e più «morale»: un mondo in cui è difficile separare la religione dalla cultura, in cui atti culturali diventano atti religiosi, dove il sacro è profondamente immerso nei diversi aspetti della vita quotidiana. La religione in quel contesto si trova ovunque intorno alla persona: nelle strade, nei cibi, nei corpi [Premazzi e Scali 2014, 113].

La religione è parte integrante della quotidianità, non è altro, riservato a un tempo – le feste o il venerdì – e a uno spazio preciso, quello della moschea. Per certi versi, i genitori – agli occhi dei figli – hanno avuto in patria una vita religiosa più semplice di quanto essi non sperimentino in Italia, dove tutto conferma dell'eccezionalità dell'islam. Per alcuni giovani, soprattutto chi prosegue negli studi universitari, il livello di riflessione sull'identità, sulla tutela del diritto alla differenza religiosa talora si sposa con l'impegno nell'associazionismo. Non necessariamente religioso. Molte facoltà sono ormai multiculturali, sia per i programmi di attrazione degli studenti internazionali, sia per l'arrivo dei figli dell'immigrazione. In questi spazi crescono le opportunità di confronto (e di scontro) sull'Italia plurale. Sono del resto ambienti in cui i giovani si mettono a nudo nel confrontarsi su idee politiche, visioni del mondo, attitudini verso aperture multiculturali o meno.

Sono musulmana, credo, ma provo sempre a dare un po' alla gente l'idea di cos'è l'islam, perché veramente non ce l'hanno tanto chiara (F., 19 anni, Egitto).

Diciamo che il fatto di essere in Italia c'entra, perché se fossi rimasta in Marocco non avrei potuto fare questo confronto e non mi sarei trovata in una situazione tale da portarmi a ripensare a queste cose. Avere la possibilità di vedere le cose da due prospettive diverse è molto interessante e ti aiuta a pensare molto di più. Ti interroghi

sulle differenze che ci sono, sulle ragioni dell'ostilità o della diffidenza della gente (F., 28 anni, Marocco).

Il rischio è che l'associazione si traduca in un ghetto. Chiede alla società italiana spazi di partecipazione e di riconoscimento, ma esclude anime e visioni diverse al proprio interno. Se le associazioni possono configurarsi come un ponte tra la cultura islamica e l'Occidente, tra i padri e i figli della nuova presenza islamica in Italia, esse potrebbero però trasformarsi in realtà che aderiscono incondizionatamente al pensiero tradizionale o che cercano di riproporre modi di vita e pratiche propri dei contesti di origine. È un pericolo concreto, soprattutto in relazione a come si strutturerà l'egemonia religiosa e culturale nel confronto tra le generazioni nei prossimi anni.

Io ho iniziato ad allontanarmi da questi gruppi quando sembrava che se tu non facevi parte del gruppo non eri musulmano. Io ho fatto parte del gruppo e molti ragazzi mi conoscono. Voglio dimostrare che posso essere tranquillamente musulmano senza far parte di nessun gruppo, cosa che loro non riescono a capire. Io posso staccarmi ed essere musulmano... ci sono state molte discussioni e sono tutti contrari alla mia idea (M., 20 anni, Egitto).

Un'altra questione problematica con cui si sta confrontando l'islam italiano, in particolare nelle sue realtà associative giovanili, riguarda i processi di selezione della leadership, che in alcuni casi i padri giudicano inadeguati, sia per quanto concerne le possibili derive nepotiste, sia in merito alla formazione teologica e culturale della dirigenza, troppo spesso orientata ai paesi di origine.

Il desiderio di alcune seconde generazioni di porsi come leader proponendo un islam diverso da quello dei padri non è certo privo di ostacoli, poiché è molto difficile per i giovani accreditarsi come rappresentanti della comunità, minacciando di oscurare figure che hanno da tempo ruoli di responsabilità al suo interno.

La gente non crede che un gruppo di giovani possa rappresentarli: è orientata verso la persona di fiducia che ha 60 anni, non il giovane che ne ha 30 o 25 [...]. Ho avuto anche un problema con un imam perché non sto mai zitto. Gli ho detto che se credeva che lui, che è

stato per tutta la vita in Egitto ed è venuto qui 30 anni fa e non sa ancora parlare italiano perché è sempre stato con egiziani, se credeva di rappresentare la religione meglio di me per gli italiani, si stava sbagliando. Quando vedono un ragazzo al liceo o all'università che è normale, come loro, ed è musulmano, loro capiscono che è di qua. Il fatto di essere musulmano non deve essere associato a una cosa brutta o all'essere straniero. Invece lui rappresentando la religione fa venire automaticamente l'associazione tra musulmano e uno che si fa i cavoli propri, è asociale, è 30 anni che è qua e non sa ancora parlare l'italiano (M., 20 anni, Egitto).

La sfida, ancora tutta da giocare, riguarderà proprio la capacità dell'associazionismo islamico di sviluppare processi trasparenti di formazione delle leadership nei paesi di immigrazione, in grado di garantire indipendenza e l'inclusione della pluralità.

Un altro rischio, evidenziato da Phalet, Güngör e Fleischmann [2011], rispetto all'appartenenza associativa, è che si crei il fenomeno di «appartenere senza credere». Gans [1994] ha coniato in proposito il termine «religiosità simbolica», per indicare identità religiose di seconda generazione vagamente collegate a credenze e pratiche. Può capitare allora che giovani musulmani nati in Italia avvertano una comune identità musulmana, condivisa e praticata nelle diverse attività associative, ma che non per forza a ciò corrisponda l'osservanza di precetti e regole religiose (come le preghiere quotidiane).

La «religiosità simbolica» implica una separazione tra l'identificazione soggettiva di giovani musulmani di seconda generazione e le pratiche islamiche [Phalet, Güngör e Fleischmann 2011]. L'identità religiosa di gruppo, infatti, è particolarmente attraente perché può essere una fonte positiva di identificazione sociale, soprattutto di fronte alle discriminazioni [Ysseldyk, Matheson e Anisman 2010].

7. Oltre l'intesa. Riconoscersi come cittadini, poi come fedeli

L'islam a oggi non può contare su alcun tipo di intesa con lo stato italiano. La causa principale di tale situazione risiede nella mancanza di una leadership unitaria e riconosciuta tra le diverse organizzazioni e i diversi orientamenti nell'islam. Questa

difficoltà è inoltre aggravata dall'eterogeneità dei gruppi nazionali di immigrati musulmani sul territorio italiano. La diversità etnica, nazionale e dottrinale dei gruppi si riflette nell'organizzazione pratica sul territorio e ha fatto sì che nessun gruppo/associazione sia riuscito nel corso degli anni a rappresentare la comunità musulmana in Italia. Questo discorso, ovviamente, si presta a una lettura speculare in relazione a come lo stato italiano si è posto negli anni nei confronti delle confessioni religiose diverse da quella cattolica, e porta a identificare come un'urgenza quella dell'elaborazione di una legge sulla libertà religiosa che sia in grado di rispondere alla complessità di una società sempre più plurale.

Al di là di questo aspetto, soffermandosi invece sul versante dell'islam, come si è visto questioni come l'autorità e la rappresentanza hanno strettamente a che vedere con le dinamiche intergenerazionali future. Torna quindi la domanda cruciale su come le prime generazioni considereranno l'islam dei figli: se confinato in associazioni giovanili di «eternamente giovani», se cooptato per influenzarne gli orientamenti o se riconosciuto come una «terza via» in grado di esprimere autorità e rappresentanza, viste le competenze relative al contesto italiano e a quello di origine. Si tratta di una sfida aperta e tutta da giocare.

Secondo Della Porta e Bosi [2010], in Italia esistono più di 660 sale di preghiera. Oltre a essere luoghi in cui si pratica l'islam sono anche spazi dove alcune esigenze di base degli immigrati musulmani vengono soddisfatte e si può sviluppare la socializzazione all'interno della comunità religiosa: ad esempio attività per i bambini, studio del Corano e lezioni di arabo o di italiano. Si configurano anche come luoghi dove i musulmani discutono sul contributo che possono apportare ai propri paesi di origine.

Come si è argomentato nelle pagine precedenti, a livello locale i principali obiettivi dei musulmani di prima generazione hanno riguardato bisogni primari quali l'assegnazione di spazi e una qualche forma di riconoscimento culturale [Allievi 2009]. Il principale interlocutore delle istituzioni è stato in tal senso l'associazionismo religioso, che ha rappresentato un referente importante, sia per i membri delle comunità sia nei confronti delle articolazioni dello stato. Tuttavia, queste organizzazioni esprimono solo una piccola parte della comunità musulmana,

dato che la maggioranza non frequenta le moschee e non partecipa ad attività religiose associative.

Inoltre, molte delle associazioni dei migranti dei paesi islamici di prima generazione, come ricordato, tendono a crearsi su base nazionale. Da un lato, ciò è comprensibile, poiché le persone sono unificate da linguaggio e cultura comuni. D'altra parte, quando i gruppi nazionali sono relativamente piccoli e le sfide che devono affrontare sono molto simili, la segmentazione ostacola la creazione di una voce forte e unitaria [Zinn 2008].

Nel confronto con i rappresentanti delle comunità religiose le problematiche dell'ambiente e del contesto sociale in cui si pratica la propria religione tornano come elemento unificante.

È che qui preghiamo solo una volta a settimana in moschea, mentre giù preghi sempre in moschea. Sei più coinvolto nella vita religiosa. Lì tutta la società è religiosa (M., 21 anni, Egitto).

Poi c'è anche la questione dell'ambiente, che è proprio diverso, non c'è il richiamo [alla preghiera da parte del muezzin, ndr] e magari sei l'unico a pregare. In Marocco, quando c'è il richiamo e tutti vanno in moschea, te lo senti proprio, mentre qua, durante la giornata, io magari non me lo ricordo neppure, perché non ti accorgi del tempo della preghiera. E se sei per strada o al lavoro, come fai a pregare? (F., 32 anni, Marocco).

La vita musulmana autentica, infatti, esige una vasta «infrastruttura» [Grillo 2007]: per la preghiera vera e propria, per il rispetto delle regole alimentari, per la centralità della lingua araba nella pratica religiosa e nelle relazioni con i familiari e i parenti e così via.

Simili aspetti sono strettamente collegati alla complessità vissuta all'interno dei gruppi religiosi musulmani, ma anche alle difficoltà del confronto con la società di accoglienza. Ciò richiederebbe da parte delle autorità italiane un investimento in conoscenza e in capacità di affrontare le trasformazioni dell'ambiente urbano legate all'islam. In mancanza di questo impegno, le difficoltà pratiche e le distanze tra i bisogni espressi dai musulmani e quanto la società italiana è disposta a concedere, anche sul piano simbolico, potranno divenire occasioni non solo di mancata integrazione ma di vero e proprio scontro sociale.

CAPITOLO QUINTO

DISCUTERE DI PLURALISMO RELIGIOSO NELL'EUROPA LAICA. IL TERMOMETRO DEL MEDITERRANEO

La complessità religiosa aumenta in un'Europa che fatica a mantenere le politiche di riconoscimento e tutela dei diritti, così come di inclusione sociale e welfare che l'hanno caratterizzata nella seconda metà del secolo scorso [Ferrari 2008].

La presenza di comunità musulmane, sikh, pentecostali, ma anche ortodosse, è divenuta più visibile come conseguenza dei flussi migratori verso il vecchio continente. Come i capitoli precedenti hanno dimostrato, il pluralismo delle fedi è un tema storico sulla scena europea. La rinnovata mixité sociale, che è esito di processi di mobilità, ha rimesso al centro del dibattito un tema che, appunto, per molti era confinato nei libri di storia o alimentava il dibattito filosofico. La migrazione, in ogni momento storico e con i suoi protagonisti, costringe così società e istituzioni a confrontarsi con attori diversi e inedite modalità di gestione dei fenomeni sociali.

Spesso questa trasformazione è fonte di preoccupazioni e ansie per le comunità autoctone, fino a suscitare reazioni allarmistiche [Klausen 2005]. Di fronte ad esse le autorità locali hanno tentato di mettere in campo delle risposte, anche per quanto riguarda gli affari religiosi, finora per la verità assai eterogenee. Di fatto a oggi non esiste un modello europeo per affrontare la diversità religiosa; le esperienze dei paesi che da più tempo si confrontano con un alto numero di residenti stranieri sono infatti piuttosto diversificate.

In valori assoluti, le collettività più numerose degli oltre 35 milioni di cittadini stranieri regolarmente presenti sul suolo dell'Unione Europea risiedono in Germania, Regno Unito, Italia, Spagna e Francia: cinque nazioni che insieme compongono il

Questo capitolo è di Roberta Ricucci

76,5% degli stranieri residenti a inizio 2015. Si tratta di una popolazione più giovane di quella nazionale (35 anni versus i 43 anni dell'età mediana dei cittadini UE), con effetti importanti sia sui vari mercati del lavoro sia a livello demografico, ossia come tassello necessario, ma non sufficiente, per contrastare l'invecchiamento della popolazione europea. A questi si aggiungono i cittadini europei di origine straniera: quasi 900mila nel 2014 [Eurostat 2016]. Si tratta di un indicatore dell'anzianità migratoria, che è requisito necessario per accedere alla cittadinanza, e che dimostra la trasformazione in senso strutturale del continente come crocevia della mobilità internazionale. Tuttavia, come abbiamo già anticipato approfondendo il caso italiano, esso non è da solo sufficiente per desumere livelli di integrazione o di stabilizzazione: numerose ricerche infatti evidenziano come i cittadini stranieri naturalizzati vivano spesso in condizioni di marginalità sociale, segregazione territoriale ed economica, sperimentando episodi di discriminazione legati alla provenienza e all'appartenenza religiosa [Abbas 2005; Sunier 2014].

Come si argomenterà, la diversità religiosa nei paesi dell'Unione Europea trova un punto focale nella presenza dell'eterogenea comunità musulmana protagonista del capitolo precedente. Essa è destinata a crescere nei prossimi decenni: non solo per effetto dei flussi migratori dai paesi islamici, ma anche per la progressiva stabilizzazione delle famiglie che già oggi compongono un importante elemento strutturale della società. La presenza musulmana nei paesi UE era complessivamente stimata nel 2016 in oltre 25 milioni di residenti [Pew Research Center 2017]¹.

La cautela in ogni caso è d'obbligo. Non solo in quanto si tratta di proiezioni, ma perché i dati sulle appartenenze

¹ Sarebbe più corretto fare riferimento a residenti di cultura islamica, giacché il rapporto con la fede di queste persone non è univoco. In mancanza della raccolta di dati sull'appartenenza religiosa in occasione dei censimenti ufficiali della popolazione nei diversi paesi europei (a esclusione del Regno Unito), in genere la stima del numero dei musulmani viene ottenuta calcolando il numero delle persone che sono nate in una nazione a maggioranza islamica (oppure nate in Europa ma figlie di immigrati da quegli stessi paesi) ponderato alla percentuale dei musulmani in quel determinato paese; a questi si sommano le stime dei cittadini autoctoni convertiti all'islam.

TAB. 1. *Scenari futuri per l'islam europeo*

Milioni*	2010	2016	2050** immigrazione nulla	2050 immigrazione media	2050 immigrazione alta
Popolazione musulmana	19,5	25,8	35,8 +39%	57,9 +125%	75,6 +193%
Popolazione non musulmana	495,3	495,1	445,9 -10%	459,1 -7%	463,0 -6%
Totale	514,8	520,9	481,7	516,9	538,6

* Popolazione nel 2016 pari a 520,9 milioni di persone di cui 495,1 non musulmani e 25,8 musulmani.

** Stime di variazione percentuale delle dimensioni della popolazione musulmana e non musulmana in Europa, 2016-2050.

Fonte: [Pew Research Center 2017]

religiose sono da leggersi sempre con estrema prudenza: la discussione su di essi è quanto mai spinosa, per i molteplici e sfaccettati elementi di natura culturale, valoriale e spirituale. È però indubbio come tali numeri siano l'esito delle varie ondate migratorie che si sono susseguite dal secondo dopoguerra a oggi [Kaya 2009; Nielsen 2004]. Sono quindi relazioni non nuove, ma sviluppatesi nel corso di decenni, che però solo negli ultimi vent'anni hanno posto al centro del dibattito politico e pubblico questioni culturali, sociali e identitarie. A tali problematiche più di recente si sono aggiunte quelle relative ai processi di «radicalizzazione» e l'integralismo [Modood e Triandafyllidou 2017; Diez e Plabani 2015].

Per le società e le istituzioni europee, la relazione con l'islam è quindi pesantemente condizionata dalle migrazioni [Peter 2006; Ferrari 2008; Jansen 2013]. Flussi migratori si possono far risalire a diseguaglianze economiche, guerre, violenze sociali, carestie ed eventi naturali, esodi di massa o decisioni di singoli e famiglie. Sono fattori che hanno nel tempo disegnato l'atlante dei gruppi etnici presenti nei diversi paesi europei, mescolando caratteristiche somatiche, ma anche valori, culture, religioni. I processi di mobilità modificano le società, poiché i migranti – come da molti emblematicamente ripetuto – sono gocce d'acqua che si infiltrano nelle fessure del terreno e che poi divengono fiume, fino a raggiungere la forza di modificare

tutto ciò che trovano sul loro cammino: quartieri, città, nazioni sono così nel tempo diventati *de facto* contesti multiculturali, multireligiosi, multietnici, anche se talora non riconosciuti *de jure* come tali. La storia ha dimostrato l'impossibilità di fermare chi è costretto a fuggire dal proprio paese, o sceglie di lasciare casa e affetti per dare a se stessa e ai figli un futuro migliore [Castles, de Haas e Miller 2014].

Cercare di considerare le migliaia di ingressi dai paesi musulmani significa così avventurarsi in un terreno molto accidentato e sdruciolevole. L'immaginario si popola di arrivi continui, istantanee di un fiume umano che attraversa a piedi i Balcani o affronta una pericolosa traversata del Mediterraneo. I mezzi di comunicazione raccontano di luoghi di sfruttamento di uomini e donne, talora giovanissimi, in attesa di imbarcarsi in Libia. Danno notizia di morti in mare o fra coloro che tentano di entrare in Europa raggiungendo le enclave spagnole di Ceuta e Melilla. O ancora, narrano attentati ed episodi violenti di cui si rendono colpevoli giovani cittadini europei di origine straniera, spesso in nome di una visione dell'islam e, in alcuni casi, di rivendicazioni sociali. In tale scenario, «non stupisce il diffondersi di slogan che riportano in auge interessi nazionalistici, in cui diversità etniche, linguistiche e soprattutto religiose non rappresentano un valore, né un diritto da tutelare, quanto piuttosto tratti distintivi da annullare» [Ricucci 2018a, 27], ancor più dopo i fatti di violenza succedutisi a Parigi, Colonia, Berlino, Barcellona e così via, collegati ad una distorta motivazione religiosa.

Di fronte alla sfida alla propria identità nazionale, i paesi europei hanno reagito, ribadendo come

i confini nazionali continuano, a certe condizioni, a essere rilevanti, almeno nella misura in cui, nella retorica delle origini, funzionano da giustificazione legittima per descrivere la propria appartenenza ad un territorio [...] il discorso relativo alle origini, infatti, viene spesso accompagnato dalla sottolineatura dell'importanza delle pratiche quotidiane: l'esperienza, le relazioni, o semplicemente il «tempo trascorso», consentono di *imparare* un'altra appartenenza [Colombo *et al.* 2009, 92].

Come il lettore avrà colto, la gestione della diversità religiosa si declina – nel contesto europeo, come in molte altre regioni del mondo – anzitutto nel confronto con l'islam. Qualcuno

potrebbe tirare un sospiro di sollievo: avere un solo «dossier aperto» aumenta la possibilità di soluzioni rapide e ponderate. In realtà, la semplificazione è eccessiva. Vi sono molti islam, non solo per le varianti dovute alle scuole (le cinque sunnite o quelle sciite). Rilevante appare poi l'intreccio con l'identità nazionale. Dal Marocco all'Egitto all'Indonesia non si ha a che fare con lo stesso modo di interpretare, declinare nella società e governare il messaggio religioso. Né mancano trasformazioni che l'islam può conoscere quando si deve esprimere in contesto di minoranza.

Nel prosieguo si intendono quindi fornire alcuni elementi di riflessione sulle sfide che oggi l'islam della diaspora, come viene chiamato quello nato dai processi migratori, pone alle società europee e in particolar modo nel Mediterraneo, dove il caso italiano si qualifica come emblematico e foriero di elementi di riflessione.

1. *Se differenza vuol dire islam*

Le differenze culturali, linguistiche, religiose rappresentano nell'attuale scenario un elemento strutturale della società occidentale, come sottolineano da tempo diverse fonti. È indubbio che il riferimento alle migrazioni in tale dibattito sia comune: confrontarsi con le diversità e gestirle sono temi trasversali, per i quali sono numerose le occasioni di confronto.

Le politiche nazionali e locali sono poste di fronte alle sfide dell'integrazione delle differenze in un ordine consolidato e stratificato giuridicamente nel tempo. Appare robusta in molti la convinzione che tali politiche si possano raggruppare secondo alcuni modelli i quali, dal punto di vista teorico, si collocano su un continuum che dall'assimilazione porta all'esclusione [Garcés-Mascareñas e Penninx 2015].

Recenti fattori come gli attentati terroristici, la pressione dell'accoglienza, l'aumentare degli episodi di discriminazione su base etnica e soprattutto religiosa hanno messo in discussione i modelli nazionali di integrazione, avviandone un processo di profonda revisione. Ciò è peraltro sollecitato dai limiti degli interventi di *policy* realizzati sul tema. Da un lato essi sono poco rispondenti alle dinamiche migratorie in atto

e ai numerosi volti dei cittadini stranieri, alle loro variegata condizioni giuridiche e agli eterogenei percorsi di inserimento. Dall'altro resta ampia la distanza fra quadro nazionale, che è spesso solo un riferimento normativo, che rimane sulla carta, e la reale implementazione a livello locale [Zincone 2006]. Il riconoscimento di questo fallimento nell'impostazione delle politiche di integrazione ha originato reazioni diverse: dal tentativo di interventi correttivi all'abbandono definitivo del modello. Emerge con chiarezza la tensione verso un approccio neoassimilazionista [Entzinger *et al.* 2015]. Resta però da chiedersi quale sia l'eredità dei cosiddetti modelli di integrazione nazionale. Qualche traccia si ritrova nei programmi di *civic integration*, ossia nelle procedure – al tempo stesso selettive e formative di cittadinanza, in senso ampio – di verifica dei requisiti di conoscenza della lingua e della «cultura civica»² per ottenere un permesso di soggiorno, rinnovarlo o per accedere a misure di welfare. Si è irrobustita negli anni la tendenza a selezionare, elaborando politiche di ingresso volte a delineare il più possibile il profilo degli immigrati desiderati, in genere qualificati e già alfabetizzati alla lingua e alla cultura del nuovo contesto di vita [Joppke e Morawska 2015]. D'altra parte ci si orienta a formare il cittadino straniero neo-arrivato, attraverso percorsi predefiniti e obbligati, il cui insuccesso può ipotecare negativamente la possibilità di soggiornare regolarmente in Europa: è questo il caso, ad esempio, dell'Accordo di integrazione vigente in Italia. L'immigrato, sia esso adulto o minore, per essere accettato deve dimostrare di essere un «buon cittadino» e – più o meno implicitamente – assimilarsi al nuovo contesto di vita.

L'accento si sposta dunque dalle politiche di integrazione, basate sul riconoscimento, variabile da paese a paese, a quelle della sicurezza e del controllo, in cui vi è una rinnovata centralità delle culture nazionali. Al di là dell'integrazione socioeconomica, diviene più importante quella culturale: emerge quella che Duyvendak, Tonkens e Hurenkamp [2012] definiscono come la «culturalizzazione della cittadinanza».

² L'espressione è così citata nella L. 94/2009, che introduceva l'Accordo di integrazione (art 4-bis del Dlgs 286/98) ed entrato in vigore il 10 marzo 2012 (DPR. N. 179/2011). Per approfondimenti, si rimanda a Testore [2013].

Progressivamente si è assistito a dichiarazioni sulla morte del «multiculturalismo» o sulla chiusura all'accoglienza, anche nel nome della tutela dei diritti umani e della condizione di profugo, come evidenziano le posizioni dei paesi del Patto di Visegrad. In tale scenario, i riflettori sono puntati sull'islam, il quale deve essere ricondotto entro – e in sintonia con – la cornice nazional-culturale dei diversi stati³. Al di là delle biografie migratorie, rimane il gruppo sotto osservazione, inesorabilmente considerato omogeneo, benché assai frastagliato al proprio interno. Ai musulmani sono dedicati sforzi per contrastare i rischi della marginalità e del fondamentalismo e verificare la regolarità e le attività svolte nell'ambito delle pratiche religiose [Sunier 2009]. Nel clima post-2001, rafforzato da diversi episodi di violenza dentro e fuori l'Europa, la religione è ritornata in modo preponderante nell'agenda dei governi europei, anche di quelli più attaccati al principio di laicità. Emblematicamente Bowen nel 2010 si chiedeva se fosse possibile un islam francese nel suo volume *Can Islam Be French?*, mettendo a fuoco l'ambivalenza fra una quotidianità intrisa di riferimenti religiosi in cui si muovono maghrebini, senegalesi, ivoriani e altri cittadini francesi di origine straniera che si definiscono musulmani e una narrazione dominante di laicità e secolarizzazione. Emerge soprattutto, non esclusivamente nello scenario francese, una distonia fra quello che è il copione recitato sul palcoscenico, quello dell'assenza o dell'irrilevanza della religione nello spazio pubblico o anche nella vita dei singoli, e il reale canovaccio, ossia le quotidianità intrise di riferimenti di fede, dall'architettura alla musica, dagli esercizi commerciali all'abbigliamento sino alle manifestazioni di momenti chiave dei numerosi calendari religiosi. Ci si chiede inoltre in che modo l'Europa laica si confronti con istanze legate alle molteplici forme della fede, in un suo rinnovato protagonismo, tanto da far esclamare a qualcuno che «non solo Dio non è morto, ma anzi dimostra di essere in perfetta salute».

La sfida è importante. Di fronte alle minoranze religiose che preoccupano si testano strumenti normativi definiti. Certo, non tutte le minoranze impensieriscono allo stesso modo.

³ L'islam non è tuttavia l'unica religione a essere messa sotto controllo, come già Casanova [1994], Levitt [2007] e Baker [1997] hanno puntualmente rilevato trattando dei contesti americani o sud-est asiatici.

Dopo una lunga e travagliata storia, i valdesi italiani sono oggi un importante soggetto attivo nella gestione dell'emergenza profughi, attraverso i corridoi umanitari. Se una sfida devono gestire, questa volta è tutta interna e attiene al confronto con i «nuovi valdesi», ovvero metodisti che arrivano d'altrove, portando modalità di vivere il culto differenti [Ricucci 2017]. Così come preoccupano in modo altalenante i sikh, le cui richieste di indossare l'abbigliamento tradizionale, in particolare il kirpan, il pugnale rituale, diventano – più che altro quando giungono in un'aula di tribunale – oggetto di decisioni di forte rilevanza simbolica nell'annosa disputa fra diritti universali, ovvero professare la propria religione, come tutelato da norme nazionali e internazionali, e istanze di assimilazione culturale. L'assenza di attenzione mediatica sui sikh e il loro numero relativamente limitato ne riducono la rilevanza pubblica se comparata con quella dei musulmani. Questi ultimi rimangono i protagonisti assoluti della sfida all'architettura giuridico-amministrativa costruita per governare le relazioni fra leggi, democrazia e diritti fondamentali [Carrera, Guild e Hernanz 2013].

Come si è accennato, di fronte ai fenomeni migratori, l'universalità dei diritti entra in conflitto con la salvaguardia delle specificità culturali dei paesi di accoglienza, innanzitutto; in secondo luogo dei gruppi di coloro che entrano progressivamente a far parte della comunità dei cittadini. Si crea quindi una necessaria dialettica fra universalità e relatività delle prerogative giuridiche, i cui reciproci confini non possono essere definiti una volta per tutte. Viene alla ribalta la dicotomia fra «assimilazionismo» e «multiculturalismo», fra la tensione a chiedere ai migranti di «diventare come noi» e quella a riconoscere «il valore della diversità e il rispetto – anche nell'arena pubblica – di tratti culturali, linguistici e religiosi non condivisi dalla maggioranza». In tale scenario rientrano appieno le differenze religiose, che in tutti i paesi dell'Unione Europea sono fra le più sentite.

Ciò malgrado, nel dibattito pubblico e nell'agenda mediatica esse sono esclusivamente ricondotte all'islam (tab. 2).

Centralità riconosciuta anche nell'ambito della governance multi-livello e dai molteplici attori che, dal livello nazionale a quello internazionale, la mettono in pratica:

- Stati nazionali (Costituzioni e normative proprie)

TAB. 2. *Percentuale di intervistati che non vorrebbero avere... (% di risposta nei principali paesi UE di vecchia e recente immigrazione)*

Paese	Un musulmano nella propria famiglia	Un musulmano come vicino di casa
Italia	43%	21%
Regno Unito	36%	16%
Austria	34%	13%
Germania	33%	13%
Francia	24%	11%
Portogallo	20%	11%
Spagna	18%	11%
Belgio	14%	7%
Svezia	14%	8%

Fonte: [Pew Research Center 2017]

- Unione Europea (Trattato dell'Unione Europea, Carta di Nizza, legislazione secondaria)
- Consiglio d'Europa e OSCE
- Nazioni Unite.

Ad ogni livello, il tema delle minoranze religiose si intreccia con quello dell'islam e della tutela dei diritti dei suoi fedeli. Risultati recenti delle indagini Eurobarometro [2015] sulla discriminazione, confermano la diffusa percezione fra i cittadini europei di discriminazioni su base religiosa, oltre che di difficoltà incontrate dai musulmani in diversi ambiti della società, in particolare quello lavorativo. Ancora una volta le comunità musulmane sono al centro di un'attenzione di cui con ogni probabilità farebbero volentieri a meno.

2. *La peculiarità europea*

Chissà quali sarebbero i commenti del visconte de Tocqueville se potesse oggi aggirarsi per l'Europa. Il diplomatico e filosofo tanto colpito dalla pluralità di gruppi religiosi incontrati durante il suo viaggio in America, e della loro pacifica coesistenza, sarebbe con tutta probabilità colpito dal trovarsi

di fronte una moltitudine di associazioni, gruppi, chiese, tempi, musalla che popolano le città europee, a fianco di un crescente numero di atei o indifferenti alla religione [Pew Research Center 2017].

Sa all'epoca l'Europa non riusciva a comporre nella sua società una convivenza non conflittuale fra le varie fedi, ossia il reciproco rispetto fra le molteplici forme del pluralismo religioso per quanto riguardava le divisioni interne al cristianesimo, a tutt'oggi non si può negare la sua incapacità di gestire compiutamente le peculiari esigenze di religioni diverse.

Uno sguardo più attento, però, coglie immediatamente come solo alcune appartenenze sono vissute come problematiche e rappresentano fattori di contrasto. Come si è argomentato, soprattutto i musulmani finiscono ad ogni latitudine europea sotto osservazione. Più di quanto non accada negli Stati Uniti, secondo le più recenti indagini [Pew Research Center 2018a]. D'altra parte, già nel 2006 il controintuitivo risultato di un sondaggio dell'«Economist» rilevava come i musulmani, ma anche i membri di altre appartenenze religiose, si sentissero più tutelati negli USA rispetto all'Europa e in particolare al Regno Unito, paese emblema del multiculturalismo nel vecchio continente.

In sintesi, le differenze principali appaiono ricondursi per gli americani a una storia costellata da esempi di confronto tra gruppi religiosi diversi, con una cittadinanza che continua a considerarsi religiosa nella sua maggioranza [Pew Research Center 2018b] e l'impegno di gruppi di *advocacy* delle minoranze religiose nel farne conoscere tradizioni e valori, in sintonia con quanto accaduto nel passato ed è nel DNA della storia americana [Niebuhr 2007].

Profili migratori, motivazioni selettive all'ingresso, distanza geografica e diverse modalità di entrata nella comunità dei cittadini possono contribuire a ricostruire il perché di un atteggiamento verso i musulmani più positivo negli USA. Attenzione: non vanno dimenticati segnali di intolleranza ed episodi drammatici come le recenti stragi di Orlando e San Bernardino, così come quanti sono arrestati perché inneggiano all'ISIS e la presenza di moschee dove si annidano focolai di estremismo. Ma in generale i dati evidenziano una diffusa presenza della maggioranza dei musulmani nella società americana, concorde

nel ritenere che siano possibili più interpretazioni del modo di vivere l'islam [Pew Research Center 2018b].

In Europa, le relazioni con le comunità musulmane sono decisamente più complesse e variegata, paese per paese, contesto locale per contesto locale. Un dato appare però trasversale, ovvero il fatto che le tradizioni religiose che si riferiscono all'islam e le condotte di vita informate dalla *sharia* sono generalmente rappresentate come incompatibili con valori, diritti e libertà garantite dallo stato democratico [Sniderman e Hagendoorn 2007; Martinovic e Verkuyten 2012].

Il caso dei musulmani è un emblema della difficoltà di gestire le minoranze religiose. Ancor di più quando queste si intrecciano con altre variabili problematiche, come quella della mobilità umana. Essere migrante, straniero e fedele di una religione diversa da quella tradizionale del paese di accoglienza diviene una combinazione potenzialmente esplosiva. Ciò vale pressoché sempre per i musulmani, spesso per i sikh, talora per i gruppi pentecostali, raramente per ortodossi, hindu, buddisti o altre minoranze [Ricucci 2017].

A fronte di una pluralità di gruppi, cui si accompagnano lingue, interpretazioni, modi di esprimere la religiosità o di organizzare i riti, avviene una semplificazione eccessiva degli elementi del dibattito come spesso accade in tempi complessi. Nei fatti, la discussione sulla diversità si carica di pregiudiziali di tipo ideologico. Di più e in modo più circoscritto, diviene discussione sui musulmani. Anche quando questi non rappresentano né la maggioranza fra gli immigrati né siano cittadini stranieri, ma abbiano acquisito il passaporto di uno degli stati membri dell'Unione. Eppure i dibattiti, come anche la produzione di normative e documentazione (a livello internazionale, nazionale e locale), prendono in esame e approfondiscono prevalentemente il «caso islam». Un paradosso: l'Europa ha una tradizione secolare di relazioni con i musulmani, se comparata con i recenti rapporti con altre appartenenze religiose. Come spesso accade nell'applicazione della scienza politica e della sociologia, l'apporto della storia e delle sue memorie è limitato.

In sintesi, l'islam in Europa, «riannoda i fili di una memoria spezzata dalla storia. Ciò significa che la presenza musulmana costituirà un motivo in più per riflettere, non soltanto sull'identità di questi musulmani europei, ma anche sulle radici storiche

dell'identità dell'Europa stessa e sulle fratture che hanno diviso per secoli il bacino del Mediterraneo» [Pace 2004, 20].

D'altronde l'islam europeo non solo scuote le identità e sfida la definizione di confini invisibili, che non si superano con l'acquisizione di un passaporto (cfr. capitolo 4), ma ripropone l'annoso dibattito sul ruolo della religione nella sfera pubblica, «ponendo domande nuove e mostrando la parzialità degli assetti consolidati» [Monti 2017, 37]. Come si intrecciano le appartenenze a comunità nazionali non europee con i doveri di ogni musulmano di appartenenza alla *umma*, ovvero alla comunità sovranazionale islamica? Quali sono gli eventuali temi inconciliabili fra *sharia* e ordinamenti giuridici, economici e sociali consolidati in Europa e sostenuti da norme, anche internazionali? A oltre trent'anni dalla prima contestazione sul velo indossato a scuola in Francia, numerosi episodi hanno sfidato l'assetto costituzionale dei maggiori paesi di immigrazione, e quindi di presenza di musulmani, mettendo in luce la fragilità degli assetti che regolano il rapporto fra Chiese e istituzioni pubbliche. Il calendario religioso, l'insegnamento scolastico, la costruzione di luoghi di culto, il riconoscimento di ministri di culto nei luoghi pubblici, come ospedali, caserme, prigioni; la possibilità di indossare uno specifico abbigliamento, i tempi della preghiera, il riconoscimento giuridico delle organizzazioni e il loro finanziamento: sono questi temi che mettono in discussione una costruzione dalle fondamenta precarie. Ecco che il musulmano svolge una funzione specchio, mostrando le aporie di compromessi e l'anacronismo di architetture istituzionali sfidate dalla mobilità umana e dalla progressiva stabilizzazione e presenza strutturale di immigrati che – per convinzione o adesione culturale – hanno nell'islam un punto di riferimento per la loro vita religiosa, economica, sociale.

In ultima battuta si sta discutendo del diritto di libertà religiosa. In Europa si è andato delineando, sulla base dell'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU) e dell'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea (TFEU), un modello comune di tale diritto «prevalentemente focalizzato sull'individuo, fatto di libertà di coscienza e di religione, ma con il riconoscimento di una dimensione collettiva, anche istituzionalmente organizzata, come autonomia confessionale» [Angelucci 2017, 54].

Pur nel rispetto dei diritti dell'uomo e delle sue libertà fondamentali, anche in campo religioso l'esito è un'Europa delle nazioni, dove gli articolati sistemi di rapporto fra stato e Chiese mantengono la loro forza, solo parzialmente condizionata dai pronunciamenti della Corte europea dei diritti dell'uomo di Strasburgo, il cui lavoro sta «diventando, in realtà, il punto di riferimento in materia di diritti fondamentali per gli stessi organi dell'Unione» [Mazzola 2014, 1]. Nella gestione della materia interviene anche l'OSCE, le cui linee guida per la revisione della legislazione relativa alla religione o alla credenza hanno avuto un «impatto significativo per la caratterizzazione democratica di una politica ecclesiastica dei paesi dell'est europeo per quanto possibile uniforme» [Casuscelli 2009, 4].

Il risultato a oggi è una situazione eterogenea, con esperienze di accoglienza o latente discriminazione, tutela o valutazione caso per caso, si rintracciano nei diversi paesi europei [Fetzer e Soper 2005; Geaves 2005; Maussen 2007]. Nella dialettica, non sempre priva di episodi conflittuali, fra autorità amministrative e organizzazioni religiose, cinque variabili emergono come rilevanti e interconnesse (fig. 1).

Contano gli scenari, le tradizioni storiche e giuridiche, le forze politiche in campo: variabili che intervengono su come il legislatore nazionale – in sintonia con il riconoscimento delle norme internazionali – riconosce diritti ad attori e gruppi minoritari. Il processo non è fluido e privo di tensioni. Attività

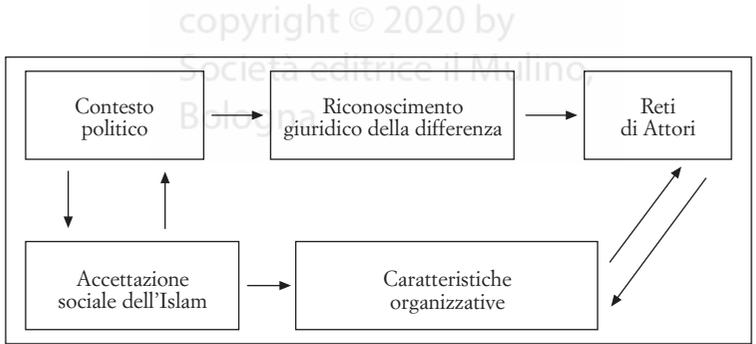


FIG. 1. Variabili del rapporto fra autorità amministrative e organizzazioni religiose.

Fonte: Peña-Ramos e Medina [2011]

di lobbying, anche attraverso governi e gruppi di pressione internazionali, si confrontano poco nell'arena politica e molto in quella sociale per tutelare interessi o evitare che le opportunità di tutela si allarghino [Ferrari 2012; Berger 2015].

3. *Le sfide delle nuove generazioni*

La composita realtà giovanile figlia delle migrazioni è messa sotto osservazione soprattutto per quanto riguarda i suoi percorsi di inclusione scolastica, sociale e lavorativa. I limiti dei processi di integrazione delle appartenenze nazionali minoritarie ed i difficili rapporti fra fedi e culture diverse sono emersi come rilevanti soltanto in seguito ad avvenimenti scioccanti. Ci si riferisce qui ad atti terroristici che hanno colpito l'Europa, come agli episodi di rivolta urbana nelle periferie delle metropoli francesi, inglesi, svedesi. Da Nord a Sud, si scopre una antica verità: i discendenti delle mobilità umane non sono disposti ad essere relegati nell'anticamera del pieno riconoscimento di diritti e di opportunità. Non sono – come nell'immaginario comune si tende a dipingere – pronti a sostituire i genitori e divenire il sottoproletariato del terziario e dei servizi alla persona. Non appaiono, come i padri e le madri, disposti a procrastinare richieste specifiche e di tutela di scelte identitarie. Anche in campo religioso. Dal turbante alla kippah, dal velo ai prodotti «sharia complaint» sorgono nuove domande sociali, nei confronti delle quali le soluzioni sono in divenire.

Di fronte allo svilupparsi e inasprirsi di tensioni sociali che aprono a fenomeni di intolleranza, le seconde generazioni, spesso già in possesso della cittadinanza europea, finiscono al centro del dibattito sulla tutela dei diritti delle minoranze religiose, nonché di un clima di sospetto, che porta a processi di differenziazione e discriminazione legati a identità religiosa e tratti culturali [Foner 2015].

Alle discussioni che infiammano lo scenario politico e sociale fa da contraltare una nutrita produzione culturale. Tale approfondimento da parte di ricercatori e studiosi non coinvolge però tutte le appartenenze religiose, concentrandosi soprattutto sui «figli dell'islam», sulle «seconde e terze gene-

razioni della migrazione musulmana». La relazione con la fede di Maometto (reale o presunta, attiva o vissuta come elemento sbiadito del proprio percorso di crescita) rappresenta però solo una sfaccettatura, per quanto significativa, della questione. Più corretto sarebbe porre la questione religiosa all'interno dell'articolato mosaico identitario e culturale di giovani con cittadinanza straniera o background migratorio – che vivono in Europa [Triandafyllidou 2015; Ricucci 2017].

Paesi di recente immigrazione, come quelli dell'Europa latina, si confrontano con l'aumento del policentrismo migratorio, che ha ampliato, anche a seguito dei flussi di richiedenti asilo e profughi, il ventaglio di provenienze, biografie di mobilità internazionale, lingue e contesti socioculturali e giuridici di partenza e in cui giovani e adulti sono stati formati e socializzati.

La religione è in tal senso una variabile rilevante per l'analisi delle dinamiche di integrazione, un elemento interveniente nel disegnare profili biografici, relazioni interetniche, percorsi di segregazione o inclusione, discriminazione o tacita tolleranza sino ad una piena accettazione [Connor 2009]. La letteratura sul tema ha anche messo a fuoco i differenti meccanismi sottesi alla pratica e alle richieste di riconoscimento e visibilità fra le diverse minoranze straniere, fra le molteplici appartenenze religiose, fra le prime e seconde generazioni.

Spesso l'attenzione di studiosi e *policy makers* si concentra sulla situazione degli adulti rispetto a quella dei più giovani, ricongiunti o vere e proprie seconde generazioni, a torto considerati paragonabili ai coetanei figli della cultura nazionale [Corner e Alba 2008]. Eppure, per i figli e nipoti di cittadini non europei, spesso la definizione di un'identità culturale è filtrata «attraverso il rapporto con le istituzioni religiose e dei percorsi di socializzazione educativa, e attraverso il sostegno che offrono» [Ambrosini 2016, 76].

Occorre allora guardare ai processi di integrazione sociale da due diverse prospettive. Da un lato, quella del processo di acculturazione, ovvero come i bambini si inseriscono nella società di accoglienza. Dall'altro, quella di come i giovani con un background migratorio in un mondo globalizzato definiscono la propria identità [Berry 1998]. Per i figli ricongiunti a genitori emigrati prima di loro tali processi si sovrappongono al più

ampio compito di formare la propria identità, che comincia nel paese natale e continua nella società ospite, dove – dal punto di vista religioso – assumono rilevanza i luoghi di fede etnici. Essi rappresentano non solo «spazi per l'anima», dove è possibile frequentare i riti e confrontarsi con personale religioso vicino per lingua e/o per cultura, ma luoghi di particolare rilevanza sociale: porti sicuri, per chi si sente spaesato in uno scenario dove le diversità sono evidenziate in ogni occasione.

In un secondo momento, le comunità religiose possono assumere ruoli di rappresentanza nella società di accoglienza, anche attraverso il nascere di un tessuto associativo ad esse legate, con iniziative dedicate ai diritti dei residenti non nativi e all'impegno politico [Beaumont e Dias 2008]. Per lo stesso motivo esse si rivelano spesso spazi favorevoli per una collaborazione con le istituzioni locali, soprattutto per quanto riguarda una migliore conoscenza della comunità da parte della cittadinanza.

In altre parole, i luoghi di culto assolvono in emigrazione un compito sociale strettamente legato al percorso migratorio, che supera quello religioso. Le modalità ed i risultati di tale ruolo dipendono dagli stessi migranti e dalle loro dinamiche comunitarie, e generazionali, dalle pratiche e dalle politiche dei contesti territoriali, dalle scelte proprie delle diverse istituzioni religiose. Si disegna così una pluralità di percorsi evolutivi, dalla piena integrazione dei migranti in realtà di fedeli autoctoni alla strenua difesa del luogo di culto etnico, dove poco cambia con il passare delle generazioni, considerato una fortezza eretta a salvaguardia di pratiche, gestualità ed elementi culturali propri delle nazioni di provenienza.

4. *Eppur si muove. Dalla tollerata accoglienza al protagonismo civico e politico*

In un tempo segnato da grandi difficoltà nella relazione con l'alterità dello straniero non si può ritenere che processi di convivenza e di tutela della diversità delle minoranze religiose si creino spontaneamente, senza un'attenzione particolare rivolta ai processi di coesione sociale e un'accompagnamento per i protagonisti. Ovvero, per tutti: cittadini, semi-cittadini,

immigrati, stranieri, per richiamare la classificazione di Hammar. Fra di essi spiccano le giovani generazioni, chiamate a divenire le principali destinatarie di progettualità, interventi, politiche. Esigenze nuove vengono alla ribalta e gruppi specifici interrogano decisori pubblici e società civile sulle possibili risposte. Queste soluzioni richiedono di ridefinire i confini dell'appartenenza, del riconoscimento, della stessa appartenenza nazionale [Foner e Simon 2015], costruendone una rappresentazione diversa e aggiornata, della quale i giovani musulmani sembrano essere la novità più visibile. Certo, non l'unica, né la più numerosa. Infatti, è bene ancora una volta ricordarlo, la progressiva europeizzazione dei flussi da un lato e gli effetti della crisi economico-finanziaria hanno ridisegnato il panorama della diversità nei paesi del Mediterraneo, invitando a superare eccessive e fallaci semplificazioni [Bader 2017].

Come si inseriscono le trasformazioni generazionali sul versante religioso, nella dialettica fra richieste di riconoscimento e istituzioni locali? Quale atteggiamento assumono le amministrazioni di grandi e piccole città di fronte a una generazione di giovani musulmani che entra sulla scena pubblica con la consapevolezza di essere portatrice di diritti, in quanto residenti e cittadini?

Finito il tempo in cui i giovani scendevano in piazza o si rendevano protagonisti di atti emblematici, nell'era dei social media, anche il protagonismo in ambito religioso corre sul web: si promuove e si rafforza nelle richieste attraverso siti web, pagine Facebook dedicate, posizioni espresse su Twitter e Instagram. Centrale rimane comunque il ruolo dell'associazionismo, e la sua capacità di promuovere e rappresentare istanze comuni.

Consapevolezza, conoscenza e coinvolgimento sono le tre parole chiave che sintetizzano l'agire di associazioni di musulmani attive nei paesi della diaspora in Europa. Consapevolezza dell'essere sotto osservazione da parte di almeno tre diverse audience: quella locale autoctona, quella di provenienza e quella dell'*umma* transnazionale. A ognuna di queste si dedica attenzione, attraverso eventi, con temi e linguaggi propri. Come rilevato da Premazzi e Ricucci [2016], in tale compito le competenze digitali e le opportunità di costruire reti transazionali rappresentano una sorta di «asso nella manica» rispetto alla capacità di azione della generazione precedente.

La coscienza di sé è un altro elemento importante. I giovani sanno di doversi confrontare con eventi che trascendono il loro quotidiano. Sanno che ogni iniziativa i cui protagonisti sono musulmani (e musulmani di seconda generazione) comporta un ostacolo in più da superare. La coscienza di essere «dalla parte giusta, con il linguaggio e gli strumenti di ogni cittadino onesto è la nostra forza», come riporta un giovane di origine egiziano in piazza Milano, durante una manifestazione a sostegno delle moschee cittadine e dell'islam [Premazzi 2015].

Infine, il coinvolgimento: molti giovani presenti nell'associazionismo musulmano, da Roma a Madrid, da Bruxelles a Lisbona, si definiscono cittadini attivi. Sono volontari di numerose iniziative di utilità sociale, partecipano a eventi di natura interculturale, di dialogo interreligioso, di promozione sociale organizzati da amministrazioni, enti privati o gruppi di impegno, laici o religiosi.

Il coinvolgimento nel proprio luogo di vita è parte di una vera e propria strategia per costruire credibilità e fiducia sul loro essere al tempo stesso giovani impegnati e musulmani, ed in alcuni casi giovani impegnati in quanto musulmani.

Come ogni modello, anche quello sopra presentato cristallizza posizioni che si modificano nel tempo, sotto l'effetto di variabili sia di contesto, politiche, sia proprie dei diretti protagonisti: chi ha potere all'interno delle associazioni? Quali provenienze? Quale generazione? Arrivando però solo in alcuni casi all'attivo coinvolgimento nei processi di *policy making* [Caponio e Borkert 2010]. Nella maggior parte dei contesti del Mediterraneo sembrano prevalere le dinamiche di coinvolgimento e partnership nell'ambito di attività interculturali e quelle di tipo consultivo⁴.

Il riconoscimento dei figli dell'immigrazione come attori chiave per costruire coesione sociale e dialogo fra nativi e immigrati è parte dell'attenzione dei decisori politici da anni. In tale direzione si tenta di promuovere iniziative di cittadinanza attiva, favorendo la nascita e lo sviluppo di attività associative autonome. Sono considerati attori importanti per costruire o irrobustire processi di coesione sociale, soprattutto nelle aree dove le interazioni fra nativi e immigrati possono essere più

⁴ Parte della discussione in questo paragrafo riprende Ricucci [2017].

TAB. 3. *Tipologia di relazione fra associazionismo e istituzioni locali*

		Livello di coinvolgimento dell'associazionismo musulmano	
		-	+
Atteggiamento della città/tipologia di attività promosse	Reattiva (-)	Informativo	Consultivo
	Interattiva (+)	Collaborativo	<i>Decision making</i>

Fonte: riadattamento da Saksela-Begholm [2009]

difficili e dove le polemiche sulla diversità culturale e religiosa si riaccendono anno dopo anno stimolate dalla maggiore visibilità, da un processo di progressivo ottenimento della cittadinanza che avanza, dall'aumento di studenti nelle scuole, dalle richieste delle associazioni musulmane. Tale scelta si traduce non solo in opportunità di interventi, ma anche nel sostegno al protagonismo associativo, in un'ottica di promozione e di crescita nell'ambito di un'idea di «cittadinanza attiva», in cui trova spazio anche la dimensione religiosa.

Uno sguardo diacronico consente di evidenziare punti di forza e di debolezza dell'associazionismo di prima e seconda generazione nella relazione con le amministrazioni locali. Per le prime generazioni, il rapporto era soprattutto *on demand*: occorreva infatti ricostruire l'infrastruttura della preghiera, ottenere spazi, autorizzazioni per la macellazione rituale, per la celebrazione comunitaria dell'Aid al Fidr. E quando l'anzianità migratoria si sarebbe innalzata, avere spazi adeguati e riconosciuti per la tumulazione. Dal canto loro, le amministrazioni, come ad esempio quella di Valencia negli anni 2000, hanno puntato su attività di promozione della tolleranza e del rispetto dei diritti umani, della consapevolezza del valore positivo della diversità, sullo sviluppo di contatti interculturali, sullo sviluppo di associazioni etniche ed interetiche.

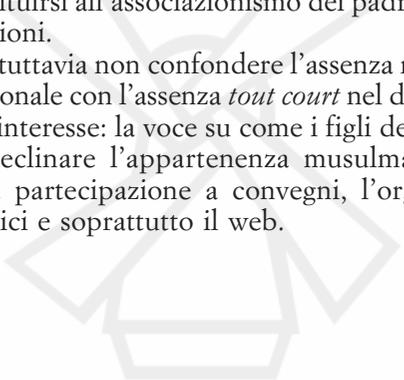
Con i più giovani la relazione si sposta sul versante della collaborazione, con la latente aspettativa che con i figli temi quali le rivendicazioni identitarie su basi etnico-religiose, le richieste di eccezionalità dovute a credenze e pratiche di matrice religiosa si riducano e si depotenzino nella loro forza simbolica.

Le nuove generazioni, dal canto loro, puntano a essere riconosciute come partner. Anche in concorrenza con la gene-

razione dei genitori. L'obiettivo è essere presenti e attivi nelle manifestazioni culturali portando testimonianze e voci competenti, non la visione spesso stereotipata e funzionale in quei contesti socioculturali dove l'islam è il riferimento principale.

Ci si propone come i rappresentanti di un islam non etnico, spesso europeo. Si chiede di intervenire, laddove possibile, nei processi di *decision making* per rafforzare la tesi che il messaggio religioso sia compatibile con il protagonismo cittadino. Le aspirazioni si scontrano – anche in quelle città dove le politiche di integrazione a livello locale sono più avanzate [Caponio, Ponzo e Ricucci 2018] – con la realtà, che vede le citate associazioni delle seconde generazioni, sebbene apprezzate da larga parte degli schieramenti politici locali, non ancora in grado di sostituirsi all'associazionismo dei padri come referenti per le istituzioni.

Occorre tuttavia non confondere l'assenza nel processo politico e decisionale con l'assenza *tout court* nel dibattito inerente questioni di interesse: la voce su come i figli dell'immigrazione intendano declinare l'appartenenza musulmana si diffonde attraverso la partecipazione a convegni, l'organizzazione di eventi pubblici e soprattutto il web.



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

BIBLIOGRAFIA



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

BIBLIOGRAFIA

- Abbas, T.
2005 (a cura di), *Muslim Britain: Communities Under Pressure*, London, Zed Books.
2012 (a cura di), *The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalisation*, in «Critical Studies on Terrorism», 5, n. 3, pp. 345-358.
- Abu-Lughod, L.
2002 *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, in «American Anthropologist», 104, n. 3, pp. 783-790.
- Adamson, F.B.
2019 *Sending States and the Making of Intra-Diasporic Politics: Turkey and Its Diaspora(s)*, in «International Migration Review», 53, n. 1, pp. 210-236.
- Adar, S. e Yenigün, H.
2019 *A Muslim Counter-Hegemony?: Turkey's Soft Power Strategies and Islamophobia*, in «Jadaliyya», <https://www.jadaliyya.com/Details/38646>.
- Akgönül, S.
2005 *Islam Turc, Islams de Turquie: Acteurs et Réseaux En Europe*, in «Politique Étrangère», 70, n. 1, pp. 35-47.
- Aksel, D.B.
2014 *Kins, Distant Workers, Diasporas: Constructing Turkey's Transnational Members Abroad*, in «Turkish Studies», 15, n. 2, pp. 195-219.
- Al Bawaba
2013 *Is the Halal Food Industry the Answer to the Muslim World's Food (In)security Issues?*, disponibile all'indirizzo web: <http://www.albawaba.com/business/food-security-investment-534151>.
- Al Islami Foods
2014 *Islamic Foods*, disponibile all'indirizzo web: <http://www.alislamifoods.com>.
- Allen, C.
2010 *Islamophobia*, Farnham, Ashgate.

- Allievi, S.
 2002 *Islam in the Public Space: Social Network, Media and Neo Communities*, in S. Allievi e J. Nielsen (a cura di), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, pp. 1-27.
- 2003 *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi.
- 2009 (a cura di), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, Milano, FrancoAngeli.
- 2010 *La guerra delle moschee*, Venezia, Marsilio.
- 2018 *Immigrazione, cambiare tutto*, Roma-Bari, Laterza.
- Allievi, S. e Nielsen, J.
 2003 (a cura di), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, Leiden, Brill.
- Ambrosini, M.
 2013 *Le politiche locali di esclusione: discriminazione istituzionale e risposte della società civile*, in M. Grasso (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*, Roma, Ediesse, pp. 207-228.
- 2018 *Migration and Religious Diversity in Italy*, relazione presentata al convegno ESA, Torino, 29-31 agosto.
- Amiriaux, V.
 2002 *Turkish Political Islam and Europe: Story of an Opportunistic Intimacy*, in S. Allievi e J. Nielsen (a cura di), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, pp. 146-169.
- Angelucci, A.
 2017 *Libertà religiosa e cittadinanza integrativa. Alcune note sul «vivere assieme» in una società plurale*, in «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale», Rivista telematica, 39, www.statoechiese.it, pp. 1-13.
- Angelucci, A., Bombardieri, M. e Tacchini, D.
 2014 (a cura di), *Islam e Integrazione in Italia*, Venezia, Marsilio.
- Arendt, H.
 2009 *Le origini del totalitarismo*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- Arens, E., Baumann, M., Liedhegener, A., Müller, W.W. e Ries, M.
 2014 (a cura di), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Baden-Baden, Nomos.
- Armand-Hugon, A.
 1984 *L'illuminismo tra i valdesi*, in Id. (a cura di), *Studi di letteratura e filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, Olschki, pp. 13-29.

- Armani, B.
 2012 *Nel segno della Shoah. Sulla storia degli ebrei italiani*, in «Contemporanea», 15, pp. 177-196.
- Audretsch, D., Bönte, W. e Tamvada, J.
 2007 *Religion and Entrepreneurship*, in «Jena Economic Research Paper», n. 75.
- Aydin, Y.
 2014 *The New Turkish Diaspora Policy*, Stiftung Wissenschaft Und Politik-German Institute for International and Security Affairs.
- Aytürk, I.
 2014 *Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944-69*, in «Middle Eastern Studies», 50, n. 5, pp. 693-719.
- Bader, V.
 2017 *The Governance of Islam in Europe: the Perils of Modeling*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 33, n. 6, pp. 871-886.
- Bail, C.A.
 2008 *The Configuration of Symbolic Boundaries Against Immigrants in Europe*, in «American Sociological Review», 73, pp. 37-59.
- Baker, D.
 1997 *World Religions and National States: Competing Claims in East Asia*, in S. Hoebner Rudolph e J. Piscatori (a cura di), *Transnational Religion & Fading States*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 144-172.
- Barbagli, M. e Schmoll, C.
 2012 *La generazione dopo*, Bologna, Il Mulino.
- Bartoli, C.
 2012 *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Roma-Bari, Laterza.
- Bassi, M.
 2014 *The Christian Support Networks for Immigrants in Palermo*, in «Partecipazione e Conflitto», 7, n. 1, pp. 58-82.
- Bayraklı, E. e Hafez, F.
 2018 *Islamophobia in Muslim Majority Societies*, London, Routledge.
- Benhaïm, Y. e Öktem, K.
 2015 *The Rise and Fall of Turkey's Soft Power Discourse. Discourse in Foreign Policy under Davutoğlu and Erdoğan*, in «European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey», n. 2, <http://journals.openedition.org/ejts/5275>.
- Berger, B.L.
 2015 *Law's Religion. Religious Difference and the Claims of Constitutionalism*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press.

- Bianchi, P.
 2001 *La guerra franco-piemontese e le Valli valdesi (1792-1799)*, in G.P. Romagnani (a cura di), *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I Valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, Torino, Claudiana, pp. 73-117.
- Birtek, F. e Binnaz, T.
 2011 *The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazard of Rewriting Modernity*, in Id., *The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited, Essays in Honor of Şerif Mardin*, Istanbul, Bilgi University Press, pp. 13-35.
- Bitjoka, O.
 2014 *Legittime aspettative. Il cammino dell'immigrato nella nuova Italia*, Torino, Claudiana.
- Block, M.
 1998 *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Torino, Einaudi.
- Bobbio, N.
 2014 *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi.
- Bobbio, N., Matteucci, N. e Pasquino, G.
 2004 *Il dizionario di politica*, Torino, UTET.
- Bora, T.
 2018 *Türk Sağının Üç Hali*, Istanbul, İletişim Yayıncılık.
- Bouchard, G.
 1992 *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Torino, Claudiana.
- 2020 *Breve storia degli ebrei*, consultabile online sul sito di Morasha. La porta dell'ebraismo: www.morasha.it.
- Bruce, B.
 2019 *Imams for the Diaspora: The Turkish State's International Theology Programme*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 46, pp. 1-18.
- Calimani, R.
 2014 *Storia degli ebrei in Italia dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mondadori, vol. II.
- Canepa, A.
 1981 *Considerazione sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, in «La Rassegna mensile di Israel», 47, pp. 45-89.
- Cantarutti, G. e Ferrari, S.
 2010 *Illuminismo e protestantesimo*, Milano, FrancoAngeli.
- Caponio, T. e Borkert, M.
 2010 *The Local Dimension of Migration Policymaking*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Caponio, T., Ponzio, I. e Ricucci, R.
 2018 *Policy Change or Policy Re-styling? The Case of Intercultural*

- Integration Policy in Turin, Lisbon and Valencia*, in M. Sacco, C. Torrekens, I. Adam e F. Zibou (a cura di), *Circulation des idées et des modèles: les transformations de l'action publique en question. Le cas des politiques d'intégration*, Bruxelles, Academia-Bruylant, pp. 47-58.
- Cardia, C.
2016 *La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, 22, pp. 1-17.
- Cassese, S.
2005 *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Castles, S., de Haas, H. e Miller, M.J.
2014 *The Age of Migration*, London, Palgrave Macmillan.
- Cavaglioni, A.
2002 *L'Italia della razza s'è desta*, in «Belfagor», 57, pp. 27-42.
- Cesari, J.
2004 *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States*, New York, Palgrave Macmillan.
- Chiarella, P.
2017 *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, Padova, CEDAM.
- Chiesa evangelica valdese
2018 *Manifesto per l'accoglienza dei migranti*, disponibile all'indirizzo: www.chiesaevangelica.org.
- Chomsky, N.
2000 *Egemonia americana e «Stati fuorilegge»*, Bari, Dedalo.
- Cicogni, M.
1998 *I valdesi in Italia 1848-1998*, in B. Bellion, M. Cicogni, G.P. Romagnani e D. Tron (a cura di), *Dalle valli all'Italia: i valdesi nel Risorgimento, 1848-1998*, Torino, Claudiana, pp. 103-128.
- Cingolani, P. e Ricucci, R.
2014 *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*, Torino, Accademia University Press.
- Colaiani, N.
2006 *La Consulta per l'islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in www.olir.it.
2009 *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazioni di intenti)*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, www.statoechiese.it, pp. 1-14.
- Colombo, E., Domaneschi, L. e Marchetti, C.
2009 *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Milano, FrancoAngeli.

- Colombo, V. e Galantini, L.
 2013 *Diritti umani e identità religiosa. Islam e Cristianesimo in Medio Oriente. Un profilo storico-giuridico*, Milano, Vita e Pensiero.
- Commissione Jo Cox
 2017 *Relazione al Parlamento su discriminazione e razzismo in Italia*, Roma, Camera dei Deputati.
- Consorti, P.
 2014 *Diritto e religione*, Roma-Bari, Laterza.
- Crenshaw, K.
 1991 *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review», 43, n. 6, pp. 1241-1299.
- Çevik, S.B.
 2019 *Reassessing Turkey's Soft Power: The Rules of Attraction*, in «Alternative», 44, n. 1, pp. 50-71.
- Çitak, Z.
 2017 *National Conceptions, Transnational Solidarities: Turkey, Islam and Europe*, in «Global Networks», 18, n. 3, pp. 377-398.
- Dassetto, F.
 1997 *L'islam in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- Davie, G.
 2006 *Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account*, in «Archives of European Sociology», 47, n. 2, pp. 271-296.
- Davison, A.
 2003 *Turkey, a «Secular» State? The Challenge of Description*, in «The South Atlantic Quarterly», 102, n. 2, pp. 333-350.
- Dazzetti, S.
 2008 *L'autonomia delle comunità ebraiche in Italia nel Novecento. Leggi, Intese, Statuti, Regolamenti*, Torino, Giappichelli.
- De Angelis, F.
 2018 *L'educazione del minore e la libertà religiosa. Profili di riflessione nel diritto canonico e nel diritto internazionale*, Roma, Lateran University Press.
- De Felice, R.
 2005 *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi.
- Del Canto, F.
 2015 *I principi fondamentali*, in R. Romboli (a cura di), *Manuale di diritto costituzionale italiano e europeo. Lo Stato e gli ordinamenti giuridici, i principi fondamentali e le istituzioni politiche*, Torino, Giappichelli, pp. 113-154.

- Della Pergola, S.
 1993 *Precursori, convergenti, emarginati: trasformazioni degli ebrei in Italia 1870-1945*, in AA.VV., *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV Convegno internazionale. Siena 12-16 giugno 1989*, Ministero per i Beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, disponibile sul sito: http://www.archivi.beniculturali.it/dga/uploads/documents/Saggi/Saggi_26.pdf.
- Della Porta, D. e Bosi, L.
 2010 *Young Muslims in Italy. Parma and Verona*, Aarhus, Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR), Aarhus University, Department of Political Science.
- Dere, A.
 2008 *The PRA of Turkey: The Emergence, Evolution and Perception of Its Religious Services Outside of Turkey*, in «The Muslim World», 98, nn. 2-3, pp. 291-301.
- Diaconia della Chiesa evangelica valdese
 2018 *Carta della micro-accoglienza diffusa*, testo disponibile online sul sito: <https://www.diaconiavaldese.org/csd/pagine/migranti.php>.
- Di Porto, B.
 1998 *Valdesi ed ebrei, le due storiche minoranze religiose dal Risorgimento alla Repubblica*, in «La Rassegna mensile di Israel», 64, pp. 7-12.
- Disegni, G.
 1983 *Ebraismo e libertà religiosa in Italia. Dal diritto all'uguaglianza al diritto alla diversità*, Torino, Einaudi.
 1985 *Le premesse della riforma in atto*, in «La Rassegna mensile di Israel», 51, pp. 440-450.
- Duffy, B. e Stannard, J.
 2017 *Perils of Perception*, London, IPSOS MORI.
- Duyvendak, J.W., Tonkens, E. e Hurenkamp, M.
 2012 *Globalization and the Culturalization of Citizenship*, in Id. (a cura di), *Crafting Citizenship, Negotiating Tensions In Modern Society*, London, Palgrave Macmillan, pp. 89-121.
- Eisentadt, S.N.
 1996 *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma, Donzelli.
- Entzinger, H., Penninx, R., Scholten, P. e Verbeel, S.
 2015 (a cura di), *Integrating Immigrants in Europe*, Amsterdam, Springer.
- Facchi, A.
 2015 *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino.

- Feiner, S.
2011 *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Ferrari, A.
2008 *Islam in Europa, Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, Il Mulino.
2012 *Religious Freedom and the Public-Private Divide: A Broken Promise for Europe?*, in S. Ferrari e S. Pastorelli (a cura di), *Religion in Public Spaces. A European Perspectives*, Farnham, Ashgate, pp. 71-91.
2013 *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Roma, Carocci.
2017 *Libertà di coscienza e religioni. Ragioni e propositi per un intervento legislativo*, in «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale», Rivista telematica, 12, www.statoechiese.it, pp. 1-26.
- Ferrone, V.
2014 *Storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza.
- Fetzer, J. e Soper, C.
2005 *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fleischmann, F. e Phalet, K.
2010 *The Integration of Muslims in Western Europe*, in M. Verkuyten e F. Ross-Sheriff (a cura di), *Race, Ethnicity and Migration in the US and in Western Europe*, Aldershot, Ashgate.
- Fioravanti, M.
1998 *Costituzione*, Bologna, Il Mulino.
2014 *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, Giappichelli.
2018 *La Costituzione democratica. Modelli e itinerari del diritto pubblico nel ventesimo secolo*, Milano, Giuffrè.
- Fiorita, N. e Loprieno, D.
2017 *Islam e costituzionalismo*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, 14, www.statoechiese.it, pp. 1-24.
- Fitriati, A.R.
2013 *Luxury Cruise Ship Welcomes Halal Food on Board*, disponibile all'indirizzo web: <http://www.aquila-style.com/lifestyle/luxury-cruiseship-welcomes-halal-food-on-board>.
- Fitzgerald, D.
2008 *A Nation of Emigrants: How Mexico Manages Its Migration*, Berkeley, University of California Press.
- Flores, M.
2012 *Storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino.

- Foa, A.
 2001 *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione XVI-XIX secolo*, Roma-Bari, Laterza.
- Fondazione ISMU
 2017 *Ventitreesimo Rapporto sulle Migrazioni 2017*, Milano, FrancoAngeli.
- Foner, N. e Simon, P.
 2015 *Fear, Anxiety, and National Identity: Immigration and Belonging in North America and Western Europe*, London, Sage.
- Frisina, A.
 2007 *Giovani Musulmani d'Italia*, Roma, Carocci.
- Fubini, G.
 1974 *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano. Dal periodo napoleonico alla Repubblica*, Firenze, La Nuova Italia.
 1988 *Dalla Legislazione antiebraica alla legislazione riparatoria – orientamenti giurisprudenziali nell'Italia postfascista*, in «La Rassegna mensile di Israel», 54, 477-493.
- Fuccillo, A.
 2019 *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Torino, Giappichelli.
- Gambetta, D.
 1989 (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, Torino, Einaudi.
- Gans, H.J.
 1994 *Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation*, in «Ethnic and Racial Studies», 17, n. 4, pp. 577-592.
- Garcés-Mascreñas, B. e Penninx, R.
 2015 (a cura di), *Integration Processes and Policies in Europe*, Amsterdam, Springer Verlag.
- Garelli, F. e Ricucci, R.
 2020 *Vivere e credere in un'epoca multireligiosa*, in F. Garelli, *Gente di poca fede*, Bologna, Il Mulino, pp. 212-236.
- Gauchet, M.
 1989 *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.
- Geddes, A. e Scholten, P.
 2016 *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, London, Sage.
- Giampiccoli, F.
 2012 *J.C. Beckwith. Il generale dei valdesi (1789-1802)*, Torino, Claudiana.
- Goldberg, D.T.
 2006 *Racial Europeanization*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 29, pp. 331-364.

- Gözaydın, I.B.
 2008 *Diyanet and Politics*, in «The Muslim World», 98, nn. 2-3, pp. 216-27.
- Gozzi, G.
 2008 *Neutralità dello Stato, libertà religiosa e fondamento dei diritti*, in S. Vida (a cura di), *Diritti umani, trasformazioni, reazioni*, Bologna, Bononia University Press, pp. 85-108.
- 2011 *Diritti e storia costituzionale*, in R. Gherardi (a cura di), *La politica e gli Stati. Profili e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci, pp. 43-56.
- Granata, A.
 2010 *Di padre in figlio, di figlio in padre. Il ruolo innovativo delle seconde generazioni nelle comunità religiose di minoranza*, in «Mondi migranti», n. 3, pp. 86-100.
- Grillo, R.
 2007 *Betwixt and Between: Trajectories and Projects of Transmigration*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 33, n. 2, pp. 199-217.
- Haynes, J.
 2001 *Transnational Religious Actors and International Politics*, in «Third World Quarterly», 22, n. 2, pp. 143-158.
- Hunt, L.
 2010 *Inventing Human Rights: A History*, London, Norton and Co. Inc.
- IDOS-UNAR
 2019 *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Idos.
- Introvigne, M. e Melton, G.
 2014 *L'ebraismo moderno*, Roma, Elledici.
- ISTAT
 2014 *Percezioni dei cittadini stranieri: soddisfazione, fiducia e discriminazione*, Roma, ISTAT.
- 2020 *Bilancio della popolazione residente*, disponibile all'indirizzo web: <http://demo.istat.it>.
- Istituto Cattaneo
 2018 *L'immigrazione in Italia: tra realtà e percezione*, <https://www.cattaneo.org/2018/08/27/immigrazione-in-italia-tra-realta-e-percezione/>.
- Jansen, Y.
 2013 *Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism*, Amsterdam, Springer.
- Jellinek, G.
 2002 *Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del Cittadino*, a cura di G. Bongiovanni, Roma-Bari, Laterza.

- Joppke, C. e Morawska, E.
 2014 (a cura di), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States. Migration, Minorities and Citizenship*, London, Palgrave Macmillan.
- Karim, M.F.
 2017 *Integrating European Muslims Through Discourse? Understanding the Development and Limitations of Euro-Islam in Europe*, in «Journal of International Migration and Integration», 18, n. 4, pp. 993-1011.
- Kaya, A.
 2009 *Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization*, London, Palgrave.
 2018 *Turkish Origin Migrants and Their Descendants: Hyphenated Identities in Transnational Space*, London, Palgrave Pivot.
- Kazi, N.
 2014 *The Struggle for Recognition: Muslim American Spokesmanship in the Age of Islamophobia*, All Dissertations, Theses and Capstone Projects, ottobre. https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/436.
 2018 *Islamophobia, Race, and Global Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Kelig, M.
 2013 *Global Tourism Awakening to Muslim Friendly Travel; Demographic is 12.5% of Global Spending*, disponibile all'indirizzo web: <http://www.adventuretravelnews.com/global-tourism-awakening-to-muslim-friendly-travel-demographic-is-12-5-of-global-spending>.
- Klausen, J.
 2005 *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Krawatzek, F. e Müller-Funk, L.
 2019 *Two Centuries of Flows between «Here» and «There»: Political Remittances and Their Transformative Potential*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 46, pp. 1003-1024.
- Lagi, S.
 2019 *Dichiarazioni dei diritti e religione riformata in Georg Jellinek*, in «Riforma e Movimenti religiosi», 2, pp. 135-156.
- Lauren, P.G.
 1998 *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*, Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- Lean, N. e Esposito, J.L.
 2012 *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*, London, Pluto Press.

- Lenzi, G.
2014 *La giustizia penale internazionale da Norimberga all'Aja*, in «Rivista di studi politici internazionali», 81, 213-220.
- Levi, F.
1997 *Gli ebrei nella vita economica italiana dell'Ottocento*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. XI: *Gli ebrei in Italia. Dal Medioevo alla fine dei Ghetto*, Torino, Einaudi.
2000 *Persecuzioni di razza ed ebrei nell'Italia contemporanea*, in «Studi storici», 3, pp. 799-824.
- Levitt, O.
2007 *God Needs no Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York, The New Press.
- Levitt, P.
1998 *Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion*, in «The International Migration Review», 32, n. 4, pp. 926-48.
- Levitt, P., Barnett, M. e Khalil, N.
2010 *Learning to Pray: Negotiating Religious Practice across Generations and Borders*, in K. Fog Olwig e M. Rytter (a cura di), *Mobile Bodies, Mobile Souls*, Aarhus, Aarhus University Press, pp. 139-159.
- Long, G.
2008 *La laicità nella Costituzione italiana*, in G. Platone, *Religioni e libertà: quale rapporto? Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, Torino, Claudiana, pp. 69-78.
- Lucrezi, F.
2008 *Autodifesa, comunismo e libertà nella resistenza ebraica italiana: convergenza e divisioni*, in «La Rassegna mensile di Israel», 74, pp. 151-163.
- Luzzatto Voghera, G.
1998 *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, FrancoAngeli.
2010 *La religione degli ebrei in Italia*, in «La Rassegna mensile di Israel», 76, pp. 257-274.
- Lyck-Bowen, M. e Owen, M.
2019 *A Multi-Religious Response to the Migrant Crisis in Europe: A Preliminary Examination of Potential Benefits of Multi-Religious Cooperation on the Integration of Migrants*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 45, n. 1, pp. 21-41.
- Mamdani, M.
2005 *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Harmony Books.

- Mangoni, L.
2006 *Ebraismo e antifascismo*, in «Studi storici», 47, pp. 65-79.
- Marcia, J.E.
1994 *The Empirical Study of Ego Identity*, in H.A. Bosma, T.L.G. Graafsma, H.D. Grotevant e D.J. de Levita (a cura di), *Sage Focus Editions*, vol. CLXXII: *Identity and Development: An Interdisciplinary Approach*, Thousand Oaks (CA), Sage Publications Inc., pp. 67-80.
- Maritato, C.
2018 *Addressing the Blurred Edges of Turkey's Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers Sent to Europe*, in «European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey», 27, <http://journals.openedition.org/ejts/6020>.
2019 *Il Diyanet tra la Turchia e l'Europa: la burocrazia religiosa nell'era di Erdoğan*, in «Rivista di Politica», 2, pp. 47-57.
- Marranci, G.
2004 *Multiculturalism, Islam and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia*, in «Culture and Religion», 5, n. 1, pp. 105-117.
- Marshall, T.H. e Bottomore, T.
1987 *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press.
- Martínez-Ariño, J.
2017 *Conceptualising the Role of Cities in the Governance of Religious Diversity in Europe*, in «Current Sociology», 19 dicembre, pp. 1-18.
- Martinovic, B. e Verkuyten, M.
2012 *Social Identity Complexity and Immigrants' Attitude toward the Host Nation: The Intersection of Ethnic and Religious Group Identification*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», 38, n. 9, pp. 1165-1177.
- Mastellone, S.
2006 *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, Torino, UTET.
- Matternini Zotta, F.
1983 *L'ente comunitario ebraico*, Milano, Giuffrè.
- Matteucci, N.
1997 *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino.
- Mazzola, R.
2014 *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell'Unione Europea tra speranze diffuse e problemi emergenti*, in «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale», Rivista telematica, 3, www.statoechiese.it, pp. 1-12.
2017 *La proposta di legge in materia religiosa nei lavori del gruppo Astrid. Le scelte operate nel campo della libertà individuale*, 20, www.statoechiese.it, pp. 1-26.

- Mencutek, Z.S. e Baser, B.
 2018 *Mobilizing Diasporas: Insights from Turkey's Attempts to Reach Turkish Citizens Abroad*, in «Journal of Balkan and Near Eastern Studies», 20, n. 1, pp. 86-105.
- Meriggi, M. e Tedoldi, L.
 2020 *Storia delle istituzioni politiche. Dall'antico regime all'era globale*, Roma, Carocci.
- Militi, M.
 2013 *Gli ebrei e l'età dei Lumi. Tra «emancipazione» «rigenerazione». Una panoramica storiografica*, in «Eurostudium», ottobre-dicembre, pp. 3-19, disponibile sul sito: <http://www.eurostudium.eu/rivista/monografie/Militie.pdf>.
- Modood, T. e Triandafyllidou, A.
 2017 *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Morgan, G. e Poynting, S.
 2013 *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*, Farnham, Ashgate.
- Moyn, S.
 2010 *The Last Utopia*, Harvard, Harvard University Press.
- Murinson, A.
 2006 *The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy*, in «Middle Eastern Studies», 42, n. 6, pp. 945-964.
- Nevola, R.
 2016 (a cura di), *Le dichiarazioni di illegittimità nella giurisprudenza costituzionale*, disponibile sul sito: https://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/STU%20295.pdf.
- Niebuhr, G.
 2007 *All Need Toleration: Some Observations about Recent Differences in the Experiences of Religious Minorities in the United States and Western Europe*, in «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», 612, pp. 172-186.
- Nielsen, J.
 2004 *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Oestreich, G.
 2007 *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Roma-Bari, Laterza.
- Öktem, K.
 2012 *Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey's New Presence in the Balkans*, in «Journal of Muslims in Europe», 1, n. 1, pp. 27-58.
 2014 *Turkey's New Diaspora Policy: The Challenge of Inclusivity, Outreach and Capacity*, Istanbul, IPC.

- Okuy, A.S.
 2015 *Diaspora-Making as a State-Led Project: Turkey's Expansive Diaspora Strategy and Its Implications for Emigrant and Kin Populations*, EUI PhD theses; Department of Political and Social Sciences.
- Öztürk, A.E.
 2016 *Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?*, in «Southeast European and Black Sea Studies», 16, n. 4, pp. 619-635.
- Öztürk, A.E. e Sözeri, S.
 2018 *Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria*, in «Politics and Religion», 11, n. 3, pp. 624-648.
- Pannikar, R.
 1982 *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, pp. 75-102. Il testo riproduce il discorso tenuto da Pannikar in occasione della Annual Session of the Institut International de Philosophie su *Philosophical Foundations of Human Rights*, Senegal.
- Papademetriou, D. e Banulescu-Bogdan, N.
 2017 *Understanding and Addressing Public Anxiety about Immigration*, Washington, MPI.
- Pasquali Cerioli, J.
 2018 *Propaganda religiosa: la libertà silente*, Torino, Giappichelli.
- Pavan, I.
 2013 «*Diritti di libertà e politiche religiose. Sguardi ebraici durante il fascismo (1922-1930)*», in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 5, pp. 129-160.
- Pazé, V.
 2013 *Diritti*, Roma-Bari, Laterza.
- Peña-Ramos, J. e Medina, I.
 2011 *Interpreting Muslim Religious Interest Groups in Spain: Frames, Organization and Influence*, in «Journal of US-China Public Administration», 8, n. 4, pp. 387-400.
- Pertici, R.
 2009 *Chiesa e Stato in Italia dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento*, Bologna, Il Mulino.
- Peter, F.
 2006 *Individualization and Religious Authority in Western European Islam*, in «Islam and Christian Muslim Relations», 17, n. 1, pp. 105-118.
- 2006 *Une Religion civile en quête d'autorités religieuses*, in «Confluences Méditerranée», 2, n. 57, pp. 69-81.
- Pew Research Center
 2017 *Religion & Public Life*, Washington, PRC.

- 2018a *Being Christian in Western Europe*, Washington, PRC.
- 2018b *Europe's Growing Muslim Population*, Washington, PRC.
- Phalet, K., Güngör, D. e Fleischmann, F.
- 2011 *Religious Identification, Beliefs, and Practices among Turkish-Belgian and Moroccan-Belgian Muslims: Intergenerational Continuity and Acculturative Change*, in «Journal of Cross-cultural Psychology», 42, n. 8, pp. 1356-1374.
- Platone, G.
- 2008a (a cura di), *Religioni e libertà: quale rapporto? Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, Torino, Claudiana.
- 2008b *Protestanti e libertà: una tensione feconda*, in G. Platone (a cura di), *Religioni e libertà: quale rapporto? Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, Torino, Claudiana, pp. 41-46.
- PLS
- 2008 *Istituzione della Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, in G. Platone (a cura di), *Religioni e libertà: quale rapporto? Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, Torino, Claudiana, pp. 197-199.
- Polverari, G.
- 2012 *Il lungo cammino della libertà religiosa*, in D. Garrone, T. Levi, T. Monti, G. Polverari, G. Ricuperati, P. Sacchi, M.L. Salvadori e C.A. Viano, *Libertà religiosa, diritti umani: radici laiche o religiose?*, Torino, Claudiana, pp. 41-45.
- Portale della Chiesa evangelica valdese. Si rimanda al sito ufficiale: www.chiesavaldese.org.
- Portale della diaconia della Chiesa evangelica valdese. Si rimanda al sito ufficiale: www.diaconiavaldese.org.
- Portale della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia (FCEI). Si rimanda al sito ufficiale: www.fcei.it.
- Portale della Unione delle comunità ebraiche italiane. Si rimanda al sito ufficiale: www.ucei.it.
- Portale dell'ebraismo italiano. Si rimanda al sito ufficiale: www.moked.it.
- Pratt, D.
- 2015 *Islamophobia as Reactive Co-Radicalization*, in «Islam and Christian-Muslim Relations», 26, n. 2, pp. 205-218.
- Premazzi, V. e Ricucci, R.
- 2016 *Between National Mass Media and Local Dimension: Muslims and Islamophobia in Italy*, Forum of Arab and International Relations (FAIR) «Islamophobia Conference», Doha, 27-28 aprile.
- Premazzi, V. e Scali, M.
- 2014 *La religione conta ancora? Fra secolarizzazione e riscoperta*, in

- P. Cingolani e R. Ricucci (a cura di), *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*, Torino, Accademia University Press, pp. 110-132.
- Presidenza del Consiglio dei ministri
- 2013 *Esercizio della libertà religiosa in Italia*, disponibile all'indirizzo http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/Esercizio_liberta_religiosa_Italia.pdf.
- Proposta di legge (C. 36 Boato e C. 134 Spini)
- 2007 *Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi*, in G. Platone (a cura di), *Religioni e libertà: quale rapporto? Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*, Torino, Claudiana, pp. 147-168.
- Pugliese, V.
- 2012 *La libertà religiosa nello spazio pubblico. Divieti ed aperture nella giurisprudenza della corte dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza.
- Quaglioni, D.
- 2004 *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza.
- Ragazzi, F.
- 2009 *Governing Diasporas*, in «International Political Sociology», 3, n. 4, pp. 378-97. <https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2009.00082.x>.
- Ramadan, T.
- 2013 *To Be a European Muslim*, Markfield, Kube Publishing Ltd.
- Randazzo, B.
- 2008 *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Milano, Giuffrè.
- Ricucci, R.
- 2014 *Religione e politica nell'islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, in «Quaderni di sociologia», n. 66, pp. 67-92.
- 2016 *Beyond Musallas and the Veil. The Second Generations' Religiosity: Being Muslim and Active Citizens*, in E. Ambrosetti, D. Strangio e C. Wihtol de Wenden (a cura di), *Migration in the Mediterranean*, London, Routledge, pp. 222-239.
- 2017 *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, Bologna, Il Mulino.
- 2018a *Cittadini senza cittadinanza. La questione dello ius soli*, Torino, Seb27.
- 2018b *Arrivare non è tutto. Barriere invisibili nel passaggio da migranti a cittadini*, in G. Borgognone (a cura di), *Grande dizionario enciclopedico*, Torino, UTET, pp. 311-321.

- Ricucci, R. e Moiso, V.
 2017 *La banca e il Minareto*, Bologna, Dehoniane.
- Ritter, G.A.
 1996 *Storia dello stato sociale*, Roma-Bari, Laterza.
- Romagnani, G.P.
 2010 *Il mondo valdese e l'Illuminismo. Dall'ortodossia razionale alla teofilatropia*, in G. Cantarutti e S. Ferrari (a cura di), *Illuminismo e protestantesimo*, Milano, FrancoAngeli, pp. 27-42.
- Sacerdoti, G.
 1985 *Considerazioni sulla storia e la natura giuridica delle comunità ebraiche*, in «La Rassegna mensile di Israel», 51, pp. 625-636.
- 2009 *L'Intesa tra Stato e Unione delle comunità ebraiche del 1987 e la sua attuazione*, pp. 327-335, testo disponibile online al sito: <http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/doc/sacerdoti.pdf>.
- Saksela-Begholm, S.
 2009 *Immigrant Associations in the Metropolitan Area of Finland*, Helsingfors, University of Helsinki, Swedish School of Social Science.
- Salvaggio, R.
 2005 *Vivere il Vangelo in minoranza. Breve storia dei Valdesi a Palermo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe.
- Sarfatti, M.
 2007 *Gli ebrei nell'Italia fascista: vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi.
- Sarfatti, M. e De Francesco, I.
 2020 (a cura di), *Le leggi anti-ebraiche dell'Italia fascista*, testo disponibile online sul sito del Centro di documentazione ebraica contemporanea: www.cdec.it.
- Schwarz, G.
 2000 *Appunti per una storia degli ebrei in Italia dopo le persecuzioni (1945-1956)*, in «La Rassegna di Israel», 41, pp. 757-797.
- Segre, L.
 2019 *Proposta per la istituzione della «Commissione contro l'odio»*, testo disponibile sul sito del Portale dell'ebraismo italiano: www.moked.it.
- Senato della Repubblica italiana
 2018 *L'abrogazione delle leggi razziali. Testimonianze*, testo disponibile sul sito: www.senato.it.
- Şenay, B.
 2012 *Trans-Kemalism: The Politics of the Turkish State in the Diaspora*, in «Ethnic and Racial Studies», 35, n. 9, pp. 1615-1633.

- Seol, K.O. e Lee, R.M.
 2012 *The Effects of Religious Socialization and Religious Identity on Psychosocial Functioning in Korean American Adolescents from Immigrant Families*, in «Journal of Family Psychology», 26, pp. 371-380.
- Sevi, S., Serif Mekik, C., Blais, A. e Çakır, S.
 2020 *How Do Turks Abroad Vote?*, in «Turkish Studies», 21, n. 2, pp. 208-230.
- Sinodo della Chiesa evangelica valdese, *Atti 2008-2019*, consultabili all'indirizzo: www.chiesavaldese.org.
- Sniderman, P.M. e Hagendoorn, L.
 2007 *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Sofia, F.
 1998 *Stato moderno e minoranze religiose in Italia*, in «La Rassegna di Israel», 64, pp. 31-48.
- Soper, J. e Fetzer, J.
 2018 *Religion and Nationalism in Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sorkin, D.
 2000 *Moses Mendelssohn. Il maestro dell'Illuminismo ebraico*, Genova, ECIG.
- Spini, G.
 1988 *Il quadro internazionale*, in G. Spini, G. Tourn, G. Bouchard, B. Peyrot e A. De Lange (a cura di), *Il glorioso rimpatrio dei valdesi. Dall'Europa all'Italia. Storia, contesto, significato*, Torino, Claudiana, pp. 9-35.
 1990 *Il glorioso rimpatrio dei valdesi. Contesto e significato*, in A. De Lange (a cura di), *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del XXIX Convegno storico internazionale su Il glorioso rimpatrio (1889-1989). Contesto, significato, immagine: Torre Pellice dal 3 al 7 settembre 1989*, Torino, Claudiana, pp. 13-20.
 2002 *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana.
- Stone, D.A.
 1989 *Causal Stories and the Formation of Policy Agendas*, in «Political Science Quarterly», 104, n. 2, pp. 281-300.
- Sunier, J.T.
 2009 *Beyond the Domestication of Islam in Europe*, inaugural lecture, Amsterdam, VU University, 27 novembre.
 2014 *Domesticating Islam: Exploring Academic Knowledge Production on Islam and Muslims in European societies*, in «Ethnic and Racial Studies», 37, n. 6, pp. 1138-1155.

- Sunier, T., Landman, N., Van der Linden, H., Bilgili, N. e Bilgili, A.
 2011 *The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*, Amsterdam, Universiteit Utrecht en Vrije.
- Sunier, T., Van der Linden, H. e Van de Bovenkamp, E.
 2016 *The Long Arm of the State? Transnationalism, Islam, and Nation-Building: The Case of Turkey and Morocco*, in «Contemporary Islam», 10, n. 3, pp. 401-420.
- Taras, R.
 2012 *Xenophobia and Islamophobia in Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Testore, G.
 2013 *The Integration Agreement, a Policy Change in a Multilevel Governance Perspective*, CRESPO Conférence doctorale «La multiplication des niveaux du politique Brussels» (Belgio).
- Tibi, B.
 2008 *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad*, London, Routledge.
- Toscano, M.
 1998 (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, FrancoAngeli.
 2010 *Gli ebrei nell'Italia unita: tra storia e storiografia*, in «La Rassegna mensile di Israel», 76, pp. 1-18.
- Tourn, G.
 1993 *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo Chiesa (1170-1976)*, Torino, Claudiana.
 2003 *I valdesi. identità e storia*, Torino, Claudiana.
 2007 *L'identità valdese ieri e oggi*, in A. Cavaglioni (a cura di), *Minoranze religiose e diritti. Percorsi in 100 anni di storia degli ebrei e dei valdesi*, Milano, FrancoAngeli, pp. 11-32.
- Tourn, G. e Peyrot, B.
 1994 *Breve storia della festa del 17 febbraio*, Torino, Società di studi valdesi, <http://www.studivaldesi.org>.
- Tripp, C.
 2006 *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, New York, Cambridge University Press.
- Ünver, C.
 2013 *Changing Diaspora Politics of Turkey and Public Diplomacy*, in «Turkish Policy Quarterly», 1, n. 12, pp. 182-189.
- Varadarajan, L.
 2010 *The Domestic Abroad: Diasporas in International Relations*, Oxford, Oxford University Press.

- 2018 *Ventiquattresimo Rapporto sulle Migrazioni 2018*, Milano, FrancoAngeli.
- 2019 *Venticinquesimo Rapporto sulle Migrazioni 2019*, Milano, FrancoAngeli.
- Vertovec, S.
- 2004 *Religion and Diaspora*, in P. Antes, A.W. Geertz e R. Ruth Warne (a cura di), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. II: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 275-304.
- 2009 *Transnationalism*, London, Routledge.
- Vinding, N.V.
- 2018 *Churchification of Islam in Europe*, in N.V. Vinding, E. Raciuc e J. Thielmann (a cura di), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, pp. 50-66.
- Voyatzis, P.
- 2010 *La liberté de religion dans une société pluraliste: évolution de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, in «Annuaire international des droits de l'homme», n. 5, pp. 439-464.
- Warner, C.M. e Walker, S.G.
- 2011] *Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis*, in «Foreign Policy Analysis», 7, n. 1, pp. 113-135.
- White, J.B.
- 2013 *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton, Princeton University Press.
- Yabancı, B.
- 2019 *Work for the Nation, Obey the State, Praise the Ummah: Turkey's Government-Oriented Youth Organizations in Cultivating a New Nation*, in «Ethnopolitics», onlinefirst, n. 6, pp. 1-33.
- Yerkazan, H.
- 2017 *Diyanet İşleri Başkanlığınca Yurt Dışında Görevlendirilen Din Görevlilerinin Hadîs Bilgi Ve Kültürü Üzerine Bir Araştırma*, in «Auid», 9, pp. 165-197.
- Ysseldyk, R., Matheson, K. e Anisman, H.
- 2010 *Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion from a Social Identity Perspective*, in «Personality and Social Psychology Review», 14, n. 1, pp. 60-71.
- Yurdakul, G. e Yükleven, A.
- 2009 *Islam, Conflict, and Integration: Turkish Religious Associations in Germany*, in «Turkish Studies», 10, n. 2, pp. 217-231.

Zagrebelsky, G.

2019 *Diritti della coscienza: o sono universali o sono privilegi*. Intervista rilasciata a S. Baral per la Chiesa evangelica valdese (13 febbraio). Testo disponibile online sul sito: https://www.chiesavaldese.org/aria_article_cat.php?ref=698.

Zincone, G.

2006 (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, Laterza.



copyright © 2020 by
Società editrice il Mulino,
Bologna