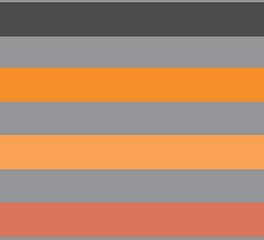


L'islam
plurale.
Percorsi
multidisciplinari
tra migrazioni,
diversità e
dialogo culturale

a cura di
Luca Bossi,
Stella Pinna Pintor
e
Wisam Zreg



aAccademia
university
press

**L'islam
plurale.
Percorsi
multidisciplinari
tra migrazioni,
diversità e
dialogo culturale**

**a cura di
Luca Bossi,
Stella Pinna Pintor
e
Wisam Zreg**

aA

L'islam plurale.
Percorsi
multidisciplinari
tra migrazioni,
diversità e
dialogo culturale

Stampato con il contributo del Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino a gravare sul seguente progetto PRIMED - Prevenzione ed Interazione nello Spazio Trans-Mediterraneo

aA



MINISTERO DELL'ISTRUZIONE, DELL'UNIVERSITÀ E DELLA RICERCA

Progetto finanziato dal Ministero dell'Istruzione, dell'università e della ricerca, Direzione Generale per lo studente, lo sviluppo e l'internazionalizzazione della formazione superiore ®

© 2020

Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione ottobre 2020
isbn 9791280136237
edizione digitale www.aAccademia.it/islamplurale

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

Formarsi per comprendere, aggiornarsi per apprendere	Roberta Aluffi, Roberta Ricucci	IX
Introduzione	Luca Bossi, Wisam Zreg	XIV
1. L'Italia, un paese ormai di immigrazione	Roberta Ricucci	3
1.1. Concetti chiave		3
1.2. Inquadramento della questione		5
1.3. Buone pratiche		13
1.4. Esercitazioni		16
1.5. Approfondimenti		17
2. Figli dell'immigrazione e seconde generazioni. Giovani e, talora, musulmani	Roberta Ricucci	19
2.1. Concetti chiave		19
2.2. Inquadramento della questione		22
2.3. Buone pratiche		31
2.4. Esercitazioni		33
2.5. Approfondimenti		34
3. Islam in Italia tra pregiudizi e riconoscimenti	Viviana Premazzi	36
3.1. Concetti chiave		36
3.2. Inquadramento della questione		37
3.3. Buone pratiche		46
3.4. Esercitazioni		48
3.5. Approfondimenti		50
4. Luoghi di culto e regimi spaziali: moschee e politiche d'inclusione	Luca Bossi	55
4.1. Concetti chiave		55
4.2. Inquadramento della questione		58
4.3. Buone pratiche		62
4.4. Esercitazioni		65
4.5. Approfondimenti		65
5. La confraternita murid e la diaspora senegalese in Italia	Guido Nicolas Zingari	68
5.1. Concetti chiave		68
5.2. Inquadramento della questione		70
5.3. Buone pratiche		75
5.4. Esercitazioni		77
5.5. Approfondimenti		78
6. Dal migrante sano al migrante esausto: bisogni e risposte coerenti	Patrizia Lemma, Luisa Mondo	79
6.1. Concetti chiave		79
6.2. Inquadramento della questione		81

Indice	6.3. Buone pratiche		89
	6.4. Esercitazioni		90
	6.5. Approfondimenti		94
	7. Intercettare i bisogni: i servizi per stranieri e migranti	Mario Caserta	96
	7.1. Concetti chiave		96
	7.2. Inquadramento della questione		97
	7.3. Buone pratiche		105
	7.4. Esercitazioni		107
	7.5. Approfondimenti		108
	8. L'Islam nel contesto sanitario-assistenziale: una prospettiva antropologica	Ana Cristina Vargas	110
	8.1. Concetti chiave		110
	8.2. Inquadramento della questione		116
	8.3. Buone pratiche		121
	8.4. Esercitazioni		123
	8.5. Approfondimenti		124
	9. Trattamenti sanitari e islam	Roberta Aluffi	127
	9.1. Concetti chiave		127
	9.2. Inquadramento della questione		129
	9.3. Buone pratiche		135
	9.4. Esercitazioni		136
	9.5. Approfondimenti		137
	10. Islam, corpo e diritto. Trattamenti di fertilità e nuove forme di filiazione	Federica Sona	138
	10.1. Concetti chiave		138
	10.2. Inquadramento della questione		139
	10.3. Buone pratiche		146
	10.4. Esercitazioni		150
	10.5. Approfondimenti		153
	11. Quali strumenti per distinguere tra esercizio legittimo della libertà religiosa in carcere e indicatori del processo di radicalizzazione?	Silvia Mondino	157
	11.1. Concetti chiave		157
	11.2. Inquadramento della questione		159
	11.3. Buone pratiche		164
	11.4. Esercitazioni		165
	11.5. Approfondimenti		167
	12. Carcere e processi di radicalizzazione. I risultati dello European Prison Observatory	Giovanni Torrente	170
	12.1. Concetti chiave		170
	12.3. Buone pratiche		187

Indice	12.4. Esercitazioni	188
	12.5. Approfondimenti	189
	13. La finanza islamica e l'economia	
	ḥalāl	Paolo Biancone, Silvana Secinaro 192
	13.1. Concetti chiave	192
	13.2. Inquadramento della questione	205
	13.3. Buone pratiche	219
	13.4. Esercitazioni	219
	13.5. Approfondimenti	220
	14. Pregiudizi e stereotipi: lo sguardo della psicologia	
	sociale	Anna Miglietta 223
	14.1. Concetti chiave	223
	14.2. Inquadramento della questione	224
	14.3. Buone pratiche	234
	14.4. Esercitazioni	236
	14.5. Approfondimenti	237
	Gli autori	241

aA

La facoltà di capire il mondo è stato per alcuni anni lo slogan della facoltà di Scienze politiche in cui insegnava Norberto Bobbio a Torino; mediante competenze sociologiche, politiche, giuridiche, ma anche di economia, geografia e numerose altre materie sono stati formati professionisti, funzionari pubblici, operatori dei servizi. Da quel periodo, a metà degli anni Duemila, molto è cambiato, nell'università come nel mondo esterno ad essa. Fra tali mutamenti si annovera un crescente e strutturale pluralismo culturale e religioso. In particolare una relazione rinnovata con l'islam: infatti molti dimenticano come il rapporto fra islam e Italia abbia secoli di storia, in alcuni casi non conflittuali né declinati nell'ottica della diffidenza e dell'insicurezza. Eppure spesso la memoria vacilla. Ed occorre ripartire facendo *tabula rasa*, almeno su alcuni temi, fra cui quelli inerenti alla presenza musulmana e il suo intreccio con le migrazioni. Non si tratta né di una novità né di una eccezione nel panorama europeo e italiano.

Alle soglie dell'anniversario dei cinquant'anni da quando – nel 1973 – l'Italia si è statisticamente scoperta una nazione in cui gli arrivi dall'estero superavano i numeri di chi lasciava il Belpaese, non è più tempo di alibi. Né di

IX

ignorare un fenomeno dai contorni ancora poco delineati o di affidarsi a errate semplificazioni e pericolosi stereotipi. In un momento storico in cui l'Italia è di fatto un paese multiculturale e multireligioso, il confronto con il diverso è parte strutturante della quotidianità, non una sporadica eccezione o condizione dei soli grandi centri urbani o dei territori di primo approdo. Parte di tale quotidianità è anche l'islam con le sue numerose declinazioni: luoghi di preghiera, esercizi commerciali, agenzie viaggi, farmacie, *modest fashion*, pompe funebri. E anche i suoi volti, uomini e donne, anziani, adulti, giovani e bambini. Volti ed espressioni economiche, culturali e sociali di una quota di cittadini stranieri o italiani per discendenza o naturalizzazione. Cittadini, prima del loro essere musulmani. Tuttavia l'etichetta dell'appartenenza religiosa spesso precede e soverchia tutte le altre appartenenze. Non tutte, ovviamente: infatti, l'identità religiosa si affianca a quella di migrante, di straniero, creando una combinazione particolarmente delicata.

In un contesto che ancora fatica a pensarsi terra di immigrazione stabile e non di progetti temporanei, il confronto con lo straniero resta per molti difficile, assumendo tratti di sfida titanica quando lo straniero si presume o percepisce come musulmano. Infatti, molti dimenticano che come per la cittadinanza o l'origine, anche il dio cui ci si affida (o da cui si prendono le distanze) non si esprime necessariamente attraverso tratti visibili e che precedono ognuno di noi quando camminiamo per strada, usiamo gli autobus o accediamo ad un qualche servizio, pubblico o privato. Eppure spesso prevale in noi, anche nei più accorti e sensibili, il bisogno di cedere a qualche semplificazione ed ecco che tutti coloro che presentano taluni tratti fenotipici o somatici sono di fatto provenienti da una data regione o da un definito paese, da cui derivano poi anche lingua, tratti culturali e religione. Approccio sbagliato, che la saggezza popolare emblematicamente sintetizza nell'adagio "l'abito non fa il monaco". Ancor di più nell'era della globalizzazione, della *mixité* culturale, nel mondo dove intrecci e contaminazioni son la cifra in ogni paese, anche in quelli dove ci si illude e si pensa di essere impermeabili ai mutamenti. Come ricorda Adriana Luciano, «gli immigrati sono come i granelli di sabbia, come l'acqua che si infiltra nelle fessure del terreno e che poi diventa un fiume, fino a inondare e talvolta

distruggere tutto ciò che trova sul suo cammino» (2010, 9). Ed appunto le migrazioni si possono annoverare fra i meccanismi che modificano le società, sospingendo sperimentazioni e innovazioni che si fanno poi apprendimenti e novità strutturali. Non sfugge a questo processo quanto sta accadendo in Italia. Archiviato (nei fatti, se non nella percezione diffusa) il momento dell'emergenza e dell'impreparazione, si sta consolidando una fase successiva, ovvero quella di esperienze e pratiche che da "eccezionali" o "*migrant-oriented*" divengono interculturali. Un passaggio inevitabile per tutti i contesti multiculturali e in cui la logica dell'integrazione è quella dell'inclusione, e non della segregazione o della differenziazione.

L'Italia, attraverso la scuola, spina dorsale dell'accoglienza e della formazione dei nuovi cittadini, ha sin da subito scelto tale via, irrobustita poi nel corpus legislativo del Testo unico sull'immigrazione 286/98, con il cosiddetto modello di "integrazione ragionevole" (Zincone 2000). Alla formazione di numerose figure professionali sono state del resto dedicate molte iniziative: dagli insegnanti agli operatori dei servizi socio-assistenziali, della salute, dell'economia, così come del controllo e della sicurezza.

Come ci ricorda l'Ue, fra le otto competenze chiave del *life long learning* vi è la *cultural awareness*, ovvero l'ampio contenitore di conoscenze e abilità che ci consentono di comprendere e interagire in ambienti multiculturali, cercando di evitare quelle sterili semplificazioni cui ci rivolgiamo – come abbiamo detto – cercando aiuto per navigare un mondo sempre più complesso, articolato, plurale.

La formazione continua riguarda tutti, qualificandosi come una attitudine necessaria per aggiornare la comprensione del mondo che ci circonda. In questo solco si inserisce il progetto *Primed – Prevenzione e interazione nello spazio transmediterraneo*, finanziato dal Miur, che nel biennio 2019-2020 ha organizzato corsi di formazione e di aggiornamento sulla realtà musulmana in Italia. Numeri, caratteristiche, processi e dinamiche di inserimento, innanzitutto. Ma la relazione con l'islam si dipana attraverso numerosi ambienti che da quelli dell'intorno abitativo vanno a quello educativo, dall'accesso ai servizi alla cura della salute, dall'inclusione economica al più delicato aspetto della devianza, che può diventare radicalizzazione. Ambiti di interazione, e talora di

discussione, dove possono accadere incidenti interculturali dovuti a ignoranza o interpretazioni di comportamenti attraverso cornici culturali non adeguate. Ciò che pare “naturale e scontato” nel sistema socio-economico-culturale italiano può non essere parte della consuetudine di altri paesi né essere più adeguato di fronte a utenti, consumatori, clienti che provengono da esperienze eterogenee. L'ombra lunga dell'immigrazione interna dovrebbe ricordarlo, ancor di più in città e comuni la cui storia è stata scritta da migranti veneti, campani, siciliani o pugliesi. È sufficiente rileggere le pagine de *L'immigrazione meridionale a Torino* di Goffredo Fofi o le lucide descrizioni di Danilo Montaldi e Giovanni Alasia sulle periferie di *Milano, Corea* per ricordare l'importanza che tutta la cittadinanza si formi e si aggiorni. Un posto in primo piano in questa operazione è dato a quanti svolgono una professione pubblica o hanno ruoli di front-office, involontariamente espressione di come una società affronta e reagisce di fronte al “diverso”. Una formazione necessaria anche a chi ancora fatica a immaginare che non tutte le persone che sembrano “straniere” abbiano per forza attraversato una frontiera, anziché essere nate in Italia; e che non tutti i musulmani abbiano un altro paese a cui esser “rimandati”, perché italiani come tutti gli altri cittadini.

Con le attività di Primed si è voluto anche affrontare il passaggio generazionale dell'immigrazione e della sua componente legata all'islam. Nello spazio mediterraneo si dipanano biografie di veri migranti, ma anche dei loro figli i cui progetti per il futuro continuano a essere ipotecati (spesso negativamente) dal riflesso del viaggio di padri e madri. Prime e seconde generazioni di musulmani interrogano istituzioni e servizi in modo diverso, così come rappresentano fasce di mercato e filiere di consumo eterogenee. Il ritornello che vuole i figli e le figlie dei migranti (e tali sono percepite solo le seconde generazioni musulmane) come semplici sostituti dei genitori è sconfessato dalla storia di tutti i paesi di lunga tradizione migratoria: un destino cui non si sottrae neanche l'esperienza italiana. Decostruire stereotipi e smontare false certezze è quanto mai necessario in un momento storico in cui l'onnipresenza di disinformazione e *fake news* prospera priva di qualsiasi controllo.

Il progetto Primed, con la sua offerta formativa e i suoi strumenti operativi, di cui il presente volume è un esem-

pio, intende offrire un contributo per un possibile aggiornamento delle lenti con cui guardare la realtà dell'islam e dei suoi protagonisti: non come una fotografia ingiallita di qualche decennio or sono, ma come una sequenza di fotogrammi, cui altri andranno aggiunti nei prossimi anni. Le migrazioni, infatti, cambiano le società, nel tempo e attraverso le generazioni.

Bibliografia

- G. Fofi, *L'immigrazione meridionale a Torino*, Feltrinelli, Milano 1975.
- A. Luciano, *Introduzione*, in R. Ricucci, *Italiani a metà*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 9-20.
- D. Montaldi, F. Alasia, *Milano, corea. Inchiesta sugli immigrati negli anni del «miracolo»*, Donzelli, Roma 1975.
- G. Zincone, *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna 2000.

Introduzione

Luca Bossi, Wisam Zreg

XIV

L'Italia del 2020 è un paese di emigrazione e di immigrazione: i flussi di persone in ingresso e uscita dal territorio nazionale mutano la composizione demografica della società, rendendo sempre più composito quel ricco ventaglio di origini, lingue e culture che ha tracciato la storia della penisola. Dalle più grandi città ai piccoli borghi di provincia, nel corso dei secoli e, più recentemente, negli ultimi quarant'anni, le migrazioni hanno contribuito alla pluralizzazione del paese; e non solo: la diversità appare sempre più come un tratto comune alle società europee. I progetti migratori delle persone e i processi di globalizzazione delle culture, le trasformazioni nel dominio dei valori e la crescente liberalizzazione delle scelte etiche e bioetiche, tracciano nuovi profili sulla superficie – solo apparentemente omogenea – delle nostre società.

La differenziazione etnica si afferma come una delle dimensioni dominanti del pluralismo contemporaneo. Intesa come tratto essenziale della diversità *tout court*, ad essa ci si rivolge frequentemente per muovere campagne elettorali e di comunicazione politica declinate in chiave securitaria, illiberale e xenofoba. In Italia, in particolare, su di essa convergono le critiche di quanti interpretano il

aA

mutamento sociale come lo stravolgimento di un mondo astratto, eppure ritenuto immutabile, nel quale il cittadino italiano era bianco, figlio di italiani di sangue, indiscutibilmente cattolico. Una lettura ideale, appunto: miope ai radicali cambiamenti storici già occorsi prima delle grandi migrazioni del Ventesimo e Ventunesimo secolo, sorda alle ibridazioni linguistiche che hanno composto i dialetti italiani e alla rivoluzione che ha condotto oltre il labirinto gergale, indifferente all'incontro tra culture, confessioni e forme di religiosità locali che – solo due generazioni fa – davano luogo a diversità tanto profonde quanto manifeste.

Contemporaneamente, la percezione dello straniero si è spostata dal dominio dell'esotico a quello della minaccia all'ordine interno: in senso valoriale – ad esempio, la paura di uno scontro di civiltà, della sostituzione etnica – o materiale – quel “prima gli italiani” che guarda alla cronica riduzione delle risorse pubbliche destinate al welfare e pone i servizi (e i loro destinatari) in mutua competizione. In un corso storico caratterizzato dall'incertezza e dominato dal senso di solitudine del cittadino dinanzi alle istituzioni democratiche, il diritto ai diritti (ovvero a quel combinato di trattati e leggi internazionali, nazionali e regionali che compongono il quadro normativo di pubblica tutela della persona) è sempre più spesso ascritto all'appartenenza etnica e considerato, da alcuni, come privilegio degli autoctoni.

Insieme alla cittadinanza formale, a costruire la percezione del migrante come “diverso” sono sovente la provenienza e i caratteri somatici e fenotipici. Poco importa nascere o crescere sul territorio nazionale, frequentare scuole ed università pubbliche, apprendere l'italiano come prima o seconda lingua, consumare e produrre cultura, lavoro o intrattenimento, condividere atteggiamenti, abitudini e comportamenti comuni, imparare a orientarsi nella burocrazia pubblica o immergersi nell'imprenditoria privata, fino a rappresentare l'Italia all'estero. Persino in presenza della cittadinanza *de jure*, la portata simbolica dell'origine etnica prevale, ancora, nella definizione del cittadino *de facto*.

Accanto alla provenienza geografica e alla cittadinanza, la religione costituisce una dimensione sempre più rilevante della diversità contemporanea. Insieme alle persone, alle loro famiglie, ai tratti somatici e alle culture che le caratterizzano, le migrazioni hanno aperto il panorama a nuove

confessioni. La globalizzazione, d'altro canto, ha contribuito a rinvigorire le conversioni, in un contesto di maggiore libertà di scelta in fatto di credenza. Così, la diversità religiosa che storicamente ha contraddistinto l'Italia – con la presenza di minoranze ebraiche, evangeliche, musulmane, ortodosse, pentecostali, protestanti – acquisisce oggi nuove dimensioni, appartenenze e sfumature.

Tra queste, l'islam rappresenta una fra le realtà sociali più numerose, diffuse e consolidate sul territorio nazionale. Dalle piccole comunità locali di più antico insediamento alle prime conversioni di italiani, dalle pionieristiche migrazioni degli anni Settanta e Ottanta – composte per lo più da studenti universitari e imprenditori – sino ai più corposi flussi degli anni Novanta e Duemila – costituiti soprattutto da lavoratori in cerca di una nuova vita in seguito a crisi ambientali, economiche o politiche – la componente musulmana è aumentata nei decenni, arrivando oggi a rappresentare la seconda collettività confessionale del paese, dopo quella cattolica e insieme a quella ortodossa. I ricongiungimenti familiari, i matrimoni, i decessi e le nuove nascite hanno mutato profondamente le caratteristiche di una popolazione tutt'altro che omogenea e, anzi, resa composita e sfaccettata tanto da fattori sociodemografici e linguistici quanto per il diverso approccio all'islam e alla religione in genere.

Nel tempo, la necessità di condivisione della pratica religiosa e di espressione, valorizzazione o riscoperta delle culture di origine ha portato alla costituzione di gruppi, associazioni e organizzazioni. Si è assistito, così, a un'inedita fioritura di luoghi di culto: iniziata in maniera piuttosto casalinga a partire dagli anni Ottanta, soprattutto nelle grandi città del triangolo industriale, è proseguita nei Novanta e Duemila in seguito ai più numerosi flussi migratori e ai peculiari bisogni di accoglienza, orientamento e inclusione che ne conseguivano. Nel 2016, il ministero dell'Interno e la Polizia di stato calcolavano la presenza di oltre 1200 luoghi di culto islamici (Biagioni 2016), per una collettività credente stimata intorno ai 2,5 milioni di persone, corrispondente a circa il 4% della popolazione italiana (Ismu 2017); di questi, poco meno della metà era cittadina italiana *de jure* (Ismu 2018). Con i mutamenti demografici sono cambiati anche i bisogni, nel passaggio da una prima generazione immigrata che nella dimensione comunitaria dei

luoghi di culto trovava trovava rifugio, rispetto e risorse (Hirschman 2004), a delle seconde e terze generazioni di italiani di fatto – quando non anche di diritto – dalle quali emergono nuove istanze di riconoscimento, partecipazione e inclusione.

Indipendentemente dall'età anagrafica e dal background migratorio (o dalla sua assenza), i musulmani in Italia rappresentano oggi una componente strutturale della popolazione, con la quale condividono aspettative, necessità, desideri, paure, sogni. Una quotidianità che travalica stereotipi e pregiudizi, mostrando il lato nascosto di una minoranza silenziosa eppure consistente che, ogni giorno, interagisce con i vicini di casa, i passeggeri e gli autisti dei mezzi pubblici, gli insegnanti e i compagni di classe, i colleghi, i professionisti privati o i dipendenti della pubblica amministrazione. Dalla scuola all'università, dalla sanità ai servizi sociali, attraverso gli enti culturali, gli istituti bancari o penitenziari, le imprese e gli esercizi commerciali, le agenzie immobiliari, di viaggio o quelle funebri, ecc., l'islam investe e si fa partecipe dello spazio pubblico italiano, delle sue istituzioni e dei suoi servizi.

aA

XVII

Eppure, nonostante la sua presenza numerosa e strutturale, e a dispetto dei processi di interazione e integrazione che ha saputo mettere in atto, per lo stato l'islam è ancora una religione non riconosciuta: all'ordinamento italiano mancano infatti gli strumenti normativi per offrire una collocazione formale alle numerose organizzazioni religiose formatesi sul territorio. Quello del riconoscimento giuridico degli enti di culto è un problema, comune a buona parte delle confessioni diverse dalla cattolica, che quotidianamente pone ostacoli a individui e collettività. Gli ambiti fondamentali della vita entro i quali le religioni si estrinsecano sono numerosi e, in tempo di pandemia, si sono forse resi ancora più palesi: dal mancato riconoscimento di luoghi e ministri di culto (incluso l'accesso all'8x1000 e la possibilità di svolgere assistenza spirituale in ospedale o in carcere) alla disponibilità di servizi dedicati (formazione di assistenti sociali e mediatori culturali, trattamenti dietologici e sanitari rispettosi delle prescrizioni religiose, aree cimiteriali dedicate alla tumulazione dei defunti).

Accanto al ritardo normativo si registra, così, un più ampio ritardo culturale: la popolazione italiana è mutata

profondamente negli ultimi quarant'anni circa e, con essa, il panorama religioso che in alcun modo può oggi dirsi mono-confessionale. Ciononostante, sin qui le istituzioni pubbliche e private hanno governato il cambiamento con difficoltà, per lo più demandando il riconoscimento dei bisogni e la declinazione dei servizi a singole iniziative locali, dal carattere volontario e sperimentale, con il risultato di un accesso ai diritti discrezionale e a macchia di leopardo. Ne emerge la necessità di promuovere e diffondere la conoscenza dell'islam, delle sue origini, della sua storia e dei suoi significati, nonché delle caratteristiche fondamentali della componente musulmana della popolazione italiana, così da comprendere la realtà sociale, intercettarne i bisogni e sviluppare risposte adeguate.

Questo volume nasce da qui: dalla necessità di conoscere, comprendere e imparare a gestire i mutamenti in atto, le sperimentazioni avvenute e le buone prassi che ne sono emerse, per non farsi cogliere impreparati dalle sfide del presente e del prossimo futuro. Nasce dalla volontà di raccogliere, sistematizzare e mettere a disposizione del più grande pubblico quei saperi, quelle esperienze e quelle competenze, teoriche e pratiche, maturate nella ricerca scientifica come nella pratica socio-assistenziale, medico-sanitaria ed economico-finanziaria, che rappresentano uno strumento fondamentale per aggiornare informazioni, decostruire stereotipi e progettare nuovi *modi operandi*.

Il lavoro che qui si presenta, infatti, rappresenta un fecondo momento di analisi e di riflessione, in cui viene proposto un percorso che affronta in maniera prismatica il complesso e articolato intreccio fra migrazioni ed islam, interessando diversi settori ed ambiti del sapere.

La peculiare struttura ed articolazione del volume, che si presta ad essere scomposto in varie parti "autonome" tra loro, è volta a fornire uno strumento conoscitivo duttile, che possa essere fruibile al lettore e alla lettrice non solo nella sua interezza, ma anche in base a specifiche esigenze.

Ogni capitolo, oltre a prospettare i concetti chiave e l'inquadramento generale, è impreziosito e corredato da esempi di buone pratiche e da esercitazioni finalizzate, da un lato, a rendere più dinamica e interattiva la lettura del testo, dall'altro, a stimolare la riflessione critica sugli argomenti trattati. Tali fattori rendono il volume un *unicum*

nel già ricco panorama dei testi sull'immigrazione e l'islam, proprio perché sono raccolti, in maniera inedita ed originale, contributi con diverse visuali ed approcci scientifico-metodologici.

L'opera, quindi, inizia con due importanti contributi di Roberta Ricucci, la quale ricostruisce, in linea generale, i maggiori snodi problematici dell'immigrazione in Italia, con uno sguardo attento e sensibile alla questione delle c.d. seconde generazioni e alle sfide che esse devono affrontare.

L'autrice effettua un'ampia disamina dei percorsi di formazioni delle nuove generazioni e dei giovani migranti, rilevando l'importanza della scuola nella creazione e sperimentazione, sin dalla tenera età, della società di domani, in quanto – come da lei osservato – la *mixité* delle classi offre un'opportunità unica di avvicinamento a quella che di fatto è da tempo una realtà multiculturale. Eppure le seconde generazioni sono fortemente limitate da una normativa sulla cittadinanza – oggetto di diverse proposte di revisione legislativa, ampiamente discusse nel testo – che ingabbia le loro aspirazioni, vincola il raggiungimento di determinati obiettivi e comprime certi diritti; in tal senso, i “giovani e, talora, musulmani” subiscono l'intersezione di una triplice linea di oppressione, derivante dall'essere giovani, giuridicamente non italiani e, giustappunto, musulmani.

In linea di continuità con il precedente saggio, anche Viviana Premazzi analizza il rapporto tra islam e nuove generazioni di migranti, focalizzandosi sulla questione della rappresentatività e della leadership tra i giovani musulmani e dei rischi della loro esclusione sociale. Non va sottaciuto come tale fenomeno sia esacerbato da una errata rappresentazione dell'islam poiché, in molti dibattiti intellettuali e nei prodotti culturali, vi è una giustapposizione, ancorché latente, tra chi professa l'islam e fenomeni degenerativi, quali il terrorismo. La sfida, quindi, che coinvolge gli studiosi e le studiose, nonché le seconde generazioni di musulmani e di musulmane, è quella di decostruire i pregiudizi, dando conto della complessità e delle vere sfide dell'islam in Italia.

Una delle componenti fondamentali ed essenziali dell'appartenenza culturale e religiosa dei migranti è rappresentata dal luogo di culto. Il diritto di erigere questa specifica categoria di edificio, nell'ordinamento costituzionale italia-

no, costituisce l'estrinsecazione di un diritto inviolabile della persona, in quanto tutte le comunità religiose dovrebbero godere di un'uguale libertà nella loro costruzione e gestione. La moschea, tuttavia, nel mosaico delle religioni in Italia, rappresenta un luogo di culto dallo statuto derogatorio. Luca Bossi, dopo aver percorso la genesi delle moschee in Italia, nate soprattutto da dinamiche bottum-up, illustra le problematiche connesse all'esigenza delle comunità islamiche di avere luoghi di culto rispettosi degli standard dell'edilizia religiosa e della dignità del proprio credo. L'autore, in questo affascinante viaggio nelle moschee, sottolinea il ritardo italiano nella gestione di queste nuove necessità spaziali, spesso neglette da parte delle autorità locali e nazionali, in violazione della libertà di culto e di uguaglianza delle confessioni religiose dinanzi alla legge, precludendo, conseguentemente, alle comunità islamiche l'eguale accesso alle opportunità di insediamento.

Come si è detto, l'islam è plurale, con diverse sfaccettature, correnti e scuole di pensiero. Tra le varianti più interessanti di appartenenza all'islam dei migranti in Italia vi è quella dei muridi senegalesi. Guido Nicolas Zingari tratteggia le caratteristiche più salienti, anche da una prospettiva diacronica, di questa peculiare confraternita sufi, che ha fatto del lavoro e del mutuo soccorso il perno della propria filosofia e sistemi di valori. I legami tra gli immigrati senegalesi in Italia, appartenenti alla confraternita della *murīdiyya*, e il Senegal medesimo sono evidentissimi: come verrà ricordato, infatti, nel film dell'autore, *Le porte del paradiso*, nella città santa della *murīdiyya* – Tuba – la lingua italiana è la prima più parlata nella regione, a riprova della sempre maggiore interconnessione tra le culture e i popoli.

Le migrazioni pongono poi considerevoli sfide alla società del paese in cui si arriva: uno dei più delicati è costituito dal diritto alla salute. Il volume, sul punto, dedica un'ampia parte ai principali problemi incontrati dagli stranieri in ambito medico-sanitario, dando particolare risalto all'esperienza specifica del migrante musulmano (o persona musulmana, in generale) e alle sue esigenze.

Patrizia Lemma e Luisa Mondo illustrano proprio il tema dell'accesso all'assistenza sanitaria, effettuando un'analisi multiprospettica del rapporto tra migrazione e salute. Mario Caserta, invece, muovendo da una norma di civiltà

giuridica, cristallizzata nell'articolo 32 della Costituzione italiana sul diritto alla salute, ripercorre da una prospettiva precipuamente giuridico-amministrativa le tortuose modalità con cui il migrante, regolare e non regolare, extracomunitario o europeo, possa accedere al servizio sanitario nazionale. In un siffatto quadro, estremamente intricato, s'innesta la figura del mediatore linguistico-culturale, che ha la funzione di agevolare i rapporti tra le singole amministrazioni e gli stranieri appartenenti ai diversi gruppi etnici, nazionali, linguistici e religiosi.

In questo *fil rouge* si inserisce il contributo di Ana Cristina Vargas che, tematizzando il diritto alla salute da una visuale antropologica, mostra i limiti dell'accesso all'assistenza sanitaria dei migranti in Italia, nell'ottica dei "determinanti sociali della salute". Nello specifico, sono quell'insieme di fattori economici, linguistici e storico-politici che ostacolano il pieno godimento del diritto alla salute dell'immigrato. Da qui, l'importanza di un approccio plurale alla medicina, con l'apertura a modelli e paradigmi orientati all'appartenenza religiosa della persona: nel caso del paziente musulmano vengono esaminati il campo dell'alimentazione e del fine vita, due tra i più chiari esempi dell'importanza dei fattori culturali, simbolici e religiosi nell'ambito sanitario.

La diversità religiosa e culturale necessita, quindi, di specifiche attenzioni da parte del personale medico sanitario verso il paziente e la sua appartenenza religiosa. In questa prospettiva, il contributo di Roberta Aluffi è incentrato sulle caratteristiche più importanti della concezione della salute per l'islam, sondando le questioni più significative dal punto di vista bioetico. In particolare, l'autrice si sofferma su relevantissimi macro-temi, quali l'utilizzo di sostanze e cibi proibiti (alcol e derivati del suino), la trasfusione del sangue, il rapporto tra il *ramadān* e la salute, l'abbigliamento e la visibilità del corpo femminile al personale medico sanitario, nonché il tema del fine vita.

Sempre in tema di bioetica islamica viene dedicato un approfondimento ad un argomento oggetto di intensi dibattiti di natura giuridica, psicologica, sociologica e tecnoscientifica, ovvero sia i trattamenti di fertilità e le nuove forme di filiazione. Federica Sona, dopo aver inquadrato le varie forme di trattamento della fertilità, indaga il tema nel contesto italiano, che ha visto un incremento di richie-

ste di servizi di procreazione e riproduzione medicalmente assistita, anche alla luce dell'invecchiamento della popolazione italiana. L'autrice, quindi, evidenzia le peculiarità della procreazione *halāl*, in quanto il bacino d'utenza dei centri per la fertilità riflette plasticamente i cambiamenti demografici e culturali attualmente in corso, in Italia e in Europa, in generale.

Se la sanità e la salute rappresentano un banco di prova nella gestione del fenomeno migratorio lo è, probabilmente ancor di più, la questione attinente al mondo della carcerazione, in cui si acutizzano, anche per via di un giornalismo tendente al sensazionalismo e alla spettacolarizzazione, quei meccanismi di stigmatizzazione dello straniero, soprattutto se irregolare.

Chi studia l'esecuzione della pena sa che per valutare il grado di attenzione dello stato ai diritti delle persone deve confrontarsi necessariamente con le sue carceri. Si può pacificamente affermare che la situazione italiana appare drammatica, così come peraltro sostenuto da studiosi e studiose delle dinamiche carcerarie e acclarato da diverse pronunce della Corte europea dei diritti dell'uomo. Condizioni esistenziali e materiali dei migranti, la permanenza irregolare in Italia e norme dell'ordinamento penitenziario penalizzanti incidono fortemente e negativamente sui detenuti stranieri. La dimensione religiosa dei detenuti stranieri è notevolmente penalizzata dall'ordinamento penitenziario vigente, aggravando ulteriormente le già fragili condizioni esistenziali e materiali dei migranti in carcere, specie se irregolari. Le inadeguatezze giuridico-amministrative e le carenze strutturali delle case circondariali, infatti, determinano significative limitazioni dei loro diritti religiosi e compromettono, de facto, l'effettiva attuazione dei principi costituzionali di libertà di culto e funzione rieducativa della pena.

Tali criticità sono ritenute tra le concause della radicalizzazione in carcere. Silvia Mondino affronta, nel suo elaborato, proprio il problema della radicalizzazione, fornendo i numeri, i dati e gli strumenti necessari per comprendere i c.d. indici della radicalizzazione. Tra i rimedi volti a limitare la nascita di questo meccanismo, l'autrice rileva l'importanza della presenza in carcere di ministri di culto e di mediatori culturali, il cui impatto appare imprescindibile

per veicolare un determinato messaggio di islam. Anche Giovanni Torrente dedica la sua analisi al carcere e ai processi di radicalizzazione, utilizzando soprattutto i risultati dell'European Prison Observatory (Epo), network composto in parte da Ong e, in altra parte, da università, che ha come obiettivo la creazione di un osservatorio europeo indipendente sul sistema dell'esecuzione penale.

La trattazione, arricchita dalle elaborazioni effettuate dall'Epo, si interroga sulle strategie di prevenzione, di individuazione dei segnali di rischio e di de-radicalizzazione concretamente attuate e con quale livello di tutela delle garanzie dei soggetti sottoposti ad esecuzione penale.

Le migrazioni, ovviamente, non rappresentano solo situazioni di difficoltà e di criticità: sono foriere di benefici non solo per chi migra ma, anche, per il paese di approdo. Tra i vantaggi più evidenti vi è l'aumento dell'incidenza dei consumi dei migranti, con conseguente apertura a spazi commerciali e di impresa.

Questo dato si riflette, per i musulmani, in una maggiore attenzione al rispetto di ciò che è lecito e consentito, quindi *halāl*, da ciò che è interdetto e dunque *ḥarām*. In tutti i paesi, infatti, dove vi è una forte migrazione di persone provenienti dall'ecumene islamica, si è sviluppata un'economia e una finanza che tende ad essere conforme ai precetti religiosi. Nella consapevolezza che le esigenze e le necessità delle persone musulmane possano anche rappresentare un'opportunità per il mercato italiano, Paolo Biancone e Silvana Secinaro analizzano i tratti essenziali della finanza e dell'economia *halāl*. Segnatamente, dopo un excursus sulle basi giuridiche della finanza islamica, viene dato ampio spazio ai contratti tipici del diritto finanziario e bancario islamico, al microcredito e alle assicurazioni.

Nella seconda parte, invece, sono illustrati i settori più dinamici dell'economia *halāl*, quali il settore del food and beverage, quello cosmetico e farmaceutico, il turismo *halāl* e il modest fashion, cioè quella forma peculiare di moda che propone, non solo alle musulmane ma anche ad ebee, cattoliche o semplicemente a donne interessate a forme di design differente, abiti non aderenti, né trasparenti e che non scoprono parti di corpo. Proprio per la crescita della popolazione musulmana in Italia e nei paesi dell'occidente, negli ultimi anni diverse aziende di moda, tra cui Dolce &

Gabbana e Nike, avendo intuito il potenziale economico, si sono interessate al fenomeno.

Il libro, infine, si conclude con il contributo di Anna Miglietta, in cui si indaga il pregiudizio etnico quale risultato dell'interazione tra l'attività cognitiva e l'ambiente socio-culturale. L'autrice, esaminando questa forma di pregiudizio, delinea la natura degli stereotipi e delle discriminazioni, l'apporto della psicologia sociale nello studio delle dinamiche legate ai fenomeni migratori e della discriminazione rivolta ai gruppi minoritari. Viene poi dato spazio alla marginalizzazione delle minoranze musulmane in seguito agli attentati dell'11 settembre, momento cruciale del rafforzamento dell'islamofobia.

Riportando, in chiusura, la fondamentale definizione di Gordon Allport, il pregiudizio etnico è

un sentimento di antipatia fondato su una generalizzazione falsa e inflessibile. Può essere sentito internamente o espresso. Può essere diretto verso un gruppo nel suo complesso o verso un individuo in quanto membro di quel gruppo.

aA

Si tratta, quindi, di un'opinione preconcepita e fondata su considerazioni irreversibili e tendenzialmente fisse, anziché sulla conoscenza diretta di una persona o di un gruppo sociale.

Tenendo a mente le parole di Allport, quest'opera si prefigge di fornire un bagaglio di conoscenze e chiavi di lettura volte a migliorare la comprensione e l'interpretazione di fenomeni estremamente complessi, con l'auspicio che il volume possa rappresentare un tassello verso il superamento di quelle corpose "generalizzazioni false e inflessibili", frutto di banalizzazioni e schematizzazioni, che avvolgono ancora l'islam e le migrazioni.

Bibliografia

M.C. Biagioni, *In Italia 1.251 luoghi di culto islamico. Un panorama fluido, ma privo di una normativa quadro*, Agensir, 17 novembre 2016. www.agensir.it/italia/2016/11/17/in-italia-1-251-luoghi-di-culto-islamico-panorama-fluido-privo-di-una-normativa-quadro/.

C. Hirschman, *The role of religion in the origin and adaptation of*

Introduzione

immigrant groups in the United States, «International Migration Review», vol. 38, n. 3 (Fall), 2004, pp. 1206-1233.
Ismu, *Rapporto sull'immigrazione in Italia*, Fondazione Ismu, Milano 2017.
Ismu, *Rapporto sull'immigrazione in Italia*, Fondazione Ismu, Milano 2018.

**L'islam
plurale.
Percorsi
multidisciplinari
tra migrazioni,
diversità e
dialogo culturale**

aA

1. L'Italia, un paese ormai di immigrazione

Roberta Ricucci

aA

1.1. Concetti chiave

Le migrazioni sono uno dei principali fattori di cambiamento delle società. Presente in tutta la storia dell'umanità, questo fenomeno ha rappresentato negli ultimi secoli un elemento costitutivo e strutturale dei paesi occidentali. È solo tuttavia negli ultimi decenni del Novecento che molte nazioni europee, storicamente punto di partenza di flussi di lavoratori (e lavoratrici), sono divenute meta di persone in cerca di un miglioramento delle proprie condizioni di vita.

Per questi motivi, il fenomeno migratorio è oggi uno dei principali aspetti del confronto politico europeo: questione controversa e problematica, e nello stesso tempo elemento vitale per l'economia e la coesione sociale dello spazio comune. Il dibattito coinvolge numerosi ambiti in grado di influenzare le condizioni di vita dei cittadini dell'Unione europea, come ad esempio la situazione dei rifugiati, l'immigrazione qualificata, la lotta alle condizioni di segregazione, marginalità e discriminazione su base etnica e religiosa.

In questo scenario, la situazione italiana presenta alcuni tratti peculiari, legati alla storia del paese e alle sue caratteristiche socio-economiche, ma anche geografiche e istituzionali (Zincone 2006). Tra di essi il cosiddetto "policentrismo

migratorio”, ossia la presenza di numerose collettività di diversa origine nazionale e culturale; l'importanza dei gruppi provenienti da altri stati dell'Unione e il loro specifico status giuridico; la forte eterogeneità nella distribuzione territoriale, che replica in un certo senso squilibri di lunga data, e, da ultimo, uno sbilanciamento verso un'immigrazione non qualificata per quanto riguarda professionalità e titoli di studio.

La condizione dei migranti in Italia presenta numerosi aspetti critici, inseriti peraltro in una tendenza che vede la costante crescita del numero di residenti immigrati o di origine straniera, elemento strutturale della quotidianità di gran parte degli italiani, in uno scenario di generale e pacifica convivenza. Negli ambienti lavorativi e domestici, negli spazi urbani condivisi, nel dibattito culturale e politico, è oggi piuttosto chiara l'importanza della presenza degli immigrati e dei loro figli, la cosiddetta seconda generazione, che in modo più preciso si suddivide in generazione 1.5 (figli di immigrati nati all'estero e giunti in Italia tra i dieci e i quattordici anni) e 2.0 (nati in Italia o giunti prima dei sei anni; Rumbaut 1994). Si tratta di giovani che molti, anche se ancora una minoranza, definiscono senza alcun problema “nuovi italiani”. Questa convivenza presenta molteplici sfaccettature: se da un lato rappresenta un dato di fatto, e l'occasione per molte e rilevanti esperienze di integrazione, dall'altro evidenzia prepotentemente i limiti della società italiana ed è spesso strumentalizzata. Sullo sfondo è sempre presente lo spauracchio dell'invasione, di un onere di accoglienza insopportabile per le risorse del paese oppure di un attacco a valori e tradizioni considerati come fondamentali per l'identità nazionale.

Nella gestione dell'immigrazione sul suolo italiano, numerosi sono gli attori che contribuiscono a favorire processi di integrazione: tra di essi il principale è probabilmente l'istituzione scolastica. È però a livello locale che prendono corpo interventi delle istituzioni, ma soprattutto pratiche, attitudini, comportamenti: dalla scuola al lavoro, dal quartiere alle relazioni di vicinato, dai luoghi dell'associazionismo religioso, assistenziale, culturale e ludico-ricreativo.

Resta tuttavia irrisolto il nodo del riconoscimento della cittadinanza per chi è nato o cresciuto in Italia da genitori stranieri.

1.2. Inquadramento della questione

Il fenomeno migratorio in Italia è per sua natura assai articolato; esso coinvolge non solo i primi migranti e chi li accoglie (o ostacola) ma anche le generazioni successive, con effetti sulle società di arrivo che si esplicano in un lungo periodo di tempo. Una tematica quindi complessa, che presenta numerosi risvolti sia nelle storie personali e familiari sia in quelle di gruppi e comunità che si riconoscono in valori, tradizioni, origine condivisa. Queste esperienze si intrecciano poi con vicende politiche, economiche, sociali e culturali, che possono portare a far nascere rivendicazioni nazionali.

Al centro dell'attenzione a fasi alterne, i migranti sono diventati potenti segnalatori di timori e reazioni dei cittadini di fronte ad attacchi alle loro sicurezze e a un benessere inaspettatamente messo in discussione. Talvolta si dimentica che gran parte di quel benessere è dovuta alla presenza di cittadini e cittadine venute d'altrove. Risorse per la demografia e l'economia, ma anche consumatori culturali e innovatori, gli "utili invasori" (Ambrosini 1999; 2010) sono parte strutturale e strutturante la società italiana. Il Belpaese rappresenta del resto il luogo di origine di una delle più grandi diaspore nel mondo, come dimostrano gli oltre sessanta milioni di oriundi presenti in tutti i continenti.

Seppur a fronte di molteplici e quotidiane esperienze multiculturali, in pochi altri ambiti la memoria è però selettiva come nel caso dell'incontro con l'alterità. Dover condividere la propria realtà di ogni giorno con un "altro" non italiano, perlopiù in molti casi non cattolico o per cui la fede non è un tratto identitario visibile, significa entrare in un terreno su cui ci si sente insicuri, a volte addirittura minacciati. D'altronde è pur vero che, negli ultimi anni, molti fattori hanno contribuito a complicare il rapporto fra società europea e pluralismo legato a cittadini stranieri o di origine straniera, soprattutto per quanto riguarda la presenza musulmana: una pesante crisi economico-finanziaria ha inciso sulla riduzione delle risorse pubbliche disponibili per politiche di welfare e sull'incremento della disoccupazione, mentre il terrorismo di matrice islamica diveniva uno di principali elementi della scena internazionale. Da più parti il nesso con una diversità – soprattutto religiosa – percepita come inconciliabile è stato sollevato e utilizzato per alimen-

tare paure e rievocare sindromi da invasioni e pericoli per l'identità (Papademetriou, Banulescu-Bogdan 2017).

I dati sono tuttavia chiari nel definire l'Italia del 2020 un paese plurale dal punto di vista culturale e religioso: le sue città, grandi e piccole, possono essere descritte dal punto di vista della grande diversità di provenienze, lingue, legami con il sacro che non si riconoscono né nel cattolicesimo (italiano) né nelle storiche presenze di ebrei e valdesi. Volendo essere precisi, non si tratta di una novità degli ultimi anni. Già al termine della prima decade del secolo lo stato non era più omogeneo per origini nazionali: oltre quarant'anni di migrazioni ne hanno profondamente ridefinito il tessuto sociale e culturale. O almeno, questa è la radiografia che si ricava da rilevazione delle presenze, distribuzione territoriale, partecipazione di allievi non italiani nelle classi, come pure dall'osservazione di quartieri il cui tessuto commerciale si anima di negozi etnici, e dal numero delle aziende aperte da immigrati. D'altra parte, l'immaginario collettivo sembra tenere conto soprattutto di emozioni e reazioni dovute ai fenomeni più eclatanti dal punto di vista comunicativo e a una convivenza spesso difficile. Ecco quindi che la diversità culturale è ricondotta solo alle immagini degli sbarchi, alle difficoltà dell'accoglienza, ai volti – e più raramente alle storie – di chi fatica a ricostruirsi una vita in Italia.

È certo doveroso mettere l'accento sulle emergenze, le necessità e le sfide alla convivenza poste dai continui arrivi. Altrettanto importante è però riportare l'attenzione agli uomini e alle donne, alle famiglie che compongono oggi una presenza che è cresciuta con rapidità, inserendosi in modo continuo, seppure eterogeneo, su tutto il territorio nazionale. Secondo gli ultimi dati disponibili, a inizio 2019 risiedevano in Italia oltre cinque milioni di cittadini stranieri, pari all'8,3% della popolazione residente. Nel 1992, anno simbolico poiché coincide con la promulgazione dell'attuale legge sulla cittadinanza, erano 356.000 e la loro incidenza dello 0,6%.

Molte sono le differenze all'interno dell'universo degli stranieri in Italia. Tra esse spicca il gran numero di origini nazionali: numerose infatti sono le collettività importanti, ma nessuna tale da connotare l'immigrazione nella penisola, a differenza di altre importanti nazioni europee, come

la Germania con i *turchi* o per la Francia con i maghrebini. Il cosiddetto policentrismo migratorio è un elemento peculiare del contesto della penisola, con flussi assai diversificati per progetti e anzianità migratoria, che si traduce peraltro in una pluralità di appartenenze culturali e religiose. Da questo punto di vista occorre rimarcare che alcune collettività sono, in maniera spesso superficiale, percepite come maggiormente distanti da valori e tradizioni italiane ed europee. È il caso dei musulmani.

Scattare la fotografia dell'islam in Italia non è semplice. Sarebbe più opportuno proporre un reportage ricco di molte sfaccettature. Ciò che viene etichettato come islam va scomposto per provenienze, scuole coraniche di appartenenza, pratica, rapporto con la società e con lo stato nelle sue diverse articolazioni. Infatti, il mosaico dell'islam italiano vede una prevalenza di provenienze soprattutto dal Maghreb, ma anche da altri contesti (tra cui Albania, Senegal, Pakistan) e una pluralità di atteggiamenti verso le pratiche religiose, il tipo di società auspicato (laica *versus* islamica), la definizione identitaria (religiosa, italiana, cosmopolita), l'orientamento rispetto all'educazione dei figli e ai matrimoni misti, le organizzazioni e l'associazionismo religioso, le richieste avanzate alla società italiana (riconoscimento delle ricorrenze, insegnamento della religione a scuola).

Queste posizioni da un lato si scontrano con un'opinione pubblica che fatica ad allontanarsi da stereotipi e incaute semplificazioni¹, d'altro canto stentano a essere portate avanti dalle stesse collettività interessate. La debolezza di tali istanze risiede principalmente in due motivi. Il primo attiene alla fisionomia di un mondo islamico frammentato, la cui capacità di interloquire a una voce sola con le istituzioni italiane è difficile (se non impossibile). Il secondo riguarda la distanza fra gli organismi di rappresentanza formale² e quanti possono essere definiti come fedeli musulmani. Inoltre, recentemente si è inserita nel dibattito

1. Ad esempio, dal "tutti i musulmani son arabi e credenti" a "tutti i musulmani son potenziali fondamentalisti" ed altro, come si argomenta in un recente volume di Proglío (2020).

2. Le associazioni sono numerose, organizzate prevalentemente su base etnica o inter-
etnica. A titolo esemplificativo, si rimanda all'elenco dei firmatari del *Patto per l'islam
italiano*, siglato nel 2017 (www.interno.gov.it/sites/default/files/patto_nazionale_per_un_islam_italiano_1.2.2017.pdf).

anche la seconda generazione, che attraverso l'associazione dei Giovani musulmani in Italia, si fa portatrice di istanze moderate, rappresentando un islam modernista, "buono e integrato".

Le diverse ricerche sull'islam in Italia (Allievi 2003; Pace 2013) hanno via via messo in luce come quanti si riconoscono in questa religione si possano collocare lungo una direttrice che va dalla vicinanza culturale all'impegno attivo nell'associazionismo comunitario, passando per posizioni intermedie come quelle della pratica individuale e/o familiare e della frequenza assidua della moschea. Le posizioni di fronte alla religione appaiono quindi molteplici e non riconducibili a semplificazioni che tendono a presentare la seconda religione fra gli immigrati (e non la prima né la maggioritaria, come spesso si sente affermare) come portata avanti da fedeli attivi, per nulla scalfiti nell'appartenenza religiosa dagli effetti della migrazione, dall'essere in un ambiente in cui manca (o è ridotta ad ambienti non sempre edificanti, come garage, magazzini nei cortili) la struttura architettonica per la preghiera e i tempi della vita lavorativa, scolastica e sociale rendono difficile la pratica.

Occorre infine considerare l'eterogenea distribuzione territoriale della presenza immigrata: fattore assai significativo, non solo dal punto di vista della comprensione di come si modificano i volti delle città, ma anche da quello delle politiche di accoglienza, inserimento e integrazione sociale (Entzinger *et al.* 2015).

Già solo da questi pochi cenni si comprendono alcuni degli aspetti che, se non giustificano, almeno contribuiscono ai dubbi sulla comprensione di cosa significhi essere diventati un paese di immigrazione. A essi va aggiunto un terzo elemento fondamentale, la rilevante presenza di cittadini comunitari del gruppo dei 13, ovvero dei paesi entrati nell'Unione Europea dal 2004 in poi, che in Italia rappresentano oltre il 30,2 per cento del totale degli stranieri residenti (Istat, anni vari).

Va peraltro detto che nel dibattito sull'immigrazione, che spesso si limita al timore verso i "nuovi arrivati" che "rubano il lavoro" e "ottengono le case popolari al nostro posto", non sempre i protagonisti cui si pensa sono coloro che effettivamente sono giunti in Italia, ma a chi per tratti somatici, lingua e radici culturali e religiose appaiono meno

“accettabili”. Talora la distinzione che conta non è basata sulla cittadinanza o sulla nazione di origine della propria famiglia, ma fra chi fa o no parte di un “noi” accettato, perché composto di uomini e (soprattutto) donne, spesso capaci di “passare per italiani” per caratteristiche fenotipiche e magari composto di nuovi fedeli che si pensa possano riempire chiese da tempo svuotate (Ricucci 2017).

Nello scenario tratteggiato, alcuni fenomeni sociali rivestono particolare importanza. A partire dagli anni Novanta si ad esempio è iniziato a guardare ai cittadini stranieri con una speciale attenzione verso la componente minorile, sia per i numeri crescenti, sia per le nuove sfide e questioni che essi ponevano ai diversi contesti locali (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 e/o, soprattutto, l'arrivo dei figli impongono 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. Le famiglie si confrontano con servizi e istituzioni che occorre imparare conoscere, a partire da norme e consuetudini che definiscono i processi educativi e formativi. Se per i migranti il problema è apprendere elementi di convivenza in uso nei nuovi contesti di vita i nativi, d'altra parte, incontrano (volenti o nolenti) nuovi usi, costumi, tradizioni e sono chiamati a guardare al di là di stereotipi e facili semplificazioni per cui la particolarità di qualcuno diventa la caratteristica di un intero gruppo etnico. Sono percorsi di apprendimento complessi e da non dare per scontati, poiché richiedono di aggiornare le concezioni e alle immagini dell'altro, spesso con conseguenze sui propri ambiti professionali: ripensare, in senso lato, alla cittadinanza in ambienti multiculturali.

Altro fenomeno rilevante coinvolge istituzioni territoriali, che si confrontano con nuove questioni sulla gestione della convivenza all'interno dei quartieri, delle strutture socio-assistenziali, delle opportunità di assistenza e welfare. La convivenza porta con sé tensioni, soprattutto quando avviene all'interno di scenari locali in cui la coesione sociale è difficile. Spesso questi elementi si saldano a fratture fra le generazioni, favorendo fenomeni di emarginazione delle

fasce sociali più deboli. Questo è il tratto principale della descrizione che la cronaca propone per quartieri “simbolo della multietnicità”, ad esempio l'Esquilino a Roma. In senso più ampio la stabilizzazione di cittadini stranieri e il sorgere di attività artigiane e commerciali, connotate etnicamente (ad esempio negozi di cosmetici, sartorie e agenzie specializzate nell'import-export con una zona geografica, come avviene nel caso cinese) e interetniche, rivolte a una clientela mista (negozi di alimentari, abbigliamento, servizi telefonici), trasformano l'ambiente urbano, anche dal punto di vista della sua stessa identità.

Tale insediamento avviene in silenzio: esso si accompagna solitamente a proteste dei vecchi residenti che propongono un'appartenenza locale in contrasto all'arrivo “dello straniero” e, per semplificazione, “del criminale”, avanzando richieste di tutela e di sicurezza. Le tensioni interne a specifici quartieri, la svalutazione immobiliare conseguente e la cosiddetta “fuga” degli abitanti e delle famiglie autoctone dalle stesse aree attirano l'attenzione dei media delle autorità locali sulla necessità di predisporre attività e iniziative volte a ricreare un clima positivo di convivenza sociale. In quest'ottica spesso nascono progetti indirizzati alla cittadinanza per favorire la conoscenza e la comprensione di un fenomeno che in ogni contesto geografico e in ogni epoca storica modifica il tessuto sociale ed economico di sobborghi, distretti, città.

Un ultimo fattore da tenere in considerazione riguarda la trasformazione vissuta negli ultimi anni delle caratteristiche dei flussi migratori verso l'Italia, fortemente debitrice della recessione economica vissuta dal paese. La dinamica generale ha infatti visto un rallentamento degli ingressi, che sono percentualmente diminuiti rispetto ai dati del decennio 2000-2010; soprattutto però si sono modificate le motivazioni. Come già avvenuto in altri periodi di crisi occupazionale, aumentano i ricongiungimenti familiari e si riducono (sino in alcuni casi ad azzerarsi) gli ingressi per lavoro; per lo stesso motivo diminuiscono gli immigrati adulti e aumentano proporzionalmente i minori. Anche in questo caso si conferma uno scenario di progressivo aumento e stabilizzazione della componente straniera della popolazione, segnalato dall'aumento dei numeri di residenti stranieri. Allo stesso tempo aumenta-

no però gli immigrati che ottengono lo status di cittadino italiano, stimati in oltre 100.000 su base annua³.

Proprio le modalità attraverso le quali cui è possibile divenire cittadino italiano rappresentano uno dei principali aspetti non ancora pienamente coerenti, almeno dal punto di vista normativo, con uno scenario in cui la presenza immigrata non è più né una novità né una temporanea eccezione. Gli stranieri sono diventati nel tempo parte della realtà lavorativa, di vicinato, di quartiere. E ancora più degli adulti, lo sono i figli, presenze importanti non solo nelle scuole italiane, ma nella società in generale. Presenze che pongono la questione della revisione dell'attuale dispositivo di acquisto della cittadinanza.

Nel 1992, l'anno del varo dell'attuale legge (n. 91), l'immigrazione era un fenomeno già noto. Poco tempo prima la legge n. 39/90 (cosiddetta legge Martelli) aveva dato il via alla prima significativa regolarizzazione della presenza straniera, aprendo inconsapevolmente quella che sarebbe diventata una prassi nella gestione del fenomeno.

La norma riconosceva anzitutto la necessità di non rompere il legame con gli italiani all'estero, con un percorso più rapido e semplificato per i discendenti degli emigranti; al contrario non era centrale la posizione dei minori ricongiunti oppure nati in Italia, che all'epoca non rappresentavano, in effetti, un fenomeno particolarmente rilevante.

Oltre venticinque anni dopo la realtà dell'immigrazione sul suolo italiano si è completamente trasformata, e i cittadini stranieri rappresentano un elemento strutturale del tessuto produttivo e sociale della penisola. I figli dell'immigrazione irrobustiscono le fasce d'età giovanili, dando una parziale risposta alla crisi demografica (tasso di natalità è al di sotto di quello di sostituzione). La legge sulla cittadinanza è però rimasta la stessa, ancora basata sullo *ius sanguinis*: semplificando, stabilisce che è cittadino per nascita chi è figlio di un cittadino italiano.

Molte voci oggi sostengono che la concessione della cittadinanza basata sul sangue rispetto al territorio di na-

3. I dati sull'acquisizione di cittadinanza sono frutto di una stima che congiunge i dati di fonte anagrafica (bilancio anagrafico e liste anagrafiche) e quelli del ministero dell'Interno su concessioni e giuramenti (Istat 2019).

scita e di socializzazione o di scolarizzazione sia piuttosto superata (Zanfrini 2007). Diverse campagne di opinione promosse dalla società civile hanno tentato di portare all'attenzione della politica la condizione dei minori stranieri nati in Italia o che nel paese hanno trascorso una parte importante della loro biografia e soprattutto sono stati esclusivamente studenti delle scuole italiane. Manifestazioni e dibattiti hanno posto l'accento sul fatto che il numero dei figli dell'immigrazione, nati in Italia o ivi arrivati prima dell'inizio della scuola dell'obbligo, sia ormai una realtà quantitativamente rilevante e territorialmente diffusa. Il tema è tuttavia assai delicato, perché parlare di cittadinanza significa trattare di identità, riconoscimento, diritti, voto. Richiamando Ambrosini, un confronto

tra “noi”, la comunità nazionale insediata su un territorio ben demarcato, i “nostri amici”, ossia gli stranieri che accogliamo con favore come residenti ed eventualmente come futuri concittadini, e “gli altri”, gli estranei propriamente detti, che siamo disposti ad ammettere provvisoriamente. (2010, 195)

La questione è del resto presente nel dibattito politico da tempo, come testimoniano i diversi disegni di legge presentati, accumulati dall'ipotesi di introdurre una forma di *ius soli temperato*, nel tempo trasformatosi in uno *ius culturae* (cfr. tab. 1; Ricucci 2018; 2020). Quanto quello della cittadinanza sia un tema politicamente spinoso è dimostrato dal fatto che nessuna delle diverse proposte di riforma sia stata approvata, lasciando di fatto aperto il problema.

Le numerose iniziative di sensibilizzazione dedicate alla condizione giuridica delle seconde generazioni, assimilate ai genitori, ossia a immigrati neo-arrivati, hanno avuto come conseguenza imprevista il riconoscimento di alcune associazioni formate prevalentemente da figli dell'immigrazione. L'attivismo di questi gruppi ha portato a un impatto su diverse realtà locali, significativo soprattutto nei suoi risvolti simbolici, dando voce a chi è escluso dal diritto di voto attivo e passivo pur essendo nato e cresciuto in Italia. Questa voce è oggi soprattutto presente in rete: attraverso i social network si diffonde (e difende) il proprio punto di vista, si aggiornano notizie e dati delle seconde generazioni sul suolo italiano. Un aspetto rile-

Tab. 1. Tipologie di *ius soli* previste dal disegno di legge Senato 2092 *Modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, e altre disposizioni in materia di cittadinanza*

<i>Tipologia</i>	<i>Richiedenti</i>	<i>Richiesta</i>	<i>Note</i>
<i>Ius soli temperato</i>	Bambini stranieri nati in Italia che abbiano almeno un genitore in possesso del permesso di soggiorno permanente o del permesso di soggiorno europeo di lungo periodo.	Dichiarazione di volontà espressa da un genitore o da chi esercita la responsabilità genitoriale all'ufficiale dello stato civile del comune di residenza del minore, entro il compimento della maggiore età, oppure dalla persona interessata entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.	Per chiunque nasce e risiede in Italia legalmente e senza interruzioni fino a 18 anni, il termine per la richiesta della cittadinanza passa da uno a due anni dal compimento della maggiore età.
<i>Ius culturae</i>	Minori stranieri nati in Italia o giunti nel Paese prima di compiere dodici anni che abbiano frequentato regolarmente la scuola per almeno cinque anni oppure seguito percorsi di istruzione e formazione professionale triennali o quadriennali idonei a ottenere una qualifica professionale.	Presentata da un genitore con residenza legale in Italia, oppure dalla persona interessata entro due anni dal raggiungimento della maggiore età.	Se il minore ha frequentato la scuola primaria, deve avere completato il ciclo di studi con successo.

vante, soprattutto nei confronti di una realtà quotidiana in cui spesso ci si confronta con informazioni sbagliate sui numeri, sulle opportunità, sui vincoli della legislazione.

1.3. Buone pratiche

Se l'incontro fra nativi e migranti può essere letto come una straordinaria opportunità di arricchimento reciproco, non va nascosto quanto esso sia ricco di tensioni, soprattutto quando avviene in scenari territoriali dove la coesione sociale è difficile. Proprio in questi casi la convivenza ha evidenziato fratture fra le generazioni, favorendo pericolosi fenomeni di chiusura, di diffidenza e di esclusione delle fasce sociali più deboli, ancor di più quando ci si confronta con situazioni di riduzioni di risorse pubbliche e tendenze (di lungo periodo) di crisi dello stato sociale.

La progressiva stabilizzazione di cittadini stranieri e il sorgere di attività imprenditoriali connotate etnicamente e interetniche (rivolte a una clientela mista) cambiano il volto dei quartieri. Anche questo insediamento non è solitamente 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”.

Accanto a questi elementi problematici, molte sono le esperienze che si sono dimostrate in grado di favorire l'integrazione (ministero dell'Interno 2017; Idos-Confronti 2019). Tra di essi numerosi progetti di accoglienza di richiedenti asilo, in grado di coinvolgere diversi soggetti del territorio. Si tratta di azioni realizzate con il coordinamento delle Prefetture, che dimostrano la capacità di creare una virtuosa collaborazione fra privato sociale e comuni. Ad esempio l'iniziativa *A Trieste l'ospitalità è di casa*, realizzata da prefettura e comune di Trieste (uno dei principali approdi della cosiddetta “rotta balcanica”), Caritas diocesana e Consorzio italiano di solidarietà. Attraverso tale progetto alcuni rifugiati, presenti da oltre di un anno sul territorio provinciale, sono ospitati da privati, singoli o famiglie, con l'obiettivo di creare una rete di supporto e relazioni con l'ambiente circostante per favorire il processo di integrazione. Un operatore incaricato dagli enti proponenti dedica quattro ore settimanali agli ospiti in famiglia per aiutare questo percorso di accoglienza. Il principale aspetto metodologico di tale processo è la centralità del concetto di “accoglienza diffusa”; l'iniziativa, sostenuta da fondi europei, fornisce un sostegno economico a chi mette a disposizione la propria abitazione per ospitare fino a un massimo di due richiedenti asilo o titolari di protezione internazionale (rimborso forfettario di 400 Euro mensili). Oltre ad evitare una forte concentrazione di casi sul territorio, dal punto di vista dell'utilizzo di risorse pubbliche un simile approccio consente potenzialmente un risparmio rispetto ai fondi previsti per l'accoglienza in strutture come alberghi o convitti.

Ma è senza dubbio la scuola il principale serbatoio di iniziative per favorire l'integrazione delle nuove generazioni: bambini e ragazzi di origine straniera e scolarizzati in

Italia, che spesso si confrontano con difficoltà nella positiva e completa realizzazione del percorso scolastico, stereotipi ed esperienze di marginalizzazione. Le istituzioni formative sono tra le prime a essersi confrontate in termini propositivi con il fenomeno migratorio e con una presenza di alunni di origine straniera nelle classi che è presto giunta a contare numeri molto significativi. Per esempio il progetto *Non uno di meno* per l'inserimento degli studenti stranieri nelle scuole superiori di Milano e provincia, attivo già dal 2005, nell'anno scolastico 2010-2011 ha visto il coinvolgimento di 46 scuole secondarie di secondo grado che hanno lavorato in rete per promuovere un inserimento scolastico positivo delle ragazze e dei ragazzi (oltre 1000 direttamente coinvolti), anche attraverso iniziative di formazione del personale docente e produzione di manualistica sul tema (Favaro e Papa 2011). L'iniziativa è stata promossa dalla provincia di Milano, assessorato Istruzione, e realizzato dal Centro Come della cooperativa Farsi prossimo e finanziata attraverso il Fondo europeo per l'integrazione di cittadini di paesi terzi.

aA

Ai percorsi scolastici in senso stretto sia aggiungono poi quelli del nido o della scuola dell'infanzia. Alcuni studi dimostrano come essi siano vissuti in modo controverso dalle famiglie immigrate: ora con diffidenza, ora come importante opportunità di integrazione per i figli; si tratta tuttavia agenzie di socializzazione assai significative per i figli dell'immigrazione (Naldini, Caponio, Ricucci 2019).

1.4. Esercitazioni

<i>Esercitazione 1</i>	
Tempo	150 minuti
Num. partecipanti	Sino ad un massimo di 15
Strumenti	G. Zincone, <i>Immigrazione e cittadinanza: questioni di uguaglianza</i> , Fondazione Ermanno Gorrieri per gli studi sociali, Modena, 2019 www.fondazionegorrieri.it
Attività	Confrontare i limiti e le opportunità in termini di diritti e possibilità di crescita personale, culturale, lavorativa, date dalle legislazioni sulla cittadinanza in diversi paesi

<i>Esercitazione 2</i>	
Tempo	60 minuti
Num. partecipanti	Fino ad un massimo di 15
Strumenti	IDOS-Confronti, <i>Dossier Statistico Immigrazione 2019</i> , IDOS, Roma, 2019 www.dossierimmigrazione.it
Attività	Dopo la lettura del report, rispondere – se possibile – alle seguenti domande: <ul style="list-style-type: none">· Quanti erano gli immigrati presenti in Italia a inizio 2019?· Quanti saranno nel 2050?· Quanti sono in regola?· Quanti sono i clandestini?· Quanti delinquono?· Quanti lavorano?· Quanti sono gli ortodossi?· Quanti sono i residenti?· Quanti sono i soggiornanti?· Quanti sono i neo-italiani?

1.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

- S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003.
- M. Ambrosini, *Utiles invasori*, Franco Angeli, Milano 1999.
- M. Ambrosini, *Richiesti e respinti. L'immigrazione in Italia. Come e perché*, Il Saggiatore, Roma 2010.
- H. Entzinger *et al.* (a cura di), *Integrating Immigrants in Europe*, Springer, New York 2015.
- Idos-Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Idos 2019.
- G. Favaro, G. Papa, *Non uno di meno. Pratiche di integrazione*, Provincia di Milano, Centro Come, Milano 2011. www.centrocome.it/wp-content/uploads/2014/11/Pratiche_Integrazione.pdf.
- Istat, *Popolazione straniera residente*, anni vari, disponibili su www.demo.istat.it.
- Istat *Indagine conoscitiva in materia di politiche dell'immigrazione, diritto d'asilo e gestione dei flussi migratori*, ISTAT, Roma 2019. www.istat.it/files/2019/09/Istat_Audizione_I_Commissione_18sett19.pdf.
- Ministero dell'Interno (a cura di), *Le iniziative di buona accoglienza e integrazione dei migranti in Italia. Modelli, strumenti e azioni*, Rodorigo editore, Roma 2017.
- M. Naldini, T. Caponio, R. Ricucci (a cura di), *Famiglie in emigrazione. Politiche e pratiche di genitorialità*, il Mulino, Bologna 2019.
- E. Pace, *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma 2013.
- D.G. Papademetriou, N. Banulescu-Bogdan, *Understanding and addressing public anxiety about immigration*, MPI, Washington DC 2017.
- G. Proglgio, *Islamofobia e razzismo. Media, discorsi pubblici e immaginario nella decostruzione dell'altro*, Torino, SEB27 2020.
- R. Ricucci, *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, il Mulino, Bologna 2017.
- R. Ricucci, *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità. La questione dello "ius soli"*, SEB27, Torino 2018.
- R. Ricucci, *La sfida all'integrazione dei giovani figli di immigrati*, in *Idos, Scenari di integrazione*, Idos, Roma 2020.
- R. Rumbaut, *The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants*, «The International Migration Review», vol. 28, n. 4, 1994, pp. 748-794.

L. Zanfrini, *Cittadinanze*, Laterza, Bari-Roma 2007.

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

Sitografia

European website on integration – Good practices database (<https://ec.europa.eu/migrant-integration/integration-practices>).

Fondazione ISMU – Iniziative e studi sulla multietnicità (www.ismu.org).

Forum internazionale ed europeo di ricerche sull'immigrazione (www.fieri.it).

Ministero dell'Interno, Portale integrazione migranti (www.integrazionemigranti.gov.it).

Piemonte immigrazione – Osservatorio regionale sull'immigrazione e sul diritto d'asilo (www.piemonteimmigrazione.it).

2. Figli dell'immigrazione e seconde generazioni. Giovani e, talora, musulmani

Roberta Ricucci

aA

2.1. Concetti chiave

La presenza immigrata¹ è oggi in Italia un elemento strutturale della società, in un paese che del resto da oltre quarant'anni è meta di flussi migratori: gli stranieri compongono oltre l'8% del totale dei residenti. Accanto ad essi vanno considerati coloro che, giunti sul suolo nazionale o loro discendenti, hanno ottenuto la cittadinanza: un consistente insieme di "nuovi italiani", stimato in circa 1,5 milioni di persone (Idos-Confronti 2019). Si tratta di uno dei molti segnali di una quotidianità dell'Italia sempre più intrecciata con le vicende di cittadini provenienti da altri paesi e dei loro discendenti.

Il numero di acquisizioni di cittadinanza rappresenta inoltre un indicatore dell'anzianità migratoria, necessario requisito per divenire cittadini, e dimostra la trasformazione in senso permanente di progetti migratori spesso pensati dagli stessi protagonisti come temporanei. Occorre sin da subito mettere in guardia dal rischio di assumere l'ottenimento della cittadinanza come elemento esclusivo

19

1. Il contributo prende spunto da analisi e riflessioni pubblicate nel corso degli anni dall'autrice, i cui rimandi sono in bibliografia.

per desumere livelli di integrazione o di stabilizzazione: numerose ricerche infatti evidenziano come i cittadini stranieri naturalizzati vivono spesso in condizioni di marginalità sociale, segregazione territoriale ed economica, sperimentando episodi di discriminazione legati alla provenienza e all'appartenenza religiosa. In altri termini, l'ingresso nella comunità dei cittadini non annulla la storia, personale o familiare, di migrazione. Aspetto, questo, significativo quando si analizzano i percorsi di inserimento socio-professionali dei discendenti dei primi migranti.

Comunemente descritti come “figli dell'immigrazione” o “seconde generazioni”, bambini, adolescenti e giovani sono presenze rilevanti nelle scuole, ma soprattutto, e in una prospettiva più ampia, rappresentano una parte importante nel futuro del paese, la cosiddetta “generazione dopo” (cfr. tab. 1). Sono un insieme importante (dal punto di vista sia quantitativo, sia qualitativo, in quanto irrobustiscono le fasce d'età più giovani), inserito in modo piuttosto eterogeneo nei diversi settori economici, sociali e talora politici dei vari contesti locali (Neodemios 2019). Infatti, a fronte di alcuni che raggiungono posizioni professionali apicali, molti non riescono a realizzare un vero e proprio processo di mobilità ascendente lineare. Tale situazione richiama il concetto di assimilazione segmentata: alcuni escono dai settori lavorativi dei padri, altri restano ai margini della società, preferendo o non riuscendo a staccarsi dal rassicurante mondo del proprio gruppo etnico. Anche le politiche scolastiche e culturali, iniziative e misure di integrazione (dalla lingua alle attività di socializzazione nel tempo libero) mostrano effetti ambivalenti sulle biografie e sulle traiettorie scolastiche e professionali di questi giovani (Ricucci 2018).

Il tema della definizione dei figli dell'immigrazione è da tempo presente nella letteratura. Infatti, è la stessa etichetta di immigrato o di straniero a essere inadeguata a leggere le storie di vita dei protagonisti: di fronte a seconde generazioni o a cittadini stranieri naturalizzati (ossia divenuti italiani, francesi, tedeschi, ecc.), tali definizioni rischiano di creare pericolose associazioni, sino a divenire stigmatizzanti. Allo stesso modo, a coloro che sono emigrati durante il periodo dell'infanzia o, a maggior ragione, dell'adolescenza, la definizione di seconda generazione, in quanto figli dell'immigrazione, risulta inappropriata. Questi soggetti infatti han-

no conosciuto un altro paese, hanno appreso una lingua e i più grandi hanno anche frequentato le scuole prima di trasferirsi e risocializzarsi in un altro contesto di vita. Per essi, l'appartenenza generazionale si gradua su una scala che dalla seconda, propria dei figli dell'immigrazione, nati nel paese di accoglienza, si avvicina alla prima generazione di immigrati.

Le variabili che vengono utilizzate per definire l'appartenenza generazionale sono il luogo di nascita e l'età al momento dell'immigrazione, ossia lo stadio del percorso di crescita in cui il minore si trova. Nel caso di quei bambini che hanno effettuato la socializzazione primaria nel paese in cui sono nati per emigrare prima dell'inserimento nella scuola dell'obbligo e sviluppare la socializzazione secondaria, si presume che essi si possano avvicinare nel loro percorso di crescita alle seconde generazioni (2G), da cui li distingue solamente il luogo dove hanno vissuto gli anni della prima infanzia. Anche tali minori sono quindi definiti come seconda generazione². Per coloro che sono già arrivati con un bagaglio di norme, valori, comportamenti si amplia la distanza con le seconde generazioni: questi giovani si collocano a metà di un percorso – lineare o accidentato – che dai genitori conduce ai coetanei autoctoni o ai connazionali nati nel nuovo ambiente.

La difficoltà di individuare un lessico adeguato per descrivere i percorsi di inserimento dei figli degli immigrati nella società di arrivo indica come essi rappresentino una sfida – irrisolta – ai modelli ideali e desiderabili di accoglienza e inserimento della componente immigrata, nonché alle diverse possibilità di realizzarli in concreto. Occorre fare delle distinzioni poiché

questi bambini e adolescenti non sono uguali tra loro. Anche su di loro, se per un verso operano fattori di macro-

2. Nel dibattito scientifico sono in uso due definizioni generali di “seconda generazione”. La prima, di carattere statistico-demografico, si riferisce a coloro che sono nati in un dato paese, figli di genitori stranieri. È questo un dato generalmente ricavabile attraverso i registri anagrafici, ma che all'interno dei differenti contesti nazionali può dare risultati differenti. La seconda, invece, è una declinazione del concetto sociopolitica e include tutti coloro che sono nati nel paese di emigrazione dei genitori, così come coloro che vi sono arrivati da bambini prima dell'età della scolarizzazione obbligatoria. Alcune definizioni includono i bambini sino all'età di dieci anni, altre invece si fermano all'età dell'ingresso all'interno del sistema della formazione scolastica obbligatoria.

Tab. 1. Dalla prima alla seconda generazione. Definizione generazionale dei minori stranieri

	Età di immigrazione				
Luogo di nascita	> 18	14-18	6-14 anni	Da 3 a 6 anni	< 3 anni
Estero	Generazione 1,0	Generazione 1,25	Generazione 1,5	Generazione 1,75	Generazione 2,0
Paese di immigrazione dei genitori	Generazione 1,0	Generazione 2,0			

Fonte: Rumbaut, 1997.

scala che definiscono un minimo comune denominatore della loro condizione, intervengono poi fattori che li dividono in gruppi e sottogruppi numerosi e differenziati fino alla frammentazione. Già solo incrociando il luogo di nascita e quello di residenza dei figli e il luogo di residenza e l'omogeneità/disomogeneità di appartenenza etnica dei due genitori si arrivano ad avere 24 possibili combinazioni. (Signorelli 2003, 146)

22

aA

A questi si aggiungono coloro che in Italia sono nati. Tutti figli dell'immigrazione, ma in modo diverso. I primi sono loro stessi degli "immigrati", ovvero sono nati altrove e arrivati in Italia a seguito di un viaggio. I secondi non hanno alle spalle un luogo da cui provengono: il loro punto di partenza è l'Italia. Entrambi i gruppi però condividono l'essere figli di genitori stranieri e di essere non italiani.

È bene sottolineare questo concetto, perché comprende due tipologie di minori cui guardare con lenti differenti, per poterli aiutare a sviluppare percorsi di crescita solidi e destinare loro interventi adeguati, rispondenti a specifici e peculiari necessità. Spesso i due gruppi vengono confusi, sovrapposti e destinati a essere ricondotti a un immaginario che è quello dei genitori, a cui sia i minori ricongiunti, sia i minori nati in Italia (le vere e proprie seconde generazioni) tendono a prendere le distanze.

2.2. Inquadramento della questione

Da oltre quarant'anni l'Italia si confronta con la presenza di adulti e minori stranieri, che l'ha rapidamente portata a divenire un paese di immigrazione. A partire dagli anni

Novanta i più giovani hanno guadagnato l'attenzione di operatori sociali e *policy makers*, sia per i numeri crescenti, sia per le nuove sfide e questioni che essi ponevano ai diversi contesti locali, dalle politiche di accoglienza a quelle scolastiche, dalle attività nel tempo extrascolastico alle relazioni con genitori ritrovati dopo anni. Tale attenzione si è tradotta in numerose iniziative dedicate, all'inserimento soprattutto scolastico, al loro apprendimento della lingua, al sostegno educativo e a quello ludico espressivo dei minori stranieri.

L'impegno e lo sforzo dedicato alla componente più giovane dell'immigrazione si può inserire nella cosiddetta "ansia di assimilazione" che caratterizza le società riceventi. Infatti, attraverso lo sguardo alla situazione dei figli dell'immigrazione, si possono cogliere le dinamiche attuali e le sfide future con cui l'Italia, realtà multietnica e multiculturale, si deve confrontare.

Tab. 2. Italia. Popolazione straniera: totale, minori e loro incidenza sul totale (2006-2019), dati al 1° gennaio

Anno	2006	2007	2008	2010	2013	2019
Popolazione straniera Totale (adulti + minori)	2.670.514	3.432.651	3.891.293	4.235.059	4.387.721	5.255.503
Minori	665.625	767.060	862.453	932.675	953.785	1.082.634
Incidenza % dei minori sul totale della popolazione	22,6	22,3	22,2	22,0	21,7	20,6

Fonte: Istat.

La presenza immigrata non è più dunque né una novità né un fenomeno transitorio. Gli stranieri sono diventati via via un elemento strutturale nella società italiana, soprattutto per quanto riguarda i loro figli. Sebbene l'ambito educativo continui a rappresentare quello cui sono dedicate le maggiori energie, in termini sia di risorse sia di ricerca, un'avanguardia delle seconde generazioni si avvia a diventare maggiorenni, attraversandone la delicata fase della transizione successiva alla fine dell'obbligo formativo, a confrontarsi con una società, spesso incapace di distinguere fra i percorsi di questi giovani (tutti italiani) e quelli dei genitori (frutto di una o più migrazioni). I figli dell'immigrazione, nati o

arrivati in Italia a un certo punto del loro percorso di vita sono quindi un tratto centrale del fenomeno migratorio.

Come per gli adulti, presenti in maniera eterogenea nelle singole situazioni locali, anche per essi vi sono importanti differenze territoriali, che riflettono i diversi ritmi dei flussi migratori, nonché gli effetti delle catene migratorie: nelle aree caratterizzate da percorsi di arrivo di vecchia data, riequilibrati dal punto di vista del genere e con alti tassi di ricongiungimento, sono più numerosi i minori nati in Italia; viceversa negli arrivi più recenti e/o con progetti di inserimento ancora non completamente orientati alla definitiva stabilizzazione in Italia, prevalgono i minori nati all'estero e ricongiunti in età adolescenziale. Le differenze non sono però solo di tipo territoriale o di luogo di nascita. A complicare e rendere per certi versi unica ogni traiettoria migratoria concorrono altre variabili. Alcune attengono alla storia di ogni singolo individuo: la tipologia familiare, le condizioni socio-economiche, le prospettive future, il rapporto con la comunità presente in Italia e con quella rimasta in patria. Altre sono più generali e richiamano l'atteggiamento della società di accoglienza nei confronti dei cittadini immigrati e delle sue varie provenienze, il modo in cui si guarda a esse e le immagini/stereotipi che caratterizzato tale sguardo.

In questo scenario, un aspetto di particolare importanza assume la questione dell'appartenenza religiosa, nel senso che essa rappresenta un elemento di ulteriore differenziazione nel rapporto con la società italiana e nelle opportunità che essa offre (Ricucci 2017). Sullo sfondo ci si trova di fronte ad un'Italia che guarda con un certo timore al crescente pluralismo religioso, conseguenza dei flussi migratori. In un contesto che di fatto è già la casa comune di molte espressioni religiose, le preoccupazioni si concentrano sull'islam: sono il musulmano o la musulmana a pagare un caro prezzo a tensioni internazionali e giudizi nei confronti di una fede in crescita come numero di credenti, i cui insegnamenti sono spesso percepiti come in antitesi con valori condivisi e considerati essenziali nelle società occidentali. A tratti pare infatti 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. Esperienze quotidiane nei diversi ambiti sociali raccontano, in effetti, di "attacchi", talora non espli-

citi, sotto-voce, incastonati in sguardi, commenti sommessi, attitudini, subiti da chi viene percepito come religiosamente “non integrato”, culturalmente “non gradito”, socialmente “non tollerato”. Recenti indagini su xenofobia e razzismo rivelano in tal senso un peggioramento del clima collettivo, spesso 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 (Istituto Cattaneo 2018).

Sentimenti di chiusura e di presa di distanza dal pluralismo convivono del resto accanto a esperienze della quotidianità di natura opposta. In un ambiente sociale in cui sembrano prevalere nell'immaginario sentimenti di paura, è piuttosto facile imbattersi in storie di collaborazioni, incontri inter-religiosi, dialogo, oratori multiculturali nei cui cortili si ritrovano ragazzi con genitori cattolici, musulmani, sikh, atei (Garelli 2011).

2.2.1. *Stranieri e studenti: un binomio dagli esiti ancora incerti*

La scuola è sicuramente l'osservatorio privilegiato per cogliere le trasformazioni demografiche e socio-culturali del Paese e per questo è stato l'ambito di gran lunga più indagato. I dati degli allievi con cittadinanza non italiani indicano una tendenza crescente di coloro che sono nati in Italia e che appartengono alla seconda generazione. Allo stesso tempo rivelano come da diversi anni l'incidenza più significativa di seconde generazioni sia nelle scuole dell'infanzia e nella prima classe delle scuole primarie, per poi diminuire nella classe quinta della scuola secondaria di secondo grado (Miur, anni vari). Un trend in linea con le caratteristiche di un Paese di relativa recente immigrazione, in cui la quota più rilevante di popolazione è ancora formata da immigrati di prima generazione o ricongiunti. I risultati delle ricerche hanno anche evidenziato come in Italia insegnanti e dirigenti scolastici si confrontino con i temi classici, propri di ogni paese di immigrazione: arrivo in ogni momento dell'anno scolastico, dibattito fra l'inserimento dei neo arrivati sin da subito nelle classi normali o la previsione di “classi ad hoc” (di accoglienza o – come sono state definite in un acceso dibattito pubblico – di “classi ponte”), l'educazione interculturale, l'orientamento, la scelta dei percorsi scolastici oltre la scuola dell'obbligo, la relazione con le famiglie

non autoctone e il loro coinvolgimento in un sistema scolastico, spesso molto distante da quello che hanno lasciato nei paesi d'origine. Questioni cruciali e strategiche per la riuscita di ogni percorso educativo (ancor di più in una condizione di immigrazione), che per anni hanno impegnato insegnanti, dirigenti, volenterosi operatori del privato sociale, il numero crescente di seconde generazioni è apparso come un elemento di distensione. L'adagio – non esplicitato – è quello che considera tali presenze come un ritorno a un lavoro educativo meno oneroso, privo delle difficoltà di comprensione linguistica, della necessità di mediatori culturali, della produzione di percorsi e programmi differenti.

L'avanzare degli studenti nati in Italia sembra essere salutato nelle scuole con un respiro di sollievo: trovarsi di fronte studenti nati nello stesso paese degli altri allievi o comunque che si presentano ai blocchi di partenza già con qualche esperienza di socializzazione in un ambiente italofono sembra rasserenare gli addetti ai lavori. Tuttavia per i figli dell'immigrazione, nascere in Italia, frequentare la scuola dell'infanzia e arrivare alla scuola primaria senza aver vissuto in un altro paese non significa avere un bagaglio lessicale e competenze sintattico-grammaticali in lingua italiana uguali a chi ha come solo ambiente di riferimento un contesto italofono. Per le seconde generazioni spesso, al di là del tempo scuola, in famiglia, con i parenti, nei momenti di gioco non organizzato si tratta di immergersi in un cosiddetto “bagno linguistico” differente (e considerato meno prestigioso) da quello vissuto negli ambienti istituzionali dell'istruzione.

Così, anche di fronte alle 2G non bisogna “mettersi seduti” e pensare che il tempo degli interventi linguistici personalizzati sia passato. In realtà, questa categoria ha peculiarità e bisogni specifici legati a diversi fattori. Anzitutto il rapporto con i coetanei, spesso pesantemente condizionato dall'aspetto fisico “diverso” o dal livello socio economico di provenienza (minor accesso a beni di consumo o a una diversa tipologia di vita familiare). Poi la relazione con i genitori che, oltre ad appartenere a un'altra generazione, provengono da contesti culturali diversi da quello in cui sta crescendo il ragazzo. Infine il rapporto ambivalente rispetto alle proprie origini e alla lingua materna. Il rischio è che la strategia di sopravvivenza scelta dai figli dell'immigrazione

sia quella dell'assimilazione al modello italiano, a spese però di un annullamento della ricchezza della loro identità. A quanto citato, come monito e invito alla riflessione per coloro che devono svolgere compiti educativi, vanno però aggiunti altri elementi che attengono al fatto che molti allievi nati in Italia non sono cittadini italiani. Se a una prima analisi (superficiale) potremmo plaudire agli insegnanti che non sottolineano tale differenza nella quotidiana relazione di classe, uno sguardo più attento rivela come – proprio nei ruoli di accompagnamento della crescita – vi sia la formazione di giovani in grado di muoversi nella società, di apprendere strumenti e metodi per comprendere chi sono e dove sono, agendo opportunamente secondo i diversi ambiti sociali. Da tempo si sottolinea l'attenzione a piani educativi individualizzati, che sappiano tenere conto delle specificità di ogni studente. La biografia personale e familiare, la lingua materna e i riferimenti socio-culturali trasmessi dai genitori sono fattori che concorrono a definire l'identità di ogni studente, con cui la scuola deve confrontarsi e interagire sempre più, a partire dalla scuola per l'infanzia.

aA

In uno scenario di stabilizzazione e di aumento delle seconde generazioni, non può mancare un accenno alla fase iniziale dei percorsi di apprendimento al di fuori della famiglia. Il tema dell'utilizzo dei servizi per la prima infanzia da parte delle famiglie straniere è stato messo a fuoco ancora da poche ricerche, le quali hanno evidenziato punti critici e di forza di una relazione in divenire. Infatti, da un lato occorre convincere le famiglie immigrate dell'opportunità di mandare i bambini alla scuola dell'infanzia (contrariamente al luogo comune che vuole i bambini stranieri rubare il posto a quelli italiani), come pure a partecipare ad attività di socializzazione non esplicitamente volte all'apprendimento della lingua, spiegando quanto siano utili per la formazione di ogni minori e costituiscano una buona palestra per l'inserimento scolastico successivo e non una perdita di tempo. Dall'altro occorre lavorare anche sulle famiglie italiane, che si dividono fra quelle più timorose, per le quali anche all'asilo a presenza di minori non italiani può avere un impatto negativo sulla formazione futura dei figli, e quelle già consapevoli del fatto che sin da tenera età si sperimenta la società di domani e quindi la *mixité* delle classi offre un'opportunità

unica di formazione e di avvicinamento a quella che di fatto è da tempo una realtà multiculturale.

2.2.2. *Vivere in Italia e crescere come “non cittadini”*

L'ingresso nel mondo del lavoro, sia pure spesso insieme allo studio, il senso di responsabilità e di autonomia rispetto alle risorse familiari, la sensazione di essere sempre “sotto osservazione”, soprattutto quando i media diffondono episodi negativi che coinvolgono i migranti, sono aspetti che sembrano differenziare i figli dell'immigrazione dall'estero dai coetanei italiani di origine italiana. Ma non è solo una relazione più autonoma con i genitori a dover sollecitare l'attenzione: c'è da chiedersi se gli adolescenti di seconda generazione e di origine straniera sono interessati dai cambiamenti che attraversano la condizione minorile o la loro transizione alla giovinezza presenti delle caratteristiche specifiche. In altre parole: la cittadinanza è un forte elemento di diversificazione fra coetanei, oppure i figli dell'immigrazione sono soprattutto giovani, che tutt'al più si differenziano perché nel loro passato o in quello dei genitori è presente l'esperienza di aver lasciato il proprio paese di nascita?

Generazioni di studi, nelle più diverse discipline delle scienze umane, contraddicono quest'ultima posizione. L'ingresso nell'età adulta avviene per le seconde generazioni più velocemente di quanto non avvenga per i coetanei italiani. I giovani stranieri lavorano e mettono su famiglia prima dei pari italiani, che dilazionano sempre più nel tempo quelle tappe che sono considerate come passaggio dall'essere “giovane” all'essere “adulto”. In questo senso essi rappresentano una novità all'interno di quel modello mediterraneo verso l'età adulta che caratterizza l'Italia. Ma tale consapevolezza non è ancora diffusa. Infatti, si parla di seconde generazioni soprattutto quando si osserva la realtà degli studenti, dalle scuole dell'infanzia a quelle superiori; più raramente l'attenzione e la riflessione si spinge sino all'università, dove crescono gli iscritti con cittadinanza non italiana ma con un diploma di una scuola italiana. Di questa storia recente, ancora pochi sono gli approfondimenti. I motivi sono diversi. Sicuramente, i numeri non sono ancora così significativi e i riflettori sono puntati sugli studenti in arrivo dall'estero, esempi di un processo di internazionalizzazione che caratterizza le università italiane. Inoltre, è

vero che le tensioni (dall'accoglienza alla didattica, dalla relazione con le famiglie alle dinamiche intra-classe) caratterizzano i livelli di scuola dell'obbligo scolastico e formativo. D'altra parte, è lo stesso immaginario comune che sembra cristallizzare l'immagine dei figli dell'immigrazione nel loro essere bambini o adolescenti.

Così, le seconde generazioni paiono destinate – nell'immaginario comune – a restare per sempre legate alla loro storia familiare. Di rado i figli dell'immigrazione sono considerati giovani, senza altra etichetta. Eppure essi fanno parte di quella composita realtà giovanile, che si avvia a diventare adulta in un tempo caratterizzato da molti timori e poche speranze. Fra le preoccupazioni, vi sono quelle specifiche dei giovani stranieri legate alla condizione giuridica. Nascere in Italia non significa diventarne cittadini. E non significa neanche essere al riparo da processi di stereotipizzazione, che neanche percorsi di studio e professionale di successo riescono a cancellare nella mente di coloro che si ritengono gli autentici (e unici) depositari del diritto di risiedere su e governare un territorio. Di fronte a questi atteggiamenti, le seconde generazioni cominciano a prendere la parola, impegnandosi nell'associazionismo, partecipando a dibattiti sul tema della cittadinanza, dell'immigrazione, diventando promotori di iniziative di sensibilizzazione, presentano e discutono la loro vita da “non cittadini” nell'unico paese che conoscono realmente, dove “si sentono a casa”, perché ne parlano la lingua, vi hanno frequentato tutte le scuole, dalla scuola materna alle superiori e ora, per molti, all'università.

Attraverso numerose iniziative di impegno civico, la generazione dei futuri italiani con il trattino (italo-marocchini, italo-cinesi...) è venuta alla ribalta indossando un abito nuovo, ossia smettendo gli abiti degli studenti bisognosi di lezioni di lingua italiana, di coloro che sono “seduti su due sedie”, divisi fra le istanze della famiglia e quelle della società. È la generazione di chi intende prendere la parola, scrivendo o realizzando prodotti digitali. Di chi promuove iniziative di conoscenza e di informazione sul significato di essere figli della mobilità umana del xx secolo. O ancora, utilizzando gli strumenti della comunicazione on-line (dai siti web alle pagine Facebook a Instagram a Tik Tok) per diffondere il proprio punto di vista sul significato di una

vita da “non cittadini nell’unico Paese che si considera come proprio”. Attraverso una molteplicità di forme, canali e in collaborazione con soggetti del privato sociale e delle istituzioni locali, le seconde generazioni hanno dato forma al loro essere un gruppo sociale distinto da quello dei genitori (e dei migranti neo arrivati), dimostrando di poter divenire interlocutori importanti per costruire coesione sociale.

Da più parti si segnala come nell’Italia della terza decade del nuovo millennio i tempi siano ormai maturi per fare un altro passo, cioè entrare in politica. Per alcuni è già una realtà, per diversi una possibilità, per molti (ancora) un sogno che si accompagna all’acquisizione della cittadinanza. Certo non tutti svolgeranno un ruolo in tal senso, ma la possibilità di scegliere è il prossimo passo per sentirsi davvero parte dell’unico contesto di vita che si conosce. Per ora, tuttavia, l’esercizio di una cittadinanza attiva avviene attraverso esperienze di protagonismo civico. Ai giovani figli dell’immigrazione sono state dedicate diverse iniziative, come ad esempio la possibilità di svolgere un periodo al servizio della città (similmente al servizio civile) avviata a Torino già diversi anni or sono. Esempio di protagonismo delle seconde generazioni è anche il loro coinvolgimento nell’assessorato per le politiche sociali del comune di Milano. I giovani quindi possono contare sul sostegno di molte amministrazioni locali: forse inconsapevolmente, a causa dell’ansia di assimilazione di cui le società di immigrazione soffrono, il protagonismo delle seconde generazioni è ricercato e promosso, anche sul versante religioso. Ad esempio per le seconde generazioni l’appartenenza all’islam si può tradurre in un riconoscimento di una comune identità musulmana, condivisa e praticata all’interno delle attività associative, ma non necessariamente legata all’osservanza delle pratiche. Si applica quindi una dissociazione fra il musulmano praticante e quello che riconosce nell’islam un riferimento culturale e identitario. Su questa distinzione, prendono forma nuove richieste e nuove relazioni (più sul versante della collaborazione e della compartecipazione che della rottura e della contrapposizione) con la realtà locale.

Pare in tal senso avviarsi una stagione in cui le seconde generazioni sembrano diventare l’interlocutore privilegiato per progetti, iniziative, politiche. Rispetto a quelle dei padri, le istanze sono più generali, legate a riconoscimento co-

me attori del contesto socio-culturale cittadino. Il fine non è tanto il riconoscimento tout court delle proprie pratiche e delle specificità, quanto quello del diritto alla diversità e la promozione di politiche interculturali, in cui la differenza (anche e a volte soprattutto religiosa) sia uno degli elementi del tessuto sociale cittadino e non un fattore di conflitto.

2.3. Buone pratiche

Gli esiti dei percorsi di crescita delle seconde generazioni sono condizionati dal clima e dalle risorse (sociali, culturali e – inevitabilmente, ma non esclusivamente – economiche) familiari, come pure dal ruolo svolto dagli adulti incontrati nei diversi contesti educativi. Numerose iniziative intendono migliorare le opportunità a disposizione dei figli dell'immigrazione sul piano educativo. Un ambito privilegiato in tal senso è quello sportivo, anche considerando il valore esemplare di storie di successo personale e familiare vissute da ragazzi che si confrontano con atteggiamenti di chiusura e commenti che si muovono sul crinale del razzismo, fino ad atti che possono definirsi di vera e propria discriminazione.

Per esempio il progetto *Dove nascono i giganti*, nato nel 2013 dall'associazione sportiva Gran Sasso rugby, propone un'attività propedeutica al rugby nell'ambito degli Istituti comprensivi delle località di Navelli, Pizzoli e Scoppito della provincia dell'Aquila e San Giovanni Teatino in provincia di Chieti. Le scuole sono state scelte in questi comuni sia in considerazione dell'alta percentuale di studenti di origine straniera sia in riferimento alla rappresentatività territoriale di tutto il territorio colpito dal sisma del 2009. L'iniziativa prevede tra l'altro la collaborazione dei sindaci dei comuni della zona, che l'hanno finanziata attraverso risorse derivanti dai fondi per la ricostruzione destinata alla valorizzazione del sociale e la realizzazione di alcuni tornei. Si è inteso favorire l'integrazione tra bambini di scuole diverse, che formano un'unica squadra, con il sostegno del club sportivo, che milita in serie A. L'organizzazione ha visto attivi allenatori e dirigenti della squadra, con il supporto di uno psicologo e il coinvolgimento diretto di insegnanti e genitori. Il progetto ha coinvolto nell'anno scolastico 2014-2015 circa duecento studenti, ed è stato riconosciuto come di eccellenza dal Coni e dal ministero delle Politiche

sociali nell'ambito della raccolta di buone pratiche *Sport e integrazione: la vittoria più bella*. L'iniziativa rimanda a molti altri simili progetti in cui le risorse di diversi ambiti territoriali hanno saputo costruire reali ed efficaci processi di coesione sociale.

L'associazione Taiba di Torino gestisce una sala di preghiera islamica in uno dei quartieri più popolari della città. Dal 2017 organizza una cerimonia per festeggiare i membri della comunità laureatisi nell'anno. Da ingegneria a scienze del turismo, da scienze politiche a lingue, vengono presentate all'assemblea e in senso più ampio a tutta la cittadinanza le tesi di giovani marocchini, iraniani, tunisini che hanno concluso il loro percorso di studi, per molti dei quali tutto è solamente in italiano. L'evento è pubblicizzato con attenzione attraverso la stampa locale e realizzato attraverso una piccola cerimonia, sostenuta finanziariamente dalle offerte legate al culto, cui sono invitati rappresentati degli atenei e delle istituzioni. La normalità di una festa da parte di parenti e amici, che si ritrovano per congratularsi con i protagonisti neolaureati, diviene un'immagine di integrazione efficace per la società. Questi momenti servono anche per ricordar pubblicamente che le difficoltà nell'integrazione – anche a scuola – persistono e segnalare iniziative e proposte dell'associazione all'amministrazione comunale. I giovani di origine straniera che arrivano alla laurea sono, emblematicamente, il simbolo del successo di molti progetti, del lavoro di insegnanti, genitori, animatori, mediatori culturali, che negli anni hanno costruito dinamiche di integrazione positiva (Idos-Confronti 2018).

Dall'esperienza di vari progetti dedicati alle seconde generazioni si possono cogliere due fattori, strategici dal punto di vista della costruzione di coesione sociale. Il primo riguarda il ruolo dell'associazionismo, italiano, etnico e interetnico, tassello importante nelle relazioni fra nativi e migranti, fra prima e seconda generazione, fra amministrazioni pubbliche e cittadini di origine straniera. Un ricco tessuto associativo rappresenta un'opportunità di formazione e di fruizione importante nelle varie fasi di crescita dei giovani. Il secondo coinvolge, invece, le nuove generazioni, di cui sono protagonisti tirocinanti e studenti nel ruolo di animatori, ma anche ragazzi e ragazze fruitori delle varie offerte ludico-formative.

Si fa presto a parlare di giovani di oggi in senso lato e di seconde generazioni in maniera più puntuale – anche se spesso senza cognizione di causa – più difficile è però raccontare chi siano queste persone, cosa facciano nel tempo libero, cosa desiderino, quali siano i rapporti con la cultura dei genitori e con una lingua che la cittadinanza assegna loro, ma che probabilmente la socializzazione primaria ha loro poco o per nulla insegnato. Il mettersi al servizio degli altri, dedicandosi ai più piccoli (attraverso il sostegno scolastico), alle famiglie (nelle relazioni con le istituzioni) o ai coetanei (attraverso azioni di promozione dell'identificazione positiva) sono comportamenti che aiutano a decostruire lo stereotipo che vede i figli degli immigrati destinati ai margini della società, vaganti per periferie alla ricerca di capri espiatori contro chi prendersela per una società che non li accetta. Garantire spazi di protagonismo, luoghi di espressione e ambienti di relazione significativi si prefigura allora come un importante investimento per il futuro, che le amministrazioni locali non dovrebbero procrastinare. Rivolgersi ai giovani, in altre parole, vuol dire porre l'accento su come possano essere una risorsa per il territorio e per le sue politiche. Fra queste politiche vi è quella della cittadinanza. I figli dell'immigrazione crescono e pongono la questione della revisione del dispositivo di acquisto della cittadinanza.

2.4. Esercitazioni

<i>Esercitazione 1</i>	
Tempo	150 minuti
Num. partecipanti	Sino a un massimo di 15
Strumenti	www.dailymotion.com/video/x5pji03
Attività	<p>Visione del film "East is East". Rilevare i passaggi che evidenziano differenze 'culturali' fra genitori e figli e individuare temi inerenti all'appartenenza religiosa.</p> <p>Discutere successivamente limiti e opportunità della visione dei genitori in un contesto di emigrazione</p>

<i>Esercitazione 2</i>	
Tempo	60 minuti
Num. partecipanti	Sino a un massimo di 15
Strumenti	<p>www.neodemos.info/articoli/gli-italiani-per-una-societa-aperta-o-chiusa-lindacine-voices-on-values/</p> <p>www.lastampa.it/esteri/2019/12/27/news/un-paese-a-due-flussi-sbarchi-dimezzati-e-piu-italiani-in-fuga-1.38257962</p>
Attività	Evidenziare gli elementi chiave del dibattito pubblico su immigrazione e stranieri alla luce degli articoli sopra indicati, cogliendo similitudini e differenze al modificarsi dell'appartenenza religiosa [ovvero, gli stessi argomenti sono validi sia per giovani immigrati e musulmani sia per giovani immigrati cattolici, ortodossi o altro?].

2.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

- F. Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011.
- Idos-Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione*, Idos, Roma 2018.
- Idos-Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione*, Idos, Roma 2019.
- Istituto Cattaneo, *L'immigrazione in Italia: tra realtà e percezione*, agosto 2018. www.cattaneo.org/2018/08/27/immigrazione-in-italia-tra-realta-e-percezione.
- Istat, *Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni in Italia*, Istat, Roma 2020.
- Neodemos, *Bilancio Istat 2018: Sdraiati sul fondo*, febbraio 2019. www.neodemos.it.
- R. Ricucci, *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, il Mulino, Bologna 2017.
- R. Ricucci, *Mobilità internazionale nello scenario europeo. Dinamiche e processi di inclusione sociale*", in M. Lazar, M. Salvati, L. Sciolla (a cura di), *Europa. Un'utopia costruita*. vol. III, Treccani, Roma 2018, pp. 570-578.
- R. Ricucci, *La sfida all'integrazione dei giovani figli di immigrati*, «Idos, Scenari di integrazione», Idos, Roma 2020.
- V. Riniolo, *I nuovi volti del cambiamento: le seconde generazioni in Italia*, in Fondazione ISMU (a cura di), *Venticinquesimo Rapporto sulle migrazioni 2019*, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 291-305.

R.G. Rumbaut, *Assimilation and its discontents: between rhetoric and reality*, «International Migration Review», vol. 31, n. 4, 1997, pp. 923-960.

M. Santagati, *Scuola, terra d'immigrazione. Stato dell'arte e prospettive di ricerca in Italia*, «Mondi Migranti», n. 2, 2012, pp. 41-85.

A. Signorelli, *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo 2003.

Sitografia

Cestim, Centro Studi Immigrazione (www.cestim.it/35secondegenerazioni.php).

Istat, popolazione straniera residente (www.demo.istat.it).

Fondazione ISMU, Iniziative e studi sulla multietnicità (www.ismu.org).

Forum internazionale ed europeo di ricerche sull'immigrazione (www.fieri.it).

Ministero dell'Interno, Portale integrazione migranti (www.integrazionemigranti.gov.it).

Rete G2 Italia, Seconde generazioni (www.secondegenerazioni.it).

Buone pratiche

Sport e integrazione la vittoria più bella: raccolta di buone pratiche

Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Comitato Olimpico Nazionale Italiano (www.integrazionemigranti.gov.it/Progetti-e-azioni/Documents/Buone%20pratiche_per%20sito.pdf).

Moschea Taiba di Torino, festa dei laureati

(www.lastampa.it/torino/2017/05/08/news/hijab-e-notti-sui-libri-la-festa-di-laurea-e-in-moschea-1.34596350 e www.islamtorino.it/festa-neolaureati-e-neodiplomati-2019).

3. Islam in Italia tra pregiudizi e riconoscimenti

Viviana Premazzi

3.1. Concetti chiave

aA

In quanto dato sensibile, in Italia l'appartenenza religiosa non viene rilevata dalle analisi Istat. Le stime concordano ormai nel considerare la presenza musulmana in Italia intorno ai 2 milioni: il Pew research center nel 2016 parlava di 2.900.000 soggetti, 4,8% l'incidenza dei musulmani regolari sulla popolazione complessiva italiana; 1.270.000 gli italiani, di cui 460.000 naturalizzati e 817.000 convertiti e nati musulmani italiani. Elaborazioni di dati Istat e del Centro studi e ricerche Ismu nel 2017 consideravano i musulmani residenti in Italia pari a 2.520.000, ovvero il 4% della popolazione residente in Italia. Secondo le stime del 2018, il 56% della popolazione musulmana ha cittadinanza straniera e il 44% italiana.

Una volta raggiunto un accordo sui numeri è però importante cercare di capire chi sono i musulmani oggi in Italia e per farlo è necessario innanzitutto fare chiarezza su cosa intendiamo quando parliamo di islam. Nel dibattito pubblico tra esperti e sui mass media si confrontano spesso due posizioni antitetiche: una visione essenzialista, che considera la religione come un'entità fissa e immutabile e, di conseguenza, pensa che l'islam sia stato definito una

volta per tutte in una serie di testi fondativi, in genere il Corano e la Sunna (cioè il corpus dei detti del profeta), e una visione esistenzialista, che considera, invece, la religione come un fluido, privo in sé di una forma propria. Per questa corrente l'islam non esiste, ma esistono i musulmani: i contenuti effettivi della religione islamica sono quindi determinati completamente dai vincoli socio-economici o dalla situazione politica. Ovviamente nessuna di queste due visioni è corretta e, poiché la verità sta sempre nel mezzo, è importante capire che nell'islam (così come anche in molte altre religioni) esiste un nucleo centrale di credenze, ma molti modi di viverlo.

Queste credenze, questo patrimonio comune a tutti i fedeli è dato dal Corano, dalla Sunna, dal credo (la fede in dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi profeti e inviati, nell'aldilà e nella predestinazione) e il culto, cioè i cinque pilastri (la professione di fede, la preghiera, l'elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio). Se questo è ciò che tutti i musulmani nel mondo hanno in comune vediamo quali sono, invece, i fattori di differenziazione: innanzitutto la distinzione confessionale tra sunniti e sciiti; la provenienza geografica dei musulmani e, quindi tutti quegli elementi delle tradizioni, culturali e sociali che, nel corso dei secoli, si sono intrecciati con la fede e la pratica islamica (l'islam praticato in Albania ha caratteristiche diverse da quello del Pakistan e così via); l'adesione a determinati gruppi e l'appartenenza comunitaria (dalle confraternite Sufi più mistiche-esoteriche ai Salafiti, che praticano un islam più letteralista e che si richiama alle origini) e, sempre più importante, le differenze generazionali, l'islam praticato da un padre o da una madre, immigrati negli anni Novanta dall'Egitto, dal Marocco, dal Pakistan è diverso da quello vissuto e praticato da un giovane e da una giovane nato e cresciuto in Italia.

aA

37

3.2. Inquadramento della questione

Nelle comunità islamiche in Italia assistiamo oggi a una grande sfida, talvolta uno scontro, che sta permeando tutti gli aspetti della vita. E non è né lo scontro tra sunniti e sciiti né quello tra integralisti e “moderati”, ma è una competizione, talvolta conflitto, generazionale, tra padri e madri e

figli e, soprattutto, figlie. Questa messa in discussione della religione e della religiosità dei padri e delle madri, questa rivolta, dà spesso vita a percorsi inediti, a negoziazioni e ri-appropriazione di spazi, tempi, riti e abitudini a cui non viene dato purtroppo alcun risalto, mentre invece salta sempre alle cronache l'assassinio della giovane che "voleva vivere all'occidentale". Ci sono stati e purtroppo continueranno ad esserci questi scontri dagli esiti drammatici, ma c'è anche tutto un altro mondo di negoziazioni non violente e mediazioni creative che avvengono quotidianamente nelle famiglie musulmane. E, osservandole da vicino, molte di queste dinamiche non appaiono poi tanto diverse da processi a cui si è assistito o si assiste anche all'interno di tante famiglie cattoliche, di altra confessione religiosa o addirittura laiche.

Per i giovani, la religione passa, infatti, da tradizione ereditata a scelta consapevole. È, infatti, più facile essere musulmani e essere religiosi nel paese di origine per le prime generazioni per cui, molto spesso, religione, cultura e tradizione si sovrappongono e laddove si è maggioranza, ma cosa vuol dire essere religioso, essere musulmano per i loro figli e i loro nipoti, per le seconde e le terze generazioni? Scegliere di essere o non essere musulmano in un contesto come l'Italia diventa una scelta individuale, più consapevole, che non si accontenta, ma che vuole approfondire, cercare risposte per sé e per chi, italiani e/o musulmani, chiede conto di determinate scelte e atteggiamenti sia in un senso sia nell'altro: "perché porti il velo?", "sei musulmano?", "perché non fai il digiuno durante *ramadān*?"

La scelta di essere religiosi, di essere musulmani, per questi giovani, non è un ritorno al passato, ma un processo di ridefinizione individuale. È una fede che ricerca un accesso diretto al Corano, meno mediato da retaggi etnicoculturali. La formazione avviene in modo autonomo, molto spesso da autodidatti, e attingendo a risorse, riferimenti, estetiche e pratiche globali, attraverso un processo dal basso: letture individuali (non solo in lingua araba, ma spesso usando anche strumenti messi a disposizione dal contesto di origine come il catechismo cattolico per apprendere di più sulla figura di Gesù), siti web, social network, blog, forum, programmi televisivi e confronto con i gruppi di pari sia di origine straniera e di religione islamica sia italiani e italiane convertite all'islam. Questo percorso di conoscenza

e di ricerca si realizza, dunque, in maniera indipendente dalle autorità religiose, dalle interpretazioni canoniche e al di fuori delle istituzioni tradizionali dell'insegnamento islamico (Premazzi 2017).

Cambia l'adesione alla religione, cambia anche il modo di praticare quella religione: per le prime generazioni, infatti, le sale di preghiera erano anche luogo di ritrovo tra connazionali, la lingua usata era quella madre, andare in moschea il venerdì era un modo di mantenere il legame con il proprio paese, con le proprie origini, di far vedere che non si aveva tradito la comunità e i suoi valori. L'islam per i giovani arriva a rappresentare una forma d'innovazione culturale: la partecipazione a un contesto democratico, l'uso di una lingua differente da quella della propria comunità d'origine, l'immersione totale in luoghi di socializzazione italiana condizionano le loro scelte, contribuendo significativamente a una messa in discussione critica della propria appartenenza religiosa (Premazzi, Ricucci, Scali 2014). La fede non viene abbandonata, ma rivista e adattata al contesto di vita quotidiano, traducendosi in un pluralismo valoriale che rivendica un proprio riconoscimento (Cesari & Pacini 2005). La socializzazione dei giovani in Italia dà vita a percorsi autonomi di relazione con il sacro: nascono nuove riflessioni sulla propria identità personale e sull'appartenenza religiosa individuale e collettiva. I giovani infatti spesso scelgono «una loro via, cercando compromessi e nuove sintesi, ponendosi domande sulle tradizioni che hanno ereditato, vivendo la fede in un modo personale e autentico e non sull'onda di un'adesione acritica» (Granata 2010, 92). Considerando l'impressione che i figli hanno del contesto religioso familiare, si riscontra l'avvio di un processo di revisione e reinvenzione delle pratiche religiose, che riflette una crescente autonomia soggettiva in relazione alla tradizione ereditata. Se per le prime generazioni vivere la propria fede in emigrazione significa spesso mantenere anche le tradizioni religiose-culturali del paese di origine, nei figli la religione acquista una maggiore autonomia rispetto a tali elementi. Le strategie di adattamento sono molteplici e in alcuni casi si riscontra un certo interesse per l'approfondimento dei contenuti fondamentali della propria fede, per reagire a un contesto di vita in cui coesistono secola-

rizzazione e pluralismo religioso, fenomeni che mettono in discussione valori e principi tradizionali (De Ponti 2012).

Si riscontra insomma un progressivo distacco da un islam “etnico” e l’affermazione di una relazione personale con la dimensione religiosa. I giovani musulmani non vedono più l’islam come la riproduzione di pratiche religiose del paese di origine dei genitori in un nuovo contesto; l’appartenenza religiosa delle seconde generazioni si configura piuttosto come uno stile di vita legato a una scelta: scelta che aiuta a comprendere sé stessi e sentirsi parte di una comunità (Premazzi 2017).

Come detto, spesso per la prima generazione il fatto di trovarsi in una realtà nuova, senza riferimenti linguistico-culturali familiari, favorisce una percezione della religione come elemento di riconoscimento e rafforzamento identitario, ma anche come antidoto alla solitudine e all’isolamento. Questo soprattutto perché la frequentazione delle moschee e dei luoghi di culto permette l’incontro con connazionali con cui condividere esperienze e bisogni. Pertanto, la costruzione di sale di preghiera, di moschee e di centri culturali è stata guidata non solo da bisogni spirituali, ma anche da altre esigenze, non ultima quella di ritrovarsi e trasmettere ai figli la cultura d’origine (Bastener, Dassetto 1993). Le moschee, o meglio le sale di preghiera presenti in Italia, continuano a essere un punto di riferimento per le prime generazioni, svolgendo quelle funzioni tipiche delle organizzazioni religiose in emigrazione, ovvero di riferimento non solo religioso ma, anche e soprattutto, identitario (Portes, Hao 2002).

Per le seconde generazioni la scelta del credere è più consapevole e autonoma e, quindi, talvolta la pratica non passa dai luoghi di culto, troppo connotati dal punto di vista culturale, troppo legati ai paesi di origine, spesso guidati da imam che poco e male conoscono l’italiano e l’Italia. L’appartenenza religiosa si sposta allora su un altro piano, al piano generazionale e globale: si appartiene ad associazioni di giovani italiani di religione musulmana, di cui si condivide il rapporto con l’Italia e il vissuto di figli delle migrazioni e di praticanti di una religione di minoranza (di queste la più famosa è l’associazione Gmi-Giovani musulmani d’Italia, creata dopo l’11 settembre per presentare un volto diverso dell’islam e cercare di contrastare l’immagine di

un islam legato al terrorismo), e ci si sente di appartenere, anche grazie all'uso massiccio delle nuove tecnologie, alla *umma*, la grande comunità dei credenti musulmani sparsi per il mondo (Premazzi 2016).

A livello locale i principali obiettivi dei musulmani di prima generazione hanno riguardato bisogni primari quali l'assegnazione di spazi da dedicare a luoghi di culto e una qualche forma di riconoscimento culturale e dei propri diritti (Allievi 2009). L'associazionismo musulmano si è dunque concentrato su alcune richieste essenziali per l'osservanza della pratica islamica (Castro 1996) – ad esempio l'autorizzazione per l'apertura di macellerie o mattatoi *halāl*, 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, militari e detenuti ecc. Richieste che sono state rivolte prima agli interlocutori locali e solo successivamente alle istituzioni centrali dello stato. In questo processo le associazioni hanno rappresentato un referente importante, sia per i membri delle comunità sia per le istituzioni locali (Premazzi, Ricucci 2015).

Le esperienze raccontate sono molto significative, ma mettono anche in evidenza una problematica ampiamente diffusa in Italia tra le realtà che si trovano, volenti o nolenti, ad occuparsi di immigrazione e cioè la mancanza di accompagnamento da parte dei livelli centrali e l'iniziativa troppo spesso lasciata ai singoli e alla loro buona volontà e sviluppata sul piano personale, mentre sarebbe opportuno offrire momenti di confronto per poter mettere in rete esperienze diverse che possano sostenersi a vicenda o apprendere l'una dall'altra e sviluppare nuove ed efficaci sinergie.

Come diverse ricerche confermano (Abis 2004; Frisina 2007), l'associazionismo islamico ha talora aiutato i giovani, per i quali l'islam non era un riferimento quotidiano centrale, a riappropriarsi della loro storia, dei loro culti, e ad assimilare e interiorizzare quei principi che non erano passati attraverso la famiglia d'origine. Dall'altra parte però le seconde generazioni 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 e soprattutto del fatto che, in tali contesti, la religione non è qualcosa che vada spiegata o trasmessa in modo sistematico perché già parte integrante della vita.

La difficoltà di essere musulmani in un contesto che musulmano non è rafforza, inoltre, i figli dell'immigrazione nella percezione di sé come “veri credenti”, che hanno compiuto una scelta personale da rinnovare ogni giorno. Non si tratta quindi di un semplice carattere ereditario, ma di scelte quotidiane autonome che richiedono continue conferme e negoziazioni. Le seconde generazioni sono, inoltre, sempre più consapevoli delle loro molteplici identità e della possibilità di farle convivere, della possibilità di essere giovani, italiani (europei) e musulmani; per questo la riflessione critica su sé stessi, se veramente libera, permetterà loro di porsi come ponte tra le due realtà, soprattutto se questo ruolo sarà riconosciuto anche a livello pubblico (Premazzi 2017).

Un altro aspetto importante che emerge dall'osservazione delle associazioni di seconda generazione è la trasformazione dei loro riferimenti teologici, dottrinali e filosofici. Questi, infatti, sono sempre più (e questo vale anche per alcune realtà di prima generazione) pensatori che si trovano in Europa e negli Stati Uniti e non più nei paesi di origine, come gli esperti del Consiglio europeo della fatwa e della ricerca. La diffusione dei musulmani in Europa, infatti, ha modificato la geografia e la cultura della *umma* tradizionale (Buijs, Rath 2002): oggi, ad esempio, l'inglese è la seconda lingua della comunità musulmana mondiale, mentre diverse istituzioni islamiche hanno come loro centro di riferimento Bruxelles o Parigi. Questo contribuisce a ridurre l'influsso della zona centrale dell'islam, provocando un cambiamento nella relazione del centro con la periferia.

aA

3.2.1. *Tra padri e figli: sfide e opportunità*

L'islam però, ad oggi, non può contare su alcun tipo di intesa con lo stato italiano. Fra le cause addotte per spiegare tale situazione, vi è la mancanza di una leadership unitaria e riconosciuta tra le diverse organizzazioni e orientamenti. Questa difficoltà sembrerebbe inoltre aggravata dalla presenza di molteplici 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 o associazione sia riuscito nel corso degli anni a rappresentare la comunità musulmana in Italia nel suo complesso.

Le differenziazioni dell'islam nella migrazione sono in larga misura radicate nel background culturale ed etnico-nazionale degli immigranti. Le organizzazioni locali, nazionali e internazionali di musulmani in Europa, e non solo in Italia, sono infatti stratificate lungo linee etnico-nazionali e ogni gruppo o sottogruppo ha fondato le proprie associazioni e organizzato le proprie moschee. Questo è ovviamente collegato alla propensione degli immigranti a ricercare forme di religiosità conosciute e famigliari, spesso riferite ai paesi di origine, nella nuova società non musulmana, ma anche alla profonda eterogeneità delle convinzioni di fede, che spaziano da versioni radicali o strettamente osservanti ad altre più laiche e secolarizzate, com'è in genere il caso dei musulmani provenienti dai Balcani. Svariati tentativi sono stati messi in atto a tutti i livelli per incrementare la cooperazione tra organizzazioni islamiche, a volte anche da parte del governo nazionale della società ricevente, ma questi tentativi sono stati spesso ostacolati dalle particolarità etnico-nazionali e dottrinali e conseguentemente dalla difficoltà di trovare un rappresentante unico, riconosciuto e rappresentativo. Inoltre molte associazioni e organizzazioni di prima generazione presentano un marcato orientamento transnazionale, che porta a un loro coinvolgimento in attività religiose e talvolta politiche nei paesi di origine e viceversa a un coinvolgimento dei paesi di origine in questioni che riguardano i musulmani in Italia (Salzbrunn 2008).

Per quanto riguarda l'islam, poi, questioni come l'autorità e la rappresentanza hanno strettamente a che vedere con le dinamiche intergenerazionali, anche in relazione al modo in cui 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). Nel confronto tra prime e seconde generazioni, e tra le loro rispettive associazioni, alcune sfide rimangono aperte. Una di esse riguarda la scelta e la formazione di una classe di leader: essa è stata

inizialmente pregiudicata dalla carenza di candidati adatti tra i migranti, appartenenti, in Italia, soprattutto a classi sociali basse. Il desiderio di alcuni membri delle seconde generazioni di porsi come leader avvalendosi della migliore conoscenza della lingua e del contesto italiano proponendo un islam diverso da quello dei padri ha evidenziato alcune difficoltà poiché non è scontato che gli adulti riconoscano ai giovani il ruolo di rappresentanti della comunità, un ruolo che minaccia di oscurare figure che hanno, da tempo, ruoli di responsabilità. La sfida ancora tutta da giocare riguarderà proprio la capacità dell'associazionismo islamico di sviluppare processi trasparenti di formazione delle leadership, in grado di garantire indipendenza e pluralismo.

Al momento la creazione di una propria leadership è una delle questioni più importanti con cui si sta confrontando l'islam in Italia. Il processo di selezione, in particolare rispetto ad alcune realtà associative giovanili, rischia di essere connotato da derive nepotiste, soprattutto per quanto riguarda la formazione teologica e culturale dei quadri, restando ancora troppo orientata verso (e influenzata da) i paesi di origine.

Un altro punto critico riguarda i confini entro cui la seconda generazione è stata posta da parte della società italiana: la seconda generazione sembrava in effetti aver contribuito ad abbattere il muro di diffidenza innalzato nei confronti dei musulmani dopo l'11 settembre. Gli attentati di New York, infatti, hanno costituito uno spartiacque, nella società italiana e occidentale in generale. Uno dei loro effetti è stato il ricostruirsi di un ideale del "noi", contrapposto a un "loro", i musulmani (Pogliano, Premazzi 2014). Negli anni successivi al 2001, il confine sembrava essersi spostato includendo le seconde generazioni nella "comunità del noi" attraverso, però, l'esclusione radicale delle prime e la creazione di un nuovo confine, quello tra prime e seconde generazioni. Questo confine è stato però di nuovo posto in discussione dall'Isis e dagli attentati in Europa oltre che dalla partenza dall'Europa di *foreign fighters*, per l'Iraq e la Siria dal 2014 in poi, rischiando di riportare anche le seconde generazioni dentro quel "loro" la cui religione viene percepita come pericolosa e inconciliabile con la "nostra" cultura e società.

Da ultimo, il legame tra religione islamica e terrorismo rafforzatosi con l'11 settembre e, negli ultimi anni, con Isis

e la serie di attentati in Europa, non giocano a favore dei musulmani, ma contribuiscono ad aumentare pregiudizi e sospetti fino ad arrivare a forme esplicite di islamofobia (Premazzi, Ricucci 2017). Dobbiamo però stare attenti che queste preoccupazioni e paure, pienamente comprensibili, non si trasformino in un boomerang. Le difficoltà nell'accesso alla cittadinanza per i figli di stranieri (legge ancora basata sullo *ius sanguinis*), così come la permanenza di forme di discriminazione in diversi ambiti, dall'accesso al lavoro alla pratica religiosa, contro i giovani e le giovani di religione islamica, il fatto di sentirsi "sorvegliati speciali", di essere considerati "terroristi" solo per la propria religione sono tutti elementi che possono, infatti, determinare dinamiche di rifiuto, di isolamento sociale, di sentimenti contrari al senso di appartenenza civile e comunitaria. Questa situazione può essere terreno fertile per processi di radicalizzazione violenta. Se è vero che la radicalizzazione ha molteplici cause, non solo la discriminazione e la percezione di rifiuto, e può innestarsi su debolezze, talvolta anche personali, di individui che finiscono per abbracciare la violenza, il jihadismo internazionale, perché in cerca di "significato" per la propria vita e di appartenenza ad un gruppo, è anche, però importante non creare dei cittadini di serie b, dei ghetti reali o immaginari, perché questi sono solo una bomba ad orologeria pronta a scoppiare. Su questo aspetto un ruolo fondamentale è svolto dai mass media a cui spesso ci affidiamo per avere informazioni su ciò che non conosciamo e che ci preoccupa: i mezzi più tradizionali (TV, giornali), però, spesso presentano l'islam attraverso generalizzazioni e semplificazioni, mentre internet e i social network veicolano varie immagini di questa religione, ma in uno spazio assolutamente non controllato né controllabile. Ne deriva che il discorso pubblico, specie quello diffuso e alimentato dai canali mediatici, oscilla spesso tra un buonismo, cieco di fronte alle problematiche oggettive di certi fenomeni, e una condanna aprioristica e corredata di stereotipi, che può creare il terreno per le derive più intransigenti o sentimenti di rivalsa. C'è il rischio, in fondo, che vengano mostrati solo gli aspetti politicizzati o mitizzati dell'islam, lontani dalla realtà vissuta quotidianamente dai musulmani italiani. In questo terreno possono proliferare non solo i pregiudizi, ma anche le strumentalizzazioni politiche e conseguenti scelte basate

sull'emozione di quei soggetti che colgono solo in modo parziale la realtà islamica. La sfida deve essere, allora, quella di decostruire i pregiudizi e di dare conto della complessità e delle vere sfide dell'islam in Italia (Premazzi 2017).

3.3. Buone pratiche

La nascita di associazioni islamiche di seconda generazione, come ad esempio quella dei Giovani musulmani d'Italia, ha attirato l'attenzione degli studiosi sociali per la sintesi che tali realtà sembrerebbero esprimere tra religiosità dei padri e religiosità dei figli e per la capacità di porsi come musulmani d'Italia, protagonisti nella costruzione della società italiana. Le associazioni sembrano infatti esprimere la richiesta di uguaglianza di questi nuovi italiani, che non si limitano a chiedere di essere riconosciuti come cittadini liberi di professare le proprie convinzioni religiose, ma domandano anche di partecipare attivamente alla società, al pari dei loro coetanei non-musulmani (Frisina 2007). Oltre quindi a offrire formazione e aggregazione per i propri membri, le associazioni superano l'atteggiamento rivendicativo di diritti tipico delle prime generazioni e, forse considerando ormai acquisito il loro riconoscimento in quanto associazioni di italiani musulmani, guardano al di là dei confini della propria religione e della propria cultura di origine per proporre e realizzare insieme ad altre associazioni e singoli italiani progetti e attività in ambiti diversi. Ci troviamo quindi in presenza di una nuova generazione che non si accontenta più solo di esserci, ma che vuole partecipare attivamente alla costruzione di significati, che cerca quotidianamente di conquistare i propri spazi di azione e rivendicazione, sia rispetto alle prime generazioni sia rispetto all'intera società italiana. Superato il passo del "chi siamo", ora le associazioni sembrano cercare di rispondere alla domanda del "che cosa possiamo fare" in relazione al contesto sociale in cui sono inserite. Per le seconde generazioni, il riferimento all'immigrazione e alla diversità deve essere abbandonato: la relazione è sullo stesso piano, tra (quasi) cittadini, tra residenti che si impegnano per il bene comune della comunità e della città in cui vivono (Premazzi, Ricucci, Scali 2014).

Il cambiamento è significativo: si va da immigrati considerati destinatari di interventi a coprotagonisti nei proces-

si di costruzione delle politiche pubbliche (Scholten 2011; Borkert, Caponio 2010). La seconda generazione perciò non confina più l'islam a una questione personale, “da immigrati”, ma cerca di far entrare il discorso religioso nel più ampio dibattito pubblico sul pluralismo, liberandolo dai suoi legami con l'immigrazione, di cui spesso i nuovi attori non hanno alcuna esperienza (Ricucci 2014). Molti giovani di seconda generazione sono, quindi, dotati di una riflessività critica (Melucci 2000) e sono interessati a impegnarsi nella società in cui sono cresciuti, in cui non si sentono più “ospiti” più o meno accetti, ma che percepiscono come propria e di cui si considerano membri a pieno titolo.

L'obiettivo di partecipazione si è tradotto, nei fatti, in un'idea di cittadinanza “praticata” (Riccio 2011). La seconda generazione aspira a essere riconosciuta come partner, ad avere un ruolo attivo negli eventi culturali delle città, a intervenire laddove possibile nei processi decisionali sostenendo l'idea che l'islam è compatibile con forme di cittadinanza attiva. Le aspirazioni però spesso si scontrano con la realtà, che vede le associazioni di seconda generazione, pur apprezzate da gran parte dei gruppi politici locali, non ancora completamente in grado di rappresentare l'islam davanti alle istituzioni, anche per tensioni interne alla comunità islamica soprattutto riguardo ai processi di selezione delle leadership (Premazzi 2017).

Da questo punto di vista sono molte le attività di formazione e di dialogo interreligioso a essere organizzate, come numerose sono anche le iniziative di tipo più culturale. La già citata associazione dei Giovani musulmani d'Italia, con le sue diverse sezioni locali, è uno degli esempi più significativi. A Torino, ad esempio, la sezione dei Giovani musulmani ha lanciato nel 2013 il progetto *Equilibri d'Oriente*, incontri e letture di testi di autori antichi e contemporanei dei paesi dall'altra sponda del Mediterraneo così come l'iniziativa della *Fucina teatrale Ankà* (“fenice”, in arabo), la prima compagnia teatrale islamica italiana, nata sempre a Torino.

Una buona pratica che riguarda il periodo di *ramadān* e che è cresciuta fino a diventare pratica diffusa a livello nazionale è l'*Iftar street*: cominciata a Torino nel quartiere di San Salvario nell'estate del 2014 oggi si è estesa anche ad altre zone della città e d'Italia, e si è legata ad altre attività di incontro e conoscenza come l'evento *Moschee aperte*.

Ogni anno, infatti, lungo le vie di Torino viene organizzato un *iftār* (cena di rottura del digiuno di *ramadān*) aperto alla cittadinanza. L'iniziativa è stata lanciata dalla Comunità islamica che fa riferimento alla moschea di via Saluzzo e all'Acist (Associazione culturale islamica di San Salvario Torino) con il supporto della Associazione giovani musulmani di Italia e dell'Associazione culturale Azeytuna. All'iniziativa partecipano ogni anno più di duemila persone tra cui rappresentati della comunità cattolica ed ebraica della città, così come delle istituzioni pubbliche. La manifestazione è nata dall'idea di illustrare il significato dell'osservanza del *ramadān* attraverso un evento collettivo informale, invitando tutti a rompere il digiuno con datteri e latte, come da tradizione. In questo modo si cerca di favorire una partecipazione attiva e spontanea, sottolineando un'apertura al confronto e alla condivisione che possano aiutare a vincere i pregiudizi e forniscano le basi per un effettivo dialogo interreligioso e interculturale. Un'altra moschea molto attiva negli ultimi anni nella promozione del dialogo interreligioso e di eventi di incontro e condivisione con la comunità è la moschea Taiba e il gruppo di Partecipazione e spiritualità musulmana (Premazzi 2018).

In bibliografia sono disponibili link a una serie di articoli relativi alla buona pratica presentata.

3.4. Esercitazioni

Esercitazione 1

Radunate e discutete i dati più recenti sui musulmani in Italia, analizzate il numero di italiani e stranieri, e le loro provenienze e considerate le differenze, se presenti, rispetto alla loro pratica dell'islam in Italia. L'esercizio può essere svolto individualmente o in gruppo. Si suggerisce un minimo di 3 partecipanti per gruppo. La ricerca dei dati può essere svolta in classe o nella settimana precedente la lezione/l'incontro. I dati verranno poi discussi e analizzati per 30 minuti/1 ora. Per la raccolta dei dati possono essere consultate fonti online e offline, facendo attenzione all'affidabilità degli stessi. L'affidabilità dei dati e l'interpretazione degli stessi sarà uno degli elementi da considerare nella discussione e analisi.

Esercitazione 2

Raccogliete informazioni sulle sale di preghiera e le associazioni islamiche esistenti nel vostro territorio e provate a rispondere alle seguenti domande.

A che gruppo nazionale fanno riferimento?

A che scuola dottrinale?

Quante persone partecipano ai loro eventi? Che caratteristiche hanno?

Organizzano eventi per giovani? Eventi che coinvolgono anche la comunità locale?

L'attività può essere svolta individualmente o in gruppo. Si suggerisce un minimo di 3 partecipanti per gruppo. La ricerca delle informazioni dovrà essere svolta nell'arco di 2/3 settimane. Le risposte verranno poi discusse e analizzate in classe/gruppo/plenaria. La presentazione dei risultati dovrà durare 20 minuti e prevedere una sessione successiva di 10/15 minuti per commenti, domande e risposte. Per la raccolta dei dati e delle informazioni possono essere consultate fonti online e offline, possono essere realizzate interviste e questionari, facendo sempre attenzione all'affidabilità delle fonti. L'affidabilità dei dati e l'interpretazione degli stessi sarà uno degli elementi da considerare nella presentazione dei risultati e nella discussione.

aA

49

Obiettivo 3

Ricercate articoli relativi all'islam in Italia apparsi negli ultimi 3/6 mesi su un quotidiano nazionale, uno locale e una rivista (cartacea e online) e discutete le seguenti questioni.

Che tipo di articoli sono?

Che situazioni descrivono?

Alimentano stereotipi o pregiudizi?

I musulmani vengono solo descritti o parlano in prima persona (attraverso interviste o essendo loro stessi gli autori dell'articolo)?

L'attività può essere svolta individualmente o in gruppo. Si suggerisce un minimo di 3 partecipanti per gruppo. La ricerca degli articoli dovrà essere svolta nell'arco di 2/3 settimane. Le risposte verranno poi discusse e analizzate in classe/gruppo/plenaria attraverso una presentazione dei risultati della durata di 20 minuti e prevedere una sessione successiva di 10/15 minuti per commenti, domande e ri-

sposte. Per la raccolta e analisi degli articoli possono essere usati giornali e riviste online e offline.

3.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

Ricerche e studi su migrazioni, integrazione e seconde generazioni:

M. Ambrosini, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna, il Mulino 2008.

A. Bastenier, F. Dassetto, *Immigration et Espace Public: la controverse de l'integration*, L'Harmattan, Parigi, 1993.

J.W. Berry, *Immigration, acculturation and adaptation*, «Applied Psychology: An International Review», 46, 1993, pp. 5-68.

M. Borkert, T. Caponio (a cura di), *The Local Dimension of Migration Policymaking*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010.

Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2012*, Idos, Roma 2013.

P. Cingolani, R. Ricucci (a cura di), *Transmediterranei. Le collettività di origine immigrata in Piemonte tra continuità e cambiamento*, Fieri, Rapporto di ricerca, Torino 2013.

M. Crul, J. Schneider, F. Lelie, *The European second generation compared. Does the integration context matter?*, Amsterdam university press, Amsterdam 2012.

Idos, *Immigrazione. Dossier statistico 2016*, Idos, Roma 2017.

Idos, *Immigrazione. Dossier Statistico 2017*, Idos, Roma 2018.

P. Levitt, *The Transnational Villagers*, University of California press, Berkeley 2001.

P. Levitt, *Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life*, «Sociology of Religion», 65, 1, 2004, pp. 1-18.

P. Levitt, *Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally*, «Journal of Ethnic and Migration Studies» vol. 35, n. 7, 2009, pp. 1225-1242.

P. Levitt, M.C. Waters (a cura di), *The Changing Face of Home: the Transnational Lives of the Second Generation*, Sage, New York 2002.

A. Melucci, *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma 2000.

A. Pogliano, V. Premazzi, *Il giornalismo e le seconde generazioni di migranti. Un'analisi critica dei rituali dei media*, «Sociologia italiana – Ais journal of sociology», pp. 71-94.

- A. Portes, L. Hao, *The price of uniformity: language, family and personality adjustment in the immigrant second generation*, «Ethnic and Racial Studies», 25, 6, pp. 889-912
- B. Riccio, *Second Generation Associations and the Italian Social Construction of Otherness*, in S. Bonjour, A. Rea, D. Jacobs (a cura di), *The Others in Europe*, Éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles 2011.
- M. Salzbrunn, *Transnational Senegalese politics in France*, «Isim Newsletter», 10, 2002, p. 29.
- P. Scholten, *Framing Immigrant Integration. Dutch Research-Policy Dialogues in Comparative Perspective*, Amsterdam university press, Amsterdam 2011.

Ricerche e studi sull'Islam in Europa:

- S. Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends*, Nef initiative on religion and democracy in Europe, Londra 2009.
- K. Barzilai-Nahon, G. Barzilai, *Cultured technology: The Internet and religious fundamentalism*, «The Information Society» n. 21, 1, 2005, pp. 25-40
- F.J. Buijs, J. Rath, *Musulmani in Europa: lo stato della ricerca*, Documento di lavoro di Imiscoe, Imes, Università di Amsterdam, Amsterdam 2002.
- J. Cesari, *Religion and diasporas: challenges of the emigration countries*, *Interact research report 2013/01*, Robert Schuman centre for advanced studies, San Domenico di Fiesole (FI), European university institute 2013.
- J. Cesari, S. McLoughlin, *European Muslims and the Secular State*, Ashgate, London 2005.
- J. Cesari, A. Pacini, *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005.
- T. Hegghammer, *The rise of Muslim foreign fighters: Islam and the globalization of jihad*, «International Security», vol. 35, n. 3, winter 2010/11, pp. 53-94.
- K. Leurs, S. Ponzanesi, *Mediated Crossroads: Youthful Digital Diasporas*, «M/C Journal», vol. 14, n. 2. (<http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/324>).
- E. Midden, S. Ponzanesi, *Digital faiths: an analysis of the online practices of Muslim women in the Netherlands*, «Women's Studies International Forum» 41, 2013, pp. 197-203.
- Pew Research Center, *The Changing Global Religious Landscape*, 2017 (<https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>).

- V. Premazzi, *Oltre la motivazione socio-economica. Il fascino del Califato tra i giovani figli di immigrati*, in A. Pin, C. Pellegrino, *Europa e islam: attualità di una relazione*, Marsilio, Padova 2016.
- V. Premazzi, R. Ricucci, *Religious belonging in the Facebook era: Muslims online, young people off line*, «Annual Review of the sociology of religion», Volume 6: Religion and Internet, 2015, pp. 147–163
- B. Riccio, *Second Generation Associations and the Italian Social Construction of Otherness*, in S. Bonjour, A. Rea, D. Jacobs (a cura di), *The Others in Europe*, Éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles 2011.
- R. Ricucci, *Beyond musallas and the veil. The second generations' religiosity: a new way of being Muslim?*, paper presentato alla conferenza Med, Roma, 9-10 dicembre 2014.
- O. Roy, *Globalized islam. The search for a new Ummah*, Hurst, Londra 2002.
- O. Roy, *Secularism confronts islam*, Columbia university press, New York 2007.
- O. Sheringham, *Creating 'alternative geographies': religion, transnationalism and everyday life*, «Geography Compass», Volume 4 Issue 11, 2010, pp. 1678–1694.
- E. Siapera, *Transnational islam and the internet*, in M. Georgiou, O. Bailey e R. Harindranath, *Reimagining diasporas: transnational lives and the media*, Palgrave, Basingstoke 2007, pp. 97-114

aA

Ricerche e studi sull'Islam in Italia:

- Abis Analisi e Strategia, *G2: una generazione orgogliosa*, 2011. (<https://www.italianieuropei.it/it/le-iniziative/tutte-le-iniziative/item/2308-g2-una-generazione-orgogliosa-una-ricerca-sui-musulmani-in-italia.html>).
- F. Castro, *L'islam in Italia: profili giuridici*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 1, il Mulino, Bologna 1996.
- A. Coppi, A. Spreafico, *The Long Path from Recognition to Representation of Muslims in Italy*, «The International Spectator» 43, 3, 2008, pp. 101-115.
- D. Della Porta, L. Bosi, *Young muslims in Italy, Parma and Verona*, Aarhus: Centre for studies in islamism and radicalisation, Department of political science, Aarhus university, Denmark 2010.
- L. Deponti, *Migrazione e religione: la prospettiva dei giovani della seconda generazione*, «Corriere degli Italiani», 2012.
- A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma 2008.
- F. Garelli, *Religione all'italiana*. Bologna, il Mulino 2011.

- A. Granata, *Di padre in figlio, di figlio in padre. Il ruolo innovativo delle seconde generazioni nelle comunità religiose di minoranza*, «Mondi migranti», 3, 2010, pp. 86-100.
- Ismu, *Rapporto sull'immigrazione in Italia*, Fondazione Ismu, Milano 2017.
- S. Martino, R. Ricucci, *Un dio sempre più plurale*, in Garelli F. (a cura di) *Religione all'italiana*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 215-235.
- V. Premazzi, *Secolarizzazione e nuove forme di protagonismo nella seconda generazione musulmana in Italia*, in Fondazione Oasis-Giovanni Salmeri (a cura di), *Troppa religione o troppo poca. Cristiani e musulmani alla prova della secolarizzazione*, Marsilio, Padova 2016.
- V. Premazzi, *Donne: presente e future dell'islam*, in E. Perlino (a cura di), *Maktoub. Islam d'Italia*, Cibebe, Bologna 2017.
- V. Premazzi, *Giovani musulmani in Italia* in *Caritas Italiana, Rapporto Immigrazione*, Roma 2017.
- V. Premazzi, *Ius soli, between human rights and terrorism prevention, the Italian case*", in M. Demichelis (a cura di), *Narratives of Islam Christian and Gender violence in contemporary age*, Olms, Pamplona 2018, pp. 137-167.
- V. Premazzi, S. Coglièvina, *L'islam in Italia di fronte al fondamentalismo violento*", in M. Diez e A. Plebani (a cura di), *La galassia fondamentalista tra jihad armato e partecipazione politica*, Marsilio, Padova 2015.
- V. Premazzi, R. Ricucci, *Between national mass media and the local dimension: Muslims and Islamophobia in Italy*", in *Forum for Arab and International Relations, Islamophobia Report*, Doha 2017, pp. 63-79.
- V. Premazzi, R. Ricucci, M. Scali, *La religione conta ancora? Fra secolarizzazione e riscoperta*, in P. Cingolani, R. Ricucci (a cura di), *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e nord Africa*, Accademia University Press, Torino 2014.
- M. Tozy, *L'islam e la sfida delle appropriazioni*, in Fondazione Giovanni Agnelli, *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2002, pp. 119-137.

Sitografia

Video e articoli sull'evento moschee aperte, Iftar condiviso 2019
<https://www.youtube.com/user/torinislamvideo>
<https://www.facebook.com/islamtorino.it/>
<https://www.facebook.com/watch/?v=459919224772389>

Video dell'edizione 2018:

<http://www.islamtorino.it/moschea-aperta-iftar-in-via-27-maggio-18/>

Video dell'edizione 2017:

<https://www.facebook.com/watch/?v=1671780646196131>

Elenco delle moschee aderenti all'iniziativa e loro riferimenti:

<http://www.comune.torino.it/torinogiovani/vivere-a-torino/moschee-aperte>

Articoli relativi all'evento: <https://www.lastampa.it/torino/appuntamenti/2019/06/02/news/stasera-ceniamo-insieme-l-invito-dei-musulmani-nel-giorno-di-moschee-aperte-1.36538001>

Eventi organizzati dal 2017 dalle moschee torinesi:

<http://www.islamtorino.it/category/eventi/>

4. Luoghi di culto e regimi spaziali: moschee e politiche d'inclusione

Luca Bossi

aA

4.1. Concetti chiave

I luoghi di culto rappresentano una componente fondamentale della religiosità: sono spazi di pratica e condivisione, ma anche luoghi riconosciuti e riconoscibili che comunicano al territorio la presenza di una confessione. Sono, così, espressione al tempo stesso materiale e simbolica del culto (Pace 2018). La loro disponibilità è cruciale per la pratica religiosa sia individuale che collettiva, come per tutto quell'insieme di attività svolte sia all'interno sia all'esterno degli edifici: da quelle prettamente religiose a quelle culturali e sociali, incluse le iniziative commerciali e i servizi che nascono nei loro dintorni, come attorno al centro di una comunità d'appartenenza che spesso genera una vera e propria sfera economica.

I luoghi di culto storici sono oggi parte del patrimonio architettonico, artistico e paesaggistico delle città, sino a diventare simbolo internazionale. Si pensi a duomi, basiliche e cattedrali delle città d'arte italiane (Firenze, Milano, Palermo, Pisa, Ravenna, Venezia, ecc.) e straniere (la Sagrada Familia a Barcelona, la moschea Hassan II di Casablanca, quella Blu di Istanbul, la moschea-cattedrale di Cordoba,

Notre Dame o il Sacré-Cœur a Parigi, ecc.), per citare solo alcuni fra gli esempi più noti.

Emblema religioso ed elemento simbolico degli skyline delle città più visitate al mondo, attirano credenti, visitatori e turisti, generando un proprio indotto nelle economie locali. In altri casi, è la presenza dell'edificio a dare avvio allo sviluppo urbano: si pensi ai santuari e, più genericamente, alle mete di pellegrinaggi religiosi globali, fulcro di espansioni edilizie che, ieri come oggi, trasformano località amene in veri e propri centri urbani (da Santiago de Compostela a Fatima o Lourdes, ma anche San Giovanni Rotondo in provincia di Foggia, La Mecca in Arabia Saudita, etc).

Se assunti dal punto di vista delle minoranze – autoctone o immigrate – i luoghi di culto assumono ulteriori valenze: espressione del bisogno di riunione, socialità e radicamento di individui e gruppi, rappresentano il punto di riferimento per comunità nascenti. La loro presenza è rassicurante: grazie a loro, dal culto casalingo si può passare a quello pubblico, collettivo, organizzato; lì si può trovare assistenza e guida spirituale, sostegno economico e familiare, una rete di contatti, un ambiente sociale – linguistico, culturale, valoriale – riconoscibile (Ambrosini, Naso, Paravati 2017).

Per molti dei nuovi arrivati in città, soprattutto se appartenenti a minoranze etnico-religiose, il luogo di culto è uno spazio facilmente individuabile, che offre accoglienza e orientamento, sicurezza e rifugio, rispetto e risorse (Hirschman 2004). Per chi ha già un background migratorio maturo sono un punto di ritrovo, di espressione culturale, persino di svago: con il consolidarsi della struttura organizzativa, alle attività culturali si affiancano corsi di lingua o religione, dopo-scuola, gruppi d'ascolto o scambio. Nel corso delle festività religiose o nazionali è qui che le comunità della diaspora si ritrovano per condividere le preghiere o i pasti rituali, i momenti di allegria e le opere di volontariato.

Nei dintorni, oltre agli abitanti che scelgono il quartiere per la prossimità di un luogo di culto da frequentare, possono fiorire negozi e commerci a servizio di peculiari bisogni: alimentari e abbigliamento etnici o rispettosi della regola religiosa, attività di cura della persona, uffici per lo svolgimento di pratiche burocratiche, librerie tematiche, agenzie di viaggio, per il trasferimento di denaro, imprese funebri, ecc. Così, invece di influire negativamente sul valo-

re degli immobili, come spesso ritenuto dai detrattori delle moschee (Brandt, Maenning, Richter 2014), la presenza di un luogo di culto può influire positivamente sul quartiere, catalizzando non solo nuovi residenti, ma anche un “indotto” che contribuisce alla vitalità culturale, economica e sociale dell’area.

Dal punto di vista dei rapporti con la società d’accoglienza e, in particolare, con le sue istituzioni, i luoghi di culto danno vita a forme di associazione e rappresentanza dei bisogni e delle istanze. La loro intermediazione può avere un ruolo fondamentale per ottenere ascolto da parte delle amministrazioni, in vista di discussioni su problemi e soluzioni, policies e progettualità. Offrono organizzazione, voce o risposta alle rivendicazioni di singoli e collettività in condizioni di fragilità, marginalità ed esclusione. La presenza di questi luoghi è un elemento fondamentale del pluralismo religioso: così nel passato, quando le minoranze storiche dovettero lottare per ottenere diritti negati sulla base dell’appartenenza etnico-religiosa; così oggi, quando nuove minoranze competono per il pieno riconoscimento, l’accettazione e il definitivo inserimento nel tessuto sociale d’adozione.

Ciononostante, la questione in Italia è rimasta per lungo tempo latente, con un ritardo istituzionale nell’aggiornamento delle politiche di promozione del pluralismo religioso e, in particolare, per quanto riguarda la presenza e diffusione di luoghi di culto minoritari. Il panorama confessionale italiano è stato storicamente dominato dal culto maggioritario – il cattolicesimo romano – e punteggiato di importanti minoranze che, seppur dai numeri contenuti, sono oggi ben radicate nel tessuto sociale e istituzionale del paese – ebrei, evangelici, ortodossi e protestanti “storici”. Soprattutto a partire dagli anni Novanta, il contesto nazionale ha registrato un aumento considerevole della diversità religiosa. Come già accaduto per le minoranze storiche, anche le migrazioni contemporanee hanno rinnovato profondamente la composizione demografica e, così, la distribuzione delle confessioni nella popolazione residente. Oltre ai fenomeni migratori, anche la globalizzazione culturale ha contribuito a tale mutamento: a partire, almeno, dagli anni Sessanta, le conversioni hanno reso più ampio il ventaglio di affiliazioni anche tra i cittadini italiani di più lungo corso,

con un aumento soprattutto di buddhisti, induisti, musulmani e ortodossi, ma anche nuovi movimenti religiosi, ecc.

Il panorama contemporaneo è così ancora composto per una gran parte dal cattolicesimo apostolico romano e dalle forme di non credenza o non appartenenza – come ateismo o agnosticismo – seguiti dalle diverse espressioni di islam e ortodossia, tra le quali le componenti marocchine e romene spiccano particolarmente per credenti e diffusione (Ismu 2017). Sono presenti nuove confessioni evangeliche e protestanti, ma anche cattolicesimi nazionali o etnici che presentano abitudini, liturgie, rituali, festività e forme linguistiche o visuali diverse da quelle tradizionalmente in uso in Italia.

La diversità appare sempre più come un tratto comune alle società europee contemporanee. In tutto il continente, laddove si verifichi una diversificazione religiosa, insieme alle nuove affiliazioni emergono anche bisogni peculiari, cui le amministrazioni pubbliche e private sono chiamate a dare risposta. Dal punto di vista della pratica religiosa, culturale, di socialità e welfare comunitario, l'assenza di luoghi di culto delle nuove confessioni ha prodotto un'inedita domanda di spazi di aggregazione. Le città, soprattutto, sono state scenario di una crescita che oggi pone sfide importanti a chi si occupi di intercultura, politiche sociali e pianificazione urbana.

Occorre oggi colmare il ritardo nella gestione di queste nuove necessità spaziali, per assicurare un più eguale accesso alle opportunità di insediamento. Dal livello nazionale a quello regionale, e in particolare al livello locale delle città, il ruolo delle istituzioni pubbliche può essere fondamentale, come il caso di Torino ci aiuterà ad illustrare nel terzo paragrafo. Prima, però, si propone un breve excursus delle modalità di insediamento, gestione e classificazione delle moschee in Italia, discutendo i principali ostacoli ed opportunità offerti dal caso torinese.

4.2. Inquadramento della questione

A differenza delle chiese cattoliche “tradizionali” e dei templi simbolo dell'emancipazione delle minoranze storiche, la grande maggioranza dei luoghi di culto delle nuove confessioni è nata attraverso dinamiche bottom-up, dal basso. Aniché essere inseriti in piani regolatori e progettazioni

urbanistiche, e senza ricevere i fondi pubblici previsti per la costruzione o la ristrutturazione conservativa di immobili a fini di culto, essi sono nati dalla volontà di poche persone – studenti universitari, commercianti, professionisti, piccoli donatori privati in genere – di dotarsi di spazi di ritrovo e preghiera collettiva (Bossi 2020).

L'islam non ha fatto eccezione: salvo rari casi, le oltre 1200 moschee presenti oggi in Italia, secondo una stima della Polizia di stato e del ministero dell'Interno (Biagioni 2016), sono sorte per iniziativa spontanea di credenti. Le pionieristiche esperienze amatoriali, casalinghe, di alcuni componenti della prima generazione immigrata hanno, col passare degli anni, lasciato spazio a luoghi di culto attrezzati, rappresentati da associazioni più strutturate, dotate talvolta di dipendenti, di volontari, e coadiuvate da professionisti – quali architetti, avvocati, commercialisti, imprese edili, notai etc.

Il percorso d'insediamento delle moschee non è stato semplice, né omogeneo nei diversi territori italiani. Concentrate in particolare nelle città che più hanno attratto residenti musulmani, hanno col tempo incontrato ostacoli e resistenze sia politiche che sociali. Soprattutto a partire dall'11 settembre 2001, con l'emergere dell'islamofobia e delle politiche di contrasto al terrorismo di matrice religiosa islamica, le moschee italiane sono state a torto identificate come luoghi pericolosi, potenziali basi di cellule eversive violente e, così, spesso sottoposte a politiche di controllo e repressione (Bossi 2019). In assenza di un riconoscimento giuridico delle organizzazioni islamiche da parte dello stato (Ferrari 2000; Cardia, Dalla Torre 2015), le moschee hanno spesso subito trattamenti securitari e ingerenze pubbliche espressamente proibiti dagli accordi presi con le confessioni riconosciute. In un clima di diffusa avversione per l'islam, i bisogni della popolazione musulmana sono stati messi in ombra, mentre lo sforzo pubblico si è spesso dedicato ad impedire l'apertura o definire la chiusura dei locali trasformati in spazi religiosi (Marchei 2017).

Salvo poche eccezioni, infatti, le moschee in Italia sono sorte soprattutto dall'adattamento di edifici o ambienti preesistenti, spesso di natura secolare: ex-garage condominiali, negozi, magazzini, palestre, teatri, cinema o discoteche, capannoni industriali, ecc. Queste soluzioni pragmatiche rispondevano infatti a due criteri fondamentali: erano più

economiche rispetto alla costruzione *ex novo* (con individuazione e compravendita del terreno, progettazione architettonica, richiesta dei permessi di costruzione, edificazione) e garantivano la sottoesposizione del luogo. Un fattore, quest'ultimo, importante per singoli e comunità colpiti da stereotipi e pregiudizi, quotidianamente sotto i riflettori per via del proprio aspetto, abbigliamento, accento o nome.

L'adattamento edilizio ha permesso così di moderare le critiche politiche e la preoccupazione del vicinato per la costruzione di una moschea. E, contemporaneamente, di individuare più agilmente uno spazio a buon mercato, prenderlo in affitto e operare le minime modifiche necessarie a ricavare un piccolo ufficio, dei servizi igienici per le abluzioni rituali e una sala di preghiera suddivisa tra uomini e donne, o due sale separate, capaci di ospitare librerie, tappeti, un *mihrab* e un *minbar* anche molto artigianali, qualche orologio o calendario per rispettare le cinque preghiere giornaliere. Per mancanza di grandi capitali, per le difficoltà legate alle elevate parcelle dei professionisti esterni, e in assenza di un orientamento tecnico da parte degli uffici pubblici competenti, in risposta a un bisogno fondamentale inizialmente i gruppi o le associazioni islamiche hanno potuto contare più che altro su risorse interne e tanta inventiva.

Tra gli ostacoli più rilevanti nel percorso di progettazione, insediamento e organizzazione delle moschee, è sicuramente da considerare come centrale il riconoscimento giuridico da parte dello stato. Che si tratti della personalità giuridica (legge fascista 1159/1929, cosiddetta dei "culti ammessi", pensata per regolare la presenza di minoranze dopo la firma, nello stesso anno, dei Patti lateranensi tra stato italiano e della Chiesa) oppure della ben più ambita intesa (introdotta nell'Italia ormai repubblicana per equiparare, in qualche misura, le organizzazioni minoritarie alla Santa sede), il riconoscimento pubblico offre opportunità uniche.

Oltre a una serie di garanzie di autonomia e non ingerenza, e ad eccezione di una serie di controlli esterni previsti, le due forme danno accesso *de jure* a facilitazioni fiscali e al finanziamento statale (tramite 5 oppure 8x1000), ma anche *de facto* ai fondi regionali e municipali, per la costruzione o la ristrutturazione conservativa o l'individuazione di aree per l'edificazione religiosa, dalle quali le organizzazioni

non riconosciute sono escluse, nei fatti, per consuetudine burocratica degli uffici competenti. Inoltre, dal riconoscimento dell'organizzazione confessionale deriva quello dei ministri di culto, abilitati tra il resto a prestare assistenza nelle carceri, negli ospedali, nelle forze armate, ecc.

Nella disparità giuridica di cui si è detto, i luoghi di culto islamici – come quelli di molte nuove minoranze, soprattutto nate dall'immigrazione e prive di grandi capitali – sono sorti dal basso e si sono progressivamente adattati ai limiti materiali, legali e simbolici, ma anche alle opportunità incontrate. Alcuni – nel 2020 se ne contano in Italia circa dieci – sono stati costruiti *ad hoc* per svolgere funzione di centro culturale e culturale: finanziati in tutto o in parte con investimenti stranieri, in letteratura scientifica o nel linguaggio mediatico sono spesso definiti come le sole “moschee ufficiali”.

Si tratta delle moschee di Segrate (1988), Roma (Grande moschea, 1995), Colle val d'Elsa e Ravenna (2013), Forlì (2017). A queste si aggiungono, talvolta, alcune moschee di Brescia, Catania e Torino (moschea re Mohamed VI) che, dal punto di vista architettonico, sono però adattamenti: dall'esterno sono irriconoscibili, se non per le insegne che comunicano l'identità del luogo. A conferire un'aura di maggiore ufficialità sono gli accordi più o meno informali con le diverse istituzioni pubbliche: dalla personalità giuridica, raggiunta sin qui solo dal Centro islamico culturale d'Italia che gestisce la Grande moschea capitolina, ad altri riconoscimenti privi di valore giuridico.

Per tutti gli altri luoghi di culto dell'islam in Italia sono state coniate categorie volte a marcare una certa distanza dall'ufficialità: alcuni autori distinguono tra moschee, centri culturali (di culto o meno), sale di preghiera (o *muṣallayāt*); tra giornalisti, politici e comunicatori dei media è diffuso il ricorso a termini dispregiativi quali “moschee-garage”, “illegali”, “clandestine”. La difficoltà tassonomica deriva anzitutto dalla compresenza di fattori rilevanti: da quelli architettonici (che cosa rende tale una moschea?) a quelli socio-politici (chi è tenuto a stabilire se un edificio sia o meno una moschea?).

A fare la differenza, tuttavia, è anzitutto il fatto che lo stato abbia concesso o meno il riconoscimento giuridico all'organizzazione che ha in carico il luogo di culto; che questo rientri così nella categoria urbanistica dei servizi fon-

damentali; e che si possa accedere a forme di finanziamento che permettano la costruzione di luoghi adeguati, sicuri, belli e visibili.

4.3. Buone pratiche

Nell'emersione delle difficoltà e dei bisogni delle nuove minoranze religiose nate dall'immigrazione, e nella più generale gestione delle politiche sulla diversità culturale e religiosa, Torino si è dimostrata una città laboratorio, capace di sperimentare forme di apertura, cooperazione e inclusione. Le amministrazioni di altre città – e prima fra tutte, per rilevanza e intensità, quella di Roma – hanno preferito operare in senso restrittivo, controllando ogni attività delle organizzazioni islamiche (e solo di quelle), ostacolando l'insediamento delle moschee (e solo di quelle) e decretandone il sequestro in presenza di irregolarità burocratiche o edilizie che, normalmente, vengono gestite con semplici richieste di messa a norma quando non lasciate, per anni, alla più totale indifferenza.

A Torino, invece, l'amministrazione pubblica ha saputo intessere relazioni dirette con le associazioni islamiche, attivando un piano condiviso di emersione, regolarizzazione e riconoscimento. Qui, l'accompagnamento amministrativo ha fatto la differenza: le pratiche e i tempi di messa a norma sono stati concordati, gli uffici si sono messi a disposizione per orientare gli iter, le organizzazioni religiose sono state in grado di collaborare tra loro e con l'istituzione pubblica. A distanza di almeno ventiquattro anni, il risultato è oggi quello di una città le cui diciotto moschee attive sono tutte conosciute, più o meno coinvolte in tavoli di progettazione, partecipi della vita pubblica urbana.

Un certo clima culturale ha favorito la piena inclusione istituzionale dei musulmani a Torino. Prima capitale d'Italia, la storia della città è intrinsecamente connessa a quella delle minoranze e delle migrazioni, sia interne che esterne. Dall'emancipazione ebraica e valdese nel 1848, attraverso l'unità, la resistenza al nazi-fascismo e poi il boom industriale, Torino si è misurata per lunghi decenni con i bisogni di individui, famiglie e collettività discriminate e marginalizzate, quando non oppresse.

Con un'identità istituzionale votata alla tutela e promozione della diversità, in occasione dei giochi olimpici del 2006 la città si è dotata di un Comitato interfedi: presieduto da Valentino Castellani, sindaco dal 1993 al 2001 e figura di spicco della società locale, rappresenta oggi il tavolo di rappresentanza formale delle principali confessioni, cui si rivolgono gli uffici per dirimere questioni o programmare attività a carattere religioso. Accanto a questo, nel 2016 è stato formalizzato un *Patto di condivisione tra Comune e associazioni islamiche*, che ha istituito ufficialmente il *Tavolo di coordinamento dei centri islamici della città*. Infine, il tavolo *Giovani e spiritualità* è riservato ai giovani esponenti delle diverse espressioni religiose, tra cui i musulmani, rappresentati da studentesse e studenti universitari attivi nell'associazionismo e nel volontariato (Mezzetti, Ricucci 2019). Un lungo percorso di reciproca conoscenza ha così portato all'inseadimento di spazi simbolici e di rappresentanza, mentre sul versante delle politics la giunta comunale si impegnava in una importante campagna di comunicazione e trasparenza in sede di consiglio, in risposta alle preoccupazioni delle opposizioni islamofobe.

aA

Oggi, il tavolo di coordinamento delle moschee permette, tra il resto, di discutere congiuntamente bisogni, istanze e policies, come anche di organizzare iniziative culturali e religiose a valenza pubblica: le preghiere collettive in occasione del ramadān, ad esempio; la giornata delle *Moschee aperte* e l'*Iftar street*, ovvero la rottura rituale del digiuno che, una volta all'anno, si svolge nelle vie e nelle piazze, offerta gratuitamente dalle associazioni islamiche a tutti i residenti, indipendentemente dalla loro affiliazione.

Così, mentre a Roma nel 2019 si arrivava al paradosso di paragonare il sermone dell'imam ad uno show, pur di comminare una multa e imporre la sospensione delle attività religiose per mancata richiesta del permesso di pubblico spettacolo (Tieri 2019), a Torino le moschee sono state messe a norma, le associazioni sono state riconosciute e, insieme a quelle di altre confessioni, incluse nello spazio materiale e simbolico della città.

Non solo il comune: anche altre istituzioni pubbliche e semi-pubbliche (carceri, cimiteri, ospedali, scuole, l'aeroporto) sono state coinvolte, aumentando le occasioni di inclusione, conoscenza, dialogo e risposta ai bisogni tramite

policies e servizi dedicati *de facto* a quelle componenti della società prive di riconoscimento *de jure*.

Oggi Torino vanta il primato per il primo spazio multifede in ambito ospedaliero, ma anche per la più alta concentrazione di tali spazi in quel contesto. Dopo aver reso nuovamente ecumenica la cappella cristiana che per un periodo era diventata solo cattolica, l'aeroporto si è dotato di una stanza multifede e di una *musallā* dedicata ai numerosi dipendenti e viaggiatori musulmani. Gli imam, pur non riconosciuti dallo stato, possono prestare assistenza spirituale nelle carceri, e collaborano con le associazioni giovanili e le scuole per iniziative didattiche e di dialogo interreligioso.

Dei quattro cimiteri attivi a Torino, i due maggiori forniscono sepolture per confessioni diverse dalla cattolica romana. Il cimitero Monumentale offre un campo ebraico e uno evangelico, oltre alla sezione dedicata alla cremazione, completa di una sala d'addio. Al cimitero Parco si trovano le aree di sepoltura destinate a baha'i, evangelici, musulmani e ortodossi: si tratta di due dei pochi esempi in Italia di cimitero multireligioso. Il cimitero Parco, oggi il secondo più grande della città, è anche indicatore di un bisogno sempre più diffuso, che richiede soluzioni strutturali e condivise a partire, di nuovo, dai piani regolatori e di gestione del territorio. Ampiamente utilizzato, i suoi spazi si stanno esaurendo, in particolare quelli dedicati ad islam e ortodossia, le due principali minoranze locali che, dopo decenni di vita, iniziano finalmente a pensare il territorio come un posto cui appartenere per l'eternità. Come quelli di altre religioni, anche i defunti musulmani possono essere trattati secondo i riti funebri previsti dal culto e, se lo scelgono, interrati nel suolo d'adozione, promuovendo così il senso di radicamento e integrazione di chi gli sopravvive.

Grazie anche ad oltre vent'anni di continuità politica delle giunte di centro-sinistra, dal 1993 al 2016, Torino ha saputo allargare gli spazi di riconoscimento, rappresentanza e partecipazione. Individuando nelle associazioni e nelle moschee degli spazi di opportunità, la città ha promosso l'incontro e il dialogo, rispondendo a bisogni e garantendo diritti indipendentemente dalla titolarità formale, e stimolando l'inclusione, il protagonismo, il volontariato e l'impegno civico che oggi contraddistingue le prime ma, soprattutto, le seconde generazioni di italiani musulmani.

4.4. Esercitazioni

Esercitazione 1

Singolarmente, o a gruppi, immaginare i passaggi necessari all'insediamento di una moschea: qual è il primo passo da compiere? Di che cosa è necessario dotarsi? A chi rivolgersi, per ottenere che cosa? Quali ostacoli si dovranno affrontare, e quali risorse possono essere dispiegate? Come si opera la scelta del luogo, dello stile architettonico esterno, della cifra estetica interna? A chi dev'essere rivolto e quali attività dovranno svolgersi?

In seguito, individualmente o a gruppi, discutere le ragioni di chi è favorevole all'insediamento delle moschee in Italia; contemporaneamente, singolarmente o a gruppi, altri colleghi discutono invece le ragioni di chi è contrario. Le motivazioni raggiunte da ciascuno o dai diversi gruppi saranno messe a confronto in un dibattito collettivo. L'obiettivo non è vincere, ma far emergere gli elementi del dibattito e interrogarsi sulla loro natura e le possibili soluzioni da adottare.

Esercitazione 2

Ragionare sul rapporto tra istituzioni pubbliche e organizzazioni religiose nell'Italia contemporanea e rispondere alle seguenti domande:

- quali attori secolari intervengono sul campo religioso?
- che tipo di politiche si sviluppano in materia di regolazione pubblica della diversità religiosa?
- nello specifico dell'islam, quale impatto hanno le politiche pubbliche sulla vita quotidiana di persone, famiglie o associazioni?

4.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

- S. Allievi (a cura di), *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, Nef initiative on religion and democracy in Europe, Network of European foundations, Londra 2009.
- M. Ambrosini, P. Naso, C. Paravati (a cura di), *Il Dio dei Migranti*, il Mulino, Bologna 2017.
- M. Ambrosini, R. Ricucci, *Introduzione. Fedi in movimento. Luoghi, aggregazioni e identità religiose in emigrazione*, «Mondi migranti», n. 1, 2020, pp. 19-30.

- M.C. Biagioni, *In Italia 1.251 luoghi di culto islamico. Un panorama fluido, ma privo di una normativa quadro*, Agensir, 17 novembre 2016. www.agensir.it/italia/2016/11/17/in-italia-1-251-luoghi-di-culto-islamico-panorama-fluido-privo-di-una-normativa-quadro/.
- M. Bombardieri, *Moschee d'Italia. Il diritto al culto. Il dibattito sociale e politico*, Emi, Bologna 2011.
- L. Bossi, *La ricerca qualitativa. Sfide, limiti e opportunità per lo studio della diversità religiosa nello spazio urbano*, in C. Russo, A. Saggiaro (a cura di), *Roma città plurale*, Bulzoni, Roma 2018, pp. 57-87.
- L. Bossi, *La moschea: spazio della violenza o luogo della comunità?* In M. Bombardieri, M. Giorda, S. Hejazi (a cura di), *Capire l'islam. Mito o realtà?*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019.
- L. Bossi, *Le minoranze e la città. Regimi urbani e dinamiche spaziali d'insediamento delle religioni a Torino*, «Mondi Migranti», 1/2020, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 117-133.
- S. Brandt, W. Maennig, F. Richter, *Do Houses of Worship Affect Housing Prices? Evidence from Germany*, «Growth and Change», 45(4), 2014. <https://ssrn.com/abstract=2969942>.
- C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino 2015.
- G. Dessì, *Forgotten women. The impact of Islamophobia on Muslim women in Italy*, ENAR – European Network Against Racism, Bruxelles 2016.
- A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna 2008.
- S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna 2000.
- M. Giorda *Luoghi religiosi e diversità. La città di Torino come "spazio multifede"*, «Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n. 18, 2017, pp. 51-64.
- A. Giorgi, *Religioni di minoranza tra Europa e laicità locale*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018.
- C. Hirschman, *The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States*, «International Migration Review», vol. 38, n.3 (Fall), 2004, pp. 1206-1233.
- Ismu, *Rapporto sull'immigrazione in Italia*, Fondazione Ismu, Milano 2017.
- H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona 2014.
- N. Marchei, *Ledilizia e gli edifici di culto*, in Casuscelli G. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2015.
- N. Marchei, *Le nuove leggi regionali 'anti-moschee'*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica n. 25-2017.

- R. Mazzola, *Laicità e spazi urbani. Il fenomeno religioso tra governo municipale e giustizia amministrativa*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», rivista telematica, marzo 2010.
- G. Mezzetti, R. Ricucci, *Political opportunity structures and the activism of first- and second-generation Muslims in two Italian cities*, «Religion, State & Society», vol. 47, n. 4, 2019, pp. 405-422.
- E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*, Carocci, Roma 2013.
- E. Pace, *Moschee d'Europa. Una via estetica al riconoscimento dell'islam?*, in M. El Ayoubi, C. Paravati, *Dall'islam d'Europa all'islam europeo*, Carocci, Roma 2018, pp. 84-98.
- Pew research center, *Spring 2016 Global Attitudes Survey*, Washington DC 2016. http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/ga_2016-07-11_national_identity-00-01/
- Pew research center, *Europe's Growing Muslim Population*, Washington DC 2017. <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>
- R. Ricucci, *Diversi dall'islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, il Mulino, Bologna 2017.
- F. Tieri, *A Roma la chiusura delle moschee "bangla" non è un film ma una vera emergenza*, La Luce, dicembre 2019. www.laluce.news/2019/11/26/a-roma-chiusura-moschee-bangla-non-e-un-film-ma-emergenza/.

5. La confraternita murid e la diaspora senegalese in Italia

Guido Nicolas Zingari

5.1. Concetti chiave

Se la religione è prima di tutto un fatto sociale, poiché unisce e riunisce persone, comunità e luoghi, mentre la migrazione allontana, almeno geograficamente, gli individui dai propri contesti di origine, la confraternita sufi dei murid è un ottimo esempio di come religione e migrazione producano insieme legami, solidarietà, appartenenze e dialogo.

Con il suo forte carico identitario, l'islam federa i musulmani di tutto il mondo attorno all'idea di un'unica, grande comunità immaginata. Ma per comprendere le forme concrete che assume, nella vita quotidiana delle persone e nella relazione con i contesti politici, economici e sociali di cui è parte, bisogna riconoscere la grande diversità delle comunità islamiche locali esistenti. Una di queste è proprio la confraternita sufi dei murid, nata in Senegal nella seconda metà del XIX secolo e protagonista delle grandi ondate migratorie tra l'Africa e l'Europa a cavallo tra il XX e il XXI secolo.

Parlare di confraternite sufi non significa fare riferimento a gruppi sociali chiusi. Significa, in questo caso, parlare di una comunità di discepoli e guide spirituali che riconoscono, oltre alla loro fede islamica, anche l'importanza di

alcune figure di riferimento che nel cattolicesimo chiameremmo i santi. Questi ultimi, oltre a essere storicamente i fondatori della confraternita, incarnano esempi morali e spirituali al di fuori del comune, a cui ogni discepolo deve guardare se vuole perseguire una vita virtuosa. L'essenza stessa del sufismo risiede proprio nell'idea che oltre alla sacralità del profeta Maometto e del Corano, altre personalità particolarmente illuminate e pie possano aver contribuito, nel corso dei secoli, a nutrire l'islam di nuove idee, testi, riti e valori.

La specificità di questa confraternita sufi risiede nel fatto che è nata durante il periodo coloniale, nella seconda metà del XIX secolo, per contrastare le ingiustizie causate dalla conquista coloniale da un lato e dalla tratta atlantica degli schiavi dall'altra. I santi fondatori della confraternita dei murid sono ancora oggi considerati degli esempi di emancipazione e lotta pacifista contro le violenze di quel periodo. Viene loro riconosciuto il merito di aver saputo rispondere, in un periodo di grave crisi politica e sociale, con le armi della solidarietà, del mutuo aiuto e del dialogo interreligioso e istituzionale. In ogni discepolo della confraternita murid, ancora oggi, la memoria di questi santi fondatori, tramandata nei racconti e rievocata nelle cerimonie religiose, coincide con una coscienza religiosa, morale e politica che nutre valori che stanno alla base di una stretta convivenza tra le istituzioni politiche e le organizzazioni religiose.

Questo patto sociale tipico del contesto senegalese si traduce anche in una forte prevalenza delle associazioni religiose in seno alla società civile. In Senegal il 90% della popolazione è di religione islamica e la grande maggioranza dei musulmani è affiliata a una confraternita sufi. La confraternita murid rappresenta una delle due principali comunità sufi del paese, con più di quattro milioni di discepoli. Possiamo affermare, senza esagerare, che si tratti di un paese in cui quasi tutta la società civile ha una forte base religiosa. Le associazioni religiose vi sono molto numerose, estremamente attive e partecipate, tanto dalla popolazione giovanile che da quella adulta, tanto nei contesti urbani che in quelli rurali. Questa forte e sentita vita religiosa-associativa veicola, anche in ambiti non strettamente religiosi, la missione e gli obiettivi di solidarietà, dialogo interreligioso e mediazione con le istituzioni pubbliche e private, che

caratterizzano la vocazione civile delle confraternite sufi senegalesi.

Ma questa funzione di mediazione e coesione sociale, particolarmente forte nella confraternita murid, si è trasferita e persino intensificata nelle comunità migranti al di fuori del paese, creando una sorta di monopolio murid della solidarietà e del mutuo aiuto tra le reti migratorie internazionali. Come vedremo la confraternita murid e le associazioni a cui ha dato vita sono le grandi protagoniste della diaspora senegalese in Italia, tanto da un punto di vista identitario e religioso che pratico. L'islam murid va quindi considerato, oltre che come una confessione religiosa, un importante universo sociale in grado di ispirare forme di dignità, solidarietà e dialogo che sono alla base di una convivenza civile inclusiva.

5.2. Inquadramento della questione

Una delle istituzioni più importanti per la confraternita dei murid sono i *daara*. La radice araba di questa parola rimanda al significato di “casa”. I daara sono dei luoghi di insegnamento del Corano presenti in Africa occidentale da almeno cinque secoli, quindi precedenti la nascita della confraternita murid. Tuttavia quest'ultima li ha saputi trasformare, oltre che in centri di istruzione religiosa, anche in scuole di lavoro e di convivenza in cui i giovani e giovanissimi allievi sono chiamati a condividere gradualmente, tra di loro e con gli adulti, un impegno quasi quotidiano per il lavoro della terra. Si tratta infatti, tradizionalmente, di insediamenti agricoli nati dalla conversione delle colture locali in un'agricoltura di rendita basata sulla produzione industriale dell'arachide. Questa grande trasformazione, risalente al periodo coloniale, mostra già come religione, economia e società sono dimensioni inestricabilmente legate.

Grazie alla creazione di questi daara agricoli, che ogni discepolo che si rispetti è tenuto a frequentare e in cui deve mandare i propri figli, i murid hanno innestato sulla loro fede religiosa una forte etica del lavoro. Ma si tratta anche di luoghi di formazione spirituale in cui lo studio del Corano e delle scienze religiose viene affiancato ad esperienze di ascetismo e condivisione volte a trasmettere valori di convivenza e solidarietà tra i giovani abitanti dei daara. È in questi

luoghi di vita e socializzazione che i bambini e gli adolescenti imparano a convivere e condividere mansioni, cibo, impegni e difficoltà. Una tale esperienza vissuta fin dall'infanzia trasmette, in maniera estremamente radicata nel quotidiano, nel corpo e nello spirito, un senso di appartenenza molto concreto ad una comunità di pari. Questo contribuisce a forgiare nei discepoli un'identità murid inseparabile dal rispetto per le diversità interne ed esterne ai gruppi religiosi.

Nel periodo coloniale, durante il quale è nata la confraternita e si sono consolidate tanto le sue istituzioni religiose (come il daara) quanto la sua integrazione nel sistema economico nazionale e mondiale, il paese era attraversato e logorato da decenni di guerre e secoli di tratta degli schiavi. Questi due fenomeni, a cui va riconosciuta ancora oggi un'importanza fondante nella storia e nella memoria del paese, hanno profondamente lacerato il tessuto sociale, i meccanismi di appartenenza e i sistemi di solidarietà. Le confraternite sufi hanno quindi saputo, con il tempo, ricucire questi strappi costituendo un nuovo patto sociale basato sull'affiliazione a una guida spirituale e a una rinnovata comunità islamica.

Nella storia del paese questo momento di crisi non è stato l'unico. Dopo aver conquistato l'indipendenza nel 1960, il Senegal si è avviato verso un lento processo di costruzione di uno stato nazionale. Ma negli anni Settanta l'entroterra senegalese, che come abbiamo detto aveva fatto la ricchezza del paese grazie alla coltura e all'esportazione delle arachidi, fu colpito da una lunga serie di drammatiche siccità. La risposta dello stato davanti a quella che si stava profilando come la più grave crisi economica e sociale della sua breve storia, fu quella di chiedere aiuti ad organi internazionali come la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale. In cambio di cospicui prestiti che avrebbero indebitato il paese per decenni, queste organizzazioni imposero al Senegal delle drastiche misure di austerità. La scelta politica di fondo consisteva nell'idea che, tagliando radicalmente le spese, gli aiuti e i servizi pubblici e liberalizzando l'economia, si sarebbe stimolata una ripartenza e quindi innescato un inedito sviluppo del paese. Questi meccanismi di austerità, nei loro principi, non furono molto lontani dalle misure adottate da alcuni paesi europei a seguito della crisi finanziaria del 2008.

I risultati furono catastrofici. Senza aiuti e sussidi dello stato il settore agricolo senegalese precipitò. Le campagne iniziarono a svuotarsi a favore dell'inurbamento della capitale Dakar, in cui si crearono presto enormi tasche di povertà, spesso più drammatiche rispetto a quelle per cui le persone scappavano dalle campagne. Il colpo di grazia arrivò da una delle ultime misure concordate con i paesi creditori del nord del mondo nel 1994: la svalutazione della moneta corrente. Gli effetti furono devastanti tanto quanto le misure precedenti e gettarono le popolazioni locali, soprattutto quelle più povere, in una miseria senza precedenti. In questo scenario di politiche di austerità e di cosiddetto disimpegno dello stato, la confraternita dei murid ha giocato un doppio e importantissimo ruolo.

Prima di tutto ha saputo attivare meccanismi di solidarietà e mutuo soccorso. Ha attuato forme di redistribuzione quotidiana e diffusa delle risorse attraverso la mediazione delle guide spirituali. Ha indirizzato molte comunità agricole verso una condivisione e una collettivizzazione della terra, del lavoro e dei luoghi di vita.

Inoltre ha contribuito a riassorbire molta della ormai dilagante disoccupazione giovanile grazie a strategie di integrazione e inclusione dei giovani. Il coinvolgimento di questi ultimi nell'organizzazione di feste e cerimonie religiose, ma anche un loro impegno quotidiano al servizio delle comunità guidate dai capi religiosi, hanno segnato una nuova era nella storia della confraternita.

A partire dagli anni Settanta il giovane stato senegalese, come molti altri paesi africani, cominciava a deludere le aspettative di indipendenza ed emancipazione che avevano ispirato le lotte di liberazione e avevano portato allo smantellamento del sistema coloniale. Le giovani generazioni, i cui padri avevano lottato per l'indipendenza, si ritrovavano ora a vivere in un paese nuovamente dipendente e profondamente segnato da nuove forme di disuguaglianza, povertà e ingiustizia sociale. La partecipazione alla lotta politica e sociale mediata dai partiti iniziò allora a cedere il passo a un senso di comunità molto più forte, sentito e realmente inclusivo: quello proposto dalle confraternite sufi.

La delusione e la disillusione dei giovani nei confronti dei loro padri e della speranza di un reale cambiamento sociale guidato dall'attivismo politico si tradusse quindi in

una grande ondata di conversioni e rinnovamento dei legami religiosi. In questo processo la confraternita murid ha saputo rivitalizzare il suo passato di lotta anticoloniale assumendo la forma di un vero e proprio movimento sociale. Fu così che venne coniato, tra gli studenti dell'università di Dakar, il termine di *muridismo*, che aggiungeva al nome della confraternita il suffisso -ismo, in riferimento a ideologie politiche quali il socialismo e il comunismo. Da questo momento in poi la confraternita si delineò dichiaratamente come la fonte di un progetto di rinnovamento sociale e politico attraverso il linguaggio religioso. Il senso di comunità che aveva sempre nutrito e costruito nell'entroterra agricolo del paese si allargò alla gioventù urbana, ai ceti bassi, medi e alti della capitale, fino a raggiungere gli studenti universitari che ambivano a un cosmopolitismo culturale e religioso di portata mondiale.

In questo contesto è nato un nuovo modello di organizzazione associativa, il *dahira* ("circolo" in arabo), che richiama l'istituzione del daara ma che rappresenta un nuovo tipo di realtà eminentemente urbana. Si tratta di associazioni di fedeli, il più delle volte nate in contesti urbani e spesso per mano di giovani discepoli, che possono contenere missioni e obiettivi diversi, ma che si definiscono per la doppia natura di organizzazioni religiose e di attori della società civile.

Molti di questi dahira svolgono una funzione di aggregazione e incontro, anche con comunità religiose non murid, fortemente radicata nei territori in cui nascono. In alcuni casi, per esempio, possono essere paragonate a dei comitati di quartiere impegnati nell'organizzazione delle cerimonie religiose più importanti e aperte a tutti. Ancora oggi, di fronte alla minaccia di radicalizzazione delle comunità islamiche che accomuna molti paesi dell'Africa occidentale, i dahira delle grandi città senegalesi rappresentano dei luoghi di discussione, incontro e promozione del dialogo interreligioso volto al contenimento di derive confessionali estremiste.

Il secondo ruolo svolto dalla confraternita dei murid, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, fu quello di orchestrare parte dell'imponente movimento migratorio che nacque come principale e più virtuosa risposta alla grave crisi economica descritta sopra. Innumerevoli reti sociali, costituite dai gruppi di discepoli e caldegiate dalle stesse

guide religiose, iniziarono ad organizzare quella inedita forma di mobilità internazionale che sarebbe diventata il segno del nuovo secolo. I gruppi di migranti, allora concepiti dagli stessi paesi di accoglienza, inclusa l'Italia, come delle importanti risorse umane e quindi legalmente accettati nei paesi del nord del mondo, iniziarono ad organizzarsi seguendo i legami e le reti religiose prodotti dalla confraternita. Molti di loro infatti, una volta arrivati in Italia, si rivolgevano ai dahira costituiti da vecchi compagni di daara per ricevere ospitalità, un primo sostegno economico, un lavoro o un accesso privilegiato a un contesto di approdo.

Queste pratiche di mutuo aiuto, inizialmente più informali e personali, vennero progressivamente configurate dalla confraternita come forme di organizzazione più strutturate. In questo senso alcune guide religiose iniziarono a circolare costantemente tra il Senegal e i contesti migratori, per incontrare i dahira della diaspora, per consacrare feste religiose inizialmente nate in patria ma ormai celebrate anche dai membri di comunità migratorie che non potevano facilmente tornare a casa o per stimolare la nascita di nuovi dahira. Nel corso di questi viaggi delle guide religiose, iniziarono a prendere forma anche dei luoghi fisici di culto generati dai dahira. Nacquero così moschee e spazi d'incontro murid, ma sempre aperti anche a musulmani non murid. Ancora oggi molti migranti dell'Africa subsahariana di confessione islamica, non affiliati ad una confraternita, trovano molto più facile accesso alle moschee murid che a qualsiasi altro spazio di culto.

Oggi, con la grande crisi migratoria degli anni passati e le forti restrizioni imposte dai paesi europei ai migranti provenienti dall'Africa, il ruolo dei dahira e della confraternita è cambiato. È più difficile se non impossibile costruire reti migratorie in patria da cui organizzarne il viaggio, poiché i visti non vengono più concessi come una volta. I percorsi migratori si sono individualizzati, in base alle proprie possibilità economiche e alla volontà di affrontare i pericoli di un viaggio profondamente incerto, spesso imprevedibile e quasi sempre reso illegale dalle politiche migratorie dei paesi a Nord del Sahara. Ma le comunità murid e le loro associazioni rimangono importanti punti di riferimento per tutti coloro che cercano un rifugio anche solo dalle incertezze del quotidiano. Spesso si possono incontrare, negli spazi

adibiti a moschee dai murid, anche persone di confessione cristiana poiché invitati a condividere un momento di festa e di convivialità.

5.3. Buone pratiche

I murid hanno saputo sviluppare, nel corso del tempo, tre dimensioni fondamentali tanto nella società senegalese che nei contesti migratori.

La prima riguarda un'etica della solidarietà che si traduce in forme di inclusione intergenerazionale e sociale, in meccanismi di mutuo soccorso rivolto alle figure più marginali; socio-economicamente parlando va oltre le barriere religiose e culturali, benché si intensifichi all'interno delle comunità di discepoli.

Questa etica della solidarietà è particolarmente rilevante nei contesti migratori segnati spesso, in particolare per coloro che sono appena approdati, da una condizione di precarietà economica e di incertezza esistenziale le quali richiamano e richiedono l'aiuto degli altri.

La comunità religiosa murid si distingue inoltre, tanto nelle sue cerimonie più importanti quanto nelle piccole ritualità del quotidiano, per un ampio grado di apertura e disponibilità ad accogliere e ospitare tanto i propri discepoli quanto gli estranei. Potremmo definire questa seconda dimensione come un'etica della convivialità.

Con questo s'intende la capacità di condividere momenti e luoghi di vita, religiosa e quotidiana, in una sfera che possiamo considerare al tempo stesso intima e pubblica: la condivisione di un pranzo, di un momento di festa, di una cerimonia del caffè, aspetto particolarmente rilevante per le comunità murid, la partecipazione a riti musicali e momenti di preghiera in spazi di culto aperti e accoglienti.

La terza dimensione deriva in parte dalla seconda e in parte dalla storia della confraternita così come la abbiamo esposta sopra. Si tratta di quella che potremmo chiamare un'etica dell'ascolto. Quando, negli ultimi anni, il clima di terrore è cresciuto nei paesi del Nord del mondo, ma soprattutto in moltissimi paesi dell'Africa, la risposta di un gruppo di intellettuali murid è stata quella di seguire la strada del fondatore della confraternita. È nato così, nel 2018, il *Quadro Unitario dell'Islam in Senegal*. Il suo scopo è quello

di riunire sistematicamente allo stesso tavolo i rappresentanti dei principali gruppi musulmani del paese, compresi quelli più vicini all'islam radicale, per cercare momenti di confronto e di riflessione. Spesso questo quadro invita anche dignitari di altre religioni non islamiche, stimolando un ulteriore dialogo interreligioso su questioni di rilievo nella società e sulle prospettive di sviluppo per una convivenza solida e civile.

Se questo tipo di iniziativa può essere vista come un processo istituito nelle alte sfere della società e delle istituzioni religiose, dobbiamo riconoscere alla confraternita la capacità di produrre e promuovere ascolto e dialogo intercomunitario e interreligioso anche dal basso. La principale missione educativa del daara e dell'impegno associativo dei dahira è proprio quella di trasmettere un senso di comunità nonostante le differenze: di status sociale, di genere e persino di fede religiosa. Buona parte dello sforzo dei dahira murid urbani nei contesti migratori, oggi più che mai, va proprio in questa direzione sottile ma necessaria: quella di imparare a convivere e a condividere, ad ascoltare e dialogare fuori dai dogmi e dai pregiudizi, riconoscendo ad ognuno la propria dignità e identità irriducibili. I dahira e le associazioni murid sono oggi presenti e estremamente attivi in tutti i contesti migratori contemporanei: dall'Italia alla Francia passando dalla Cina, gli Stati Uniti, il Brasile e altri paesi dell'America latina, così come in Nord Africa e nei paesi del sud-est asiatico.

Oggi il Senegal è l'unico paese dell'Africa occidentale non considerato a rischio di attentati terroristici o, peggio ancora, di una guerra civile provocata dall'assedio di gruppi jihadisti. Molti studiosi convengono nell'affermare che se il Senegal "resiste" a questa drammatica crisi che sta investendo alcuni stati africani e specialmente quelli del Sahel, è principalmente merito delle confraternite sufi. Tra queste spiccano il protagonismo della confraternita murid e la sua capacità di inquadrare gruppi sociali e persone all'interno di una trama densa di solidarietà, convivialità e ascolto. La lotta all'incertezza e alla marginalità economica, sociale e politica, vissuta spesso sulla pelle dei giovani in troppi contesti del continente come delle diaspore, viene così combattuta attraverso queste tre dimensioni che abbia-

mo descritto e che di fatto producono e consolidano legami sociali e convivenze civili.

5.4. Esercitazioni

Un gruppo di persone si riunisce per simulare la decisione di un'amministrazione pubblica discutendo della possibilità di creare un tavolo o una rete di associazioni religiose della diaspora africana, soprattutto appartenenti alla confraternita murid, in stretto contatto con le amministrazioni locali (dalla circoscrizione alla città metropolitana). Che tipo di istituzione o organizzazione può essere coinvolta in una tale iniziativa? Quali spazi (pubblici, privati, di aggregazione...) possono essere messi a disposizione di questa rete? In che modo possono interagire con il tessuto istituzionale, associativo, cittadino?

Esercitazione 1

Si decide allora di organizzare una serie di eventi volti a raccontare la presenza e la storia di questi gruppi religiosi, con lo scopo di riavvicinare la città alle comunità che la abitano. In collaborazione con i rappresentanti di quest'ultima si decide di focalizzarsi sulle buone pratiche descritte sopra: solidarietà, convivialità e ascolto saranno i temi intorno ai quali gli organizzatori e i rappresentati della comunità immagineranno l'evento. Che tipo di iniziativa può essere pensata: mostra fotografica, performance teatrali, pranzi o cene sociali nelle piazze dei quartieri, concerti di musica religiosa negli spazi pubblici, giornate di visita alle moschee raccontate dai discepoli, una tipologia mista tra queste diverse opzioni, ...?

Esercitazione 2

Il più delle volte i luoghi di culto e d'incontro delle comunità murid sono situate alla periferia delle città, in ex capannoni industriali o in spazi interstiziali del tessuto urbano e quindi spesso invisibili. Per questo motivo si decide in organizzare una serie di eventi che avvicinino le comunità al centro della città per una serie di tavole rotonde pubbliche in cui vengono coinvolte anche altre comunità religiose: cattoliche, ebraiche, cristiane ortodosse, copte, mussulmane non africane, ecc... L'obiettivo è quello di scambiare idee e riflessioni sulle risposte possibili a questioni di ordine

sociale quali l'ingiustizia, le diseguaglianze, il razzismo e l'intolleranza religiosa, la solidarietà in tempi di crisi economiche, ... Come mettere insieme realtà così diverse? Quali luoghi della città scegliere? Come stimolare una partecipazione attiva a questi eventi anche della popolazione non coinvolta in comunità religiose? Come coinvolgere esperti e soggetti del terzo settore (associazioni, cooperative, imprese sociali) per una discussione più densa e volta ad un reale impatto sociale?

Non è necessario raggiungere entrambi gli obiettivi. È possibile scegliere e percorrerne uno solo.

5.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

J.-L. Amselle, *Islam Africani. La preferenza sufi*, Meltemi, Milano, 2019.

C.A. Babou, *Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal*, Karthala, Parigi, 2011.

B. Riccio, "Tubab" e "Vu Cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova, 2009.

Filmografia

Per una descrizione etnografica dei daara: Guido Nicolas Zingari, *Le porte del paradiso*, documentario prodotto da Il piccolo cinema, 2016. <https://vimeo.com/193329437>.

6. Dal migrante sano al migrante esausto: bisogni e risposte coerenti

Patrizia Lemma, Luisa Mondo

aA

6.1. Concetti chiave

La letteratura medica che a partire dagli anni Ottanta ha cominciato a descrivere la salute degli immigrati, soprattutto nel Regno Unito e nel Nord America, per lungo tempo non ha resistito alla tentazione di cercare, per poi classificare, specifici profili di salute dei diversi gruppi di popolazione straniera immigrata. Nella ricerca di spiegazioni alle diversità di salute che venivano descritte, risultano privilegiate quelle centrate sull'individuo: in un primo momento ha prevalso un modello di spiegazioni che poneva il fuoco sulla variabilità genetica su base etnica e, successivamente, uno centrato sui comportamenti a rischio per la salute che sarebbero adottati dagli immigrati dei diversi gruppi etnici, a partire da una diversa matrice culturale.

Per lo più, in antitesi alle spiegazioni centrate sull'individuo, prendono poi corpo quelle centrate sul contesto. Contrastando la descritta propensione a ricostruire "naturali" differenze tra i popoli, l'attenzione viene rivolta alla svantaggiata posizione socio-economica in cui si trovano le popolazioni degli immigrati. Progressivamente si afferma quindi l'idea che le differenze di salute degli immigrati siano un fenomeno costruito socialmente e che questi gruppi di

popolazione sviluppino lo svantaggio che osserviamo attraverso un differenziale accesso alle diverse risorse presenti nella società che li ospita: lavoro e paga, casa ed educazione, accesso ed uso dei servizi. I profili di salute degli stranieri immigrati, di fatto, riproporrebbero gli analoghi quadri descrivibili nei cittadini autoctoni che con loro condividono le stesse condizioni di emarginazione e svantaggio sociale.

L'attenzione si concentra, quindi, sui due fattori che più di altri si dimostrano in grado di modificare l'andamento dei profili di salute di questi gruppi di popolazione: il tipo di progetto migratorio e l'anzianità della storia migratoria (vedi esercitazione A). Coloro che migrano volontariamente lo fanno, infatti, anche a partire da un capitale di salute, condizione questa che fa dei migranti un gruppo mediamente più sano della popolazione di pari età che li ospita: tale condizione viene sinteticamente definita come *effetto migrante sano*. Non risponde a questo effetto di auto-selezione il caso dei ricongiungimenti familiari, in cui il "positivo" meccanismo di selezione risulta assente. La situazione risulta poi completamente diversa nel caso di migrazione "forzata" – come accade nei rifugiati – o di "segregazione" in luoghi che dovrebbero essere d'accoglienza e divengono invece di tortura: condizioni queste in cui i migranti presentano profili di salute deteriorati che testimoniano le sofferenze subite (Veglio 2020). L'iniziale patrimonio di salute si depauperava però rapidamente, a causa appunto delle condizioni di vita e di lavoro a rischio che questi gruppi di popolazione incontrano nei paesi in cui si trasferiscono: il mutato profilo di salute viene allora definito di *migrante esausto*.

La rapidità con cui si impoverisce questo patrimonio di salute ci rimanda poi ad un'ulteriore condizione di svantaggio che pesa su questi gruppi di popolazione: la discriminazione. Lo scontro fra le culture che entrano in contatto nel processo migratorio produce infatti svantaggi di salute delle popolazioni immigrate, rispetto alla popolazione ospitante, e differenze tra i profili di salute che si osservano nei migranti.

Le risposte dovranno quindi essere coerenti con i profili di bisogni, di assistenza e di cura che questi gruppi di popolazione propongono al variare nel tempo dei profili di salute.

6.2. Inquadramento della questione

6.2.1. *Problemi di importazione, di adattamento e di acquisizione*

Nell'accingersi a condurre una riflessione sul rapporto che esiste tra migrazione e salute, una delle tentazioni alle quali bisognerà quindi resistere sarà quella di cercare, per poi classificare, problemi di salute specifici di questi gruppi di popolazione. Per decenni la letteratura medica ha prodotto un sempre crescente numero di articoli che, attraverso le parole chiave "razza" ed "etnia", hanno descritto le differenze che si osservavano nei profili di salute delle popolazioni immigrate. Riferirsi alla razza dovrebbe ricondurre a differenze biologiche, mentre l'etnia dovrebbe riportare alle ragioni culturali e antropologiche delle identità e delle differenze (Griffith *et. al.* 2006). Congelare una realtà, descrivendola attraverso le razze e le etnie, fa perdere però di vista quello che realmente si dovrebbe rappresentare e cioè un processo, quello della migrazione, all'interno del quale le specificità razziali ed etniche si disperdono: in quest'ultima ottica, la più classica tra le chiavi di classificazione fornite dalla letteratura distingue i problemi di salute degli stranieri immigrati in problemi di importazione, di adattamento e di acquisizione (Favaro, Tognetti Bordogna 1988).

Sono *problemi di importazione* tutti quelli che i migranti, a causa della propria provenienza, portano nei paesi che li accolgono. Appartengono a questa categoria malattie a cui queste persone sono particolarmente predisposte a causa di particolari tratti ereditari ad alta prevalenza nel paese di origine, come la talassemia o l'anemia falciforme (che sono comunque ad alta frequenza anche in aree geografiche europee quali l'Italia, la Spagna e la Grecia); ma anche problemi derivati da fattori di rischio a cui alcuni gruppi si espongono, più o meno volontariamente, quali le intossicazioni da piombo legate all'uso di particolari cosmetici nelle donne indiane, o le mutilazioni, quali l'infibulazione, derivate da pratiche tipiche di alcune culture africane.

L'elevata attenzione dell'opinione pubblica intorno a questo gruppo di patologie è però legata alle malattie infettive, alcune delle quali sono a più alta prevalenza in determinati gruppi di popolazione di migranti, e da cui le nostre società si stanno progressivamente liberando grazie al miglioramento delle condizioni di vita e al controllo sanitario.

Rientrano in questo gruppo malattie quali la tubercolosi, la malaria, le malattie veneree ed alcune parassitosi. La loro genesi è certamente da ricondurre all'esposizione a fattori di rischio specifici ed endemici nel paese di origine, ma la loro espressione viene indubbiamente facilitata, e il loro decorso aggravato, dalle condizioni di degrado igienico e di promiscuità in cui sono spesso costrette queste persone nel paese ospite. La letteratura dimostra infatti che, come conseguenza dell'interazione tra l'infezione pregressa e le scadenti condizioni di vita a cui vanno incontro, questi gruppi di popolazione presentano nei primi tre anni di immigrazione un'incidenza di tubercolosi superiore a quella presente nei loro paesi di provenienza (Bugiani *et. al.* 1993). Arrivano più sani, rispetto alla popolazione di provenienza e a quella che li ospita, e nel breve arco temporale di due o tre anni hanno tassi di presentazione della tubercolosi – classica malattia identificata come sociale poiché con la sua frequenza fotografa la qualità della vita di una popolazione – più elevati rispetto alle popolazioni di riferimento. Sembra quindi di poter affermare che, nel discutere delle malattie infettive importate dagli immigrati, più corretto sarebbe ricondurre l'attributo “di importazione” al suo significato etimologico: tali patologie possono essere infatti “importate” da tutte quelle persone che provengono da quelle regioni del mondo, anche solo per ragioni turistiche, facendogli perdere quella accentuazione di responsabilità personale, nella diffusione della patologia nella comunità ospite, che oggi sembra possedere.

I problemi di salute definiti *di adattamento* sono invece il risultato dello sforzo di adeguamento alla nuova società (Dahlgren, Whitehead 1991). Gli effetti, sulla salute mentale e fisica, dello sradicamento da una cultura e da un contesto sociale e del successivo adattamento ad altri contesti e culture, con il corredo delle difficoltà derivanti dalla eventuale clandestinità, sono difficilmente misurabili. Vi è però consenso intorno al fatto che l'evento migratorio e le circostanze di accoglienza incontrate dallo straniero, possano essere responsabili di problemi di salute mentale e dei suoi correlati somatici: certo, molto dipende da quanto sgradita fosse la situazione di partenza – che ha preceduto e motivato la migrazione – e da quanto sia insopportabile la condizione in cui si è costretti a vivere nel paese ospite

(Wheaton 1990). Anche in questo caso si tratta comunque di problemi di salute non specifici della migrazione, ma condivisi da quanti nella propria storia di vita fanno esperienze di trasformazioni repentine e radicali: la morte di un coniuge, la perdita del lavoro o altro ancora.

I problemi di salute cosiddetti *di acquisizione* sono invece quelli che dipendono da fattori di rischio a cui l'immigrato viene esposto nel paese ospite (vedi esercitazione B). In Italia i diversi punti di osservazione sulla salute della popolazione immigrata fanno emergere, per i giovani adulti maschi, un profilo di salute simile a quello della popolazione italiana della stessa età, seppure con una maggiore frequenza di presentazione di alcuni problemi che sembrano rimandare in modo diretto a pochi, e facilmente individuabili, fattori di rischio. Si tratta delle patologie da raffreddamento delle vie aeree, con frequenti ricadute, e di quelle reumatiche e mialgiche, tutte riconducibili alle difficoltà di ripararsi dal freddo, per le condizioni abitative inadatte, il lavoro all'aperto, il vestiario inadeguato. Seguono poi le patologie gastroduodenali, che richiamano in causa il ruolo dell'alimentazione, in quanto il mangiare "poco e male" aumenta il rischio di malattie dell'apparato digerente, favorite poi dallo stress da adattamento che contribuisce alla somatizzazione in tali sedi. Un posto di rilievo occupano poi le patologie traumatiche, e i loro esiti, che sono in gran parte da attribuire alla frequente esposizione a cause violente, sia di tipo accidentale – sulla strada e sui luoghi di lavoro – sia legate alle situazioni di abbandono e di confine con la devianza e la criminalità in cui spesso queste persone si trovano a vivere. C'è inoltre da aspettarsi che i problemi di salute legati alle esposizioni nei luoghi di lavoro diventino sempre più frequenti, poiché gli stranieri che escono dalla disoccupazione vanno spesso ad occupare le posizioni di lavoro più esposte e rischiose (vedi esercitazione C). Nelle donne risultano più frequenti, rispetto alla popolazione ospitante, sia le interruzioni volontarie di gravidanza sia gli aborti e le complicanze della gravidanza. Le condizioni di disagio economico e sociale possono dar ragione delle difficoltà nello scegliere di portare a termine una gravidanza e dei problemi che insorgono durante la sua conduzione. Ancora una volta non si tratta quindi di un gruppo di patologie specifiche dello straniero: i problemi di

salute “acquisiti” dimostrano di appartenere al più generale dominio delle diseguglianze nella salute, che accomunano tutti i cittadini che condividono le stesse condizioni di povertà ed emarginazione (Navarro 1990; Thomas 1990; Costa, Faggiano, Cadum 1994), e quindi di fragilità sociale.

Per tutti i gruppi di patologie esaminate è quindi possibile affermare che non si tratta di malattie che mettono a rischio le popolazioni autoctone, poiché il loro impatto sulla salute della popolazione ospite è inesistente o, come nel caso delle malattie infettive “d’importazione”, assai limitato: per buona parte esse rimangono infatti confinate nella comunità di stranieri immigrati, considerate le migliori condizioni di vita e di igiene della restante popolazione, senza contare poi le terapie efficaci che oggi permettono di affrontarle (Lemma *et. al.* 1990). La necessità che la terapia efficace sia accessibile, senza ostacoli, dovrebbe quindi rappresentare l’unica vera preoccupazione di una comunità che, anche solo in un’ottica egoistica, volesse mettersi a riparo dalla diffusione delle tanto temute patologie infettive.

6.2.2. *Motivazione e anzianità della storia migratoria*

Nella necessità di individuare caratteristiche che si dimostrino in grado, più di altre, di modificare il profilo di salute dei migranti, comportandosi come reali meccanismi di selezione, l’attenzione si concentra su due fattori: la motivazione del progetto migratorio e l’anzianità della storia migratoria.

Gli stranieri emigrano con progetti di vita diversi e il profilo epidemiologico immediatamente successivo alla migrazione è quello più fortemente dettato dalla motivazione del progetto migratorio. I paesi di provenienza degli stranieri che emigrano sono in gran parte caratterizzati da indici di speranza di vita più bassi rispetto a quelli che si osservano nei paesi di immigrazione. Eppure, nei primi anni successivi all’emigrazione, questi gruppi di popolazione presentano profili di mortalità e morbosità migliori di quelli della popolazione di pari età del paese che li ospita, con la sola eccezione dei perseguitati e rifugiati. Nel caso infatti di migrazione volontaria, si mette in evidenza un *effetto migrante sano*, riconducibile ad un fenomeno di auto-selezione basato sulla decisione di emigrare legata anche ad uno stato di buona salute: partono, cioè, solo coloro che giudicano il proprio stato di salute adeguato ad affrontare i rischi e gli

sforzi dell'impresa migratoria (Marmot, Adelstein, Bulusi 1984). Tale meccanismo, come si è visto in precedenza, non è però in grado di trattenere nei paesi di origine quelle patologie endemiche – quali la tubercolosi – e non precocemente debilitanti: partono sani e si ammalano nel paese nel quale emigrano. Gli stranieri che nel paese ospite si ammalano di una malattia invalidante, spesso poi decidono di tornare nel paese di origine: anche il cosiddetto *effetto salmone* aiuta quindi a spiegare i migliori profili di salute che si osservano nei migranti di prima generazione.

Il profilo epidemiologico degli stranieri che hanno una breve anzianità migratoria è quindi un profilo di buona salute sul quale vanno ad insistere problemi acuti, causati dal primo impatto con le condizioni di grave disagio ambientale incontrate nella società ospite: è un profilo caratterizzato dalla vulnerabilità, dove la sopravvivenza è il bisogno fondamentale, e i problemi di salute sono facilmente descrivibili attraverso la nomenclatura dei fattori di rischio, più che utilizzando quella della clinica. Le *condizioni di abitazione*: degrado edilizio, affollamento e promiscuità, unitamente al clima rigido di alcune regioni, sono altrettanti fattori di rischio per una patologia ricorrente da raffreddamento, nonché per la tubercolosi. *L'alimentazione* che, in interazione con lo stress da adattamento, sostiene le patologie gastro-duodenali. Fattore questo che dovrebbe però essere considerato anche da un altro punto di vista: quello dei fattori protettivi da preservare. Esistono infatti alcuni gruppi di popolazione che giungono nei nostri paesi con più corrette abitudini alimentari, come pure con più basse prevalenze di uso dell'alcol e del fumo di tabacco, e che in pochi anni depauperano questo patrimonio di comportamenti utili alla salute. La *mancaanza di lavoro*, come fonte di reddito, ma anche come fattore di identità sociale e di strutturazione del tempo. Il *tipo di occupazione*, non solo in quanto produce condizioni differenziate di reddito, ma soprattutto come fonte di esposizione a rischi professionali, come si è detto, nel prossimo futuro richiederà particolare attenzione in termini di sorveglianza. La *mancaanza di supporto familiare e sociale*, che riduce le possibilità di adattamento, e che rappresenta un fattore di rischio per la sofferenza psichica, con i suoi correlati somatici.

Con l'aumentare dell'anzianità migratoria comincia poi a delinearsi il profilo proprio della fase di assestamento del

progetto migratorio, nel quale è l'interazione con la società ospite a diventare il bisogno fondamentale, con la comparsa delle difficoltà di accesso ai servizi. Una realtà di bassa iscrizione al servizio sanitario nazionale, anche tra coloro che ne hanno diritto; un maggior utilizzo dell'ospedale per interventi a bassa complessità; il ricorso alle strutture di volontariato, che divengono punto di riferimento in quanto le sole capaci di rinnovarsi di fronte a bisogni e domande diversificate e in continua evoluzione: questi sono solo alcuni dei segnali che ci dicono come, seppure l'accesso degli immigrati al sistema dei servizi sia spesso un problema giuridico, riconoscere un diritto non si traduce automaticamente in un suo reale usufrutto. Il termine "immigrato" accomuna infatti persone che possono presentare un ventaglio di differenti collocazioni giuridiche, alle quali corrispondono un diverso riconoscimento di diritti e differenti possibilità di accesso ai servizi sanitari. Comunque, anche all'interno di un formale riconoscimento giuridico del diritto di accesso, diversi possono essere i fattori che condizionano la compatibilità fra i bisogni di salute degli immigrati e l'offerta del sistema dei servizi.

aA

Il polimorfismo etnico-culturale, con i suoi modelli di rappresentazione del corpo e della salute, della malattia e dei possibili rimedi, con il relativo corredo di riferimenti intorno a diritti e doveri, insieme alle motivazioni alla migrazione, e ad un più generale "non senso" dei servizi rispetto al proprio bisogno, costituiscono tutte ipoteche che gravano sulla possibilità di una fruttuosa interazione fra immigrati e servizi sanitari. L'"auto-justificazione" della propria presenza nel paese ospite con la sola capacità lavorativa, insieme alla marginalità della condizione di vita, che non permette una coscienza di essere comunque un soggetto portatore di diritti, sono tutti elementi che inducono l'immigrato ad un'esplicitazione ritardata del proprio bisogno. Barriere ostacolano poi la comunicazione fra utente ed operatore, e non solo per le scontate difficoltà di comprensione linguistica, ma soprattutto per le diversità nell'universo simbolico delle culture che entrano in contatto: come nel concetto e uso del tempo, nel significato assegnato alle distanze interpersonali, nella non limitazione al proprio corpo del luogo-spazio della malattia, nella tendenza alla socializzazione nel gruppo del proprio bisogno

che si scontra con una medicina che fa vivere il rapporto salute/malattia, e quello medico/paziente, nei soli termini individuali (Costa, Faggiano 1994).

Proiettando lo sguardo oltre la vulnerabilità e le difficoltà di interazione inizia poi un'altra storia, quella delle disuguaglianze: la lunga anzianità migratoria aumenta infatti le probabilità di trovare questi soggetti schiacciati negli strati più bassi della nostra società, protagonisti insieme agli altri cittadini autoctoni, che già a questi strati appartengono, delle ineguaglianze nella salute che anche nel nostro paese da anni si vanno descrivendo (Valkonen 1994; Costa, Faggiano 1994).

È la letteratura americana che, più di altre, ci propone il profilo epidemiologico proprio della nuova società mista, dove le differenze di salute attribuibili alla razza o alla classe sociale sono difficili da disarticolare, e nel quale fragilità ed ingiustizia sociale diventano un'unica categoria. Ancora più difficili da slegare sono poi gli effetti negativi sulla salute riconducibili a un'azione diretta della discriminazione razziale, da quelli attribuibili invece ad una sua azione indiretta: la razza, infatti, potrebbe agire come determinante di una posizione sociale svantaggiata anche nelle opportunità e nei diritti utili per la salute (lavoro, casa, ricongiungimento con la famiglia) (Navarro 1990; Thomas 1990). Eppure il ruolo dello scontro fra le culture che entrano in contatto nel processo migratorio, nel produrre svantaggi e differenze nei profili di salute dei migranti, e quindi della discriminazione razziale, viene invece perlopiù sottaciuto, quando non addirittura negato.

A questo punto della riflessione possiamo certamente affermare che i peggiori profili di salute che si osservano nelle popolazioni immigrate, all'aumentare dell'anzianità migratoria, vadano considerati una conseguenza della strutturazione iniqua della società, ma è anche possibile aggiungere che per questi cittadini alla fragilità sociale si affianchi, aggravandola, una seconda forma di fragilità: quella di essere minoranza etnico-culturale.

In questa prospettiva, che consente di ripensare ad un ruolo dell'incontro/scontro fra le culture che entrano in contatto nel processo migratorio nel produrre i differenti profili di salute dei migranti, a mutare è il concetto stesso di identità etnica. Il caso della immigrazione caraibica,

che nella realtà americana – già mutata per il precedente incontro con la diversità etnica – ha subito un minor grado di discriminazione rispetto a quanto non sia accaduto nella realtà britannica, ci spinge a rivedere tale concetto in termini dinamici e collettivi. Quello che viene superato è infatti un concetto di identità etnica vista come etichetta da assegnare ad una etnia, sia essa quella dei migranti o quella autoctona, e a prendere spazio è invece l'idea di una “etnicità situazionale”: cioè di un complesso di attitudini, valori e comportamenti, che continuamente si modificano nell'incontro con l'“altro” (Smaje 1996).

L'identità etnica non appare cioè più come una caratteristica autonoma nella vita di un soggetto, ma emerge e si perpetua solo in relazione a definiti contesti storici e sociali, ed è quindi anch'essa costruita socialmente e di natura variabile, in quanto continuamente ridefinita nell'incontro con gli altri, lungo il corso della vita, attraverso le generazioni ed i contesti (Smaje 1996). Il concetto stesso di cultura assume quindi una dimensione collettiva, in cui le differenze etniche tra i gruppi sono costruite nell'incontro tra le culture, all'interno di ogni specifico contesto storico e sociale. Nello scontro fra identità etniche troviamo quindi da una parte una cultura dominante, che mette in atto atteggiamenti e azioni diversamente discriminanti verso coloro che sono vissuti come “dissonanti”, con conseguenze dirette ed indirette sulla salute, e dall'altra gli immigrati, anche loro alla continua ricerca di “consonanza culturale”, cioè di percepire prossimità tra i propri comportamenti e quelli codificati nell'ambiente di riferimento (Dressler 2005).

Pur nella convinzione che le differenze etniche dei profili di salute vadano comunque considerate come una componente della strutturazione iniqua della società – e che vadano quindi contrastate attraverso politiche di giustizia distributiva che affrontino il più generale problema delle disuguaglianze nella salute che grava sui cittadini stranieri come su quelli autoctoni – appare comunque utile cercare in letteratura positive esperienze che abbiano sviluppato interventi che, in maniera specifica, perseguissero l'obiettivo di ridurre lo scontro tra le culture e le sue conseguenze negative sulla salute degli immigrati.

6.3. Buone pratiche

Nella letteratura internazionale si trovano esperienze di formazione, rivolte ai professionisti coinvolti nell'assistenza, perché questi acquisiscano "competenze culturali": vale a dire attitudini e capacità che consentano loro di agire in maniera appropriata nell'interazione con le diverse culture (Seling, Tropiano, Green-Moton 2006). Alcune di queste esperienze sono state sottoposte a valutazione di efficacia, dimostrando che il possesso di tali competenze migliora i risultati di salute che si osservano negli immigrati, riducendo le disparità etniche (Beach *et. al.* 2005; Brach, Fraser 2000). Successi che non si osservano quando la possibilità di interazione è delegata alla sola mediazione linguistica.

A partire da queste prime osservazioni appare allora urgente che le istituzioni responsabili della formazione dei professionisti che operano nella sanità, costruiscano stabili percorsi formativi che siano in grado di far acquisire tali attitudini e competenze. Sarà però anche necessario sviluppare, negli stessi professionisti, le capacità di valutare il complesso dei bisogni fondamentali dei gruppi di popolazione con cui vengono in contatto, nell'accezione proposta da Maslow (1954), perché ogni proposta di assistenza tenga conto delle specifiche condizioni di vita di coloro a cui tali proposte vengono avanzate (Green, Lewis, Bediako 2005).

Altro esempio di buone pratiche ci arriva dalla "rete": istituzioni, sanità pubblica, terzo settore e cittadinanza attiva che collaborano in modo integrato per ottenere un risultato comune e condiviso. Un esempio ci viene dai Gruppi Immigrazione Salute (GrIS), le Unità Territoriali della Simm (Società Italiana di Medicina delle Migrazioni) nati dalla scelta strategica di favorire la conoscenza e la collaborazione tra quanti si impegnano, a vario titolo, per assicurare diritto, accesso e fruibilità alla salute degli immigrati. Obiettivo di fondo dei GrIS è unire enti, istituzioni, servizi socio-sanitari ed operatori del terzo settore partendo da ciò che ci accomuna e valorizzando l'esperienza di ciascuno con un lavoro in rete che permette di trovare soluzioni, talvolta inventandole in base a buone pratiche ed esperienze altrui, alle molte criticità nell'assistenza agli immigrati¹.

1. http://www.simmweb.it/index.php?id=334&no_cache=1

Attualmente son presenti in Liguria, Piemonte, Lombardia, Alto Adige, Friuli Venezia Giulia, Trentino, Veneto, Emilia Romagna, Lazio, Toscana, Marche, Puglia, Calabria, Sicilia e Sardegna.

Gli obiettivi comuni sono:

1. fare informazione e attivare discussioni sugli aspetti normativi specifici nazionali e locali, sulle iniziative intraprese nei servizi pubblici e nei servizi del volontariato e del privato sociale;
2. “mettere in rete” gruppi, servizi, persone, competenze e risorse sia assistenziali sia formative;
3. elaborare proposte in termini politico-organizzativi;
4. fare azione di *advocacy* sulle istituzioni².

L'immigrazione può diventare l'occasione per provare ad accogliere la diversità che, come dimostra la stratificazione per classe sociale nell'accesso e nell'aderenza alle cure che si osserva anche nella popolazione italiana, non si declina solo lungo l'asse dell'etnia.

6.4. Esercitazioni

Guardando le immagini che vedete allegate, quale relazione tra migrazione e salute descrivereste?

A - *Effetto migrante sano* che si esaurisce con il passare del tempo: ora come allora (vedi p. 1).

Mortalità degli immigrati a Torino, rispetto a quella dei nati a Torino (RR), al variare del tempo trascorso dalla immigrazione (SLI periodo 1981-1985)

Tempo trascorso dalla immigrazione	Tutte le cause di morte	Mortalità per tumori maligni	Mortalità per malattie cardiovascolari
0-9 anni	0.42	0.34	0.38
10-19 anni	0.59	0.47	0.58
20-29 anni	0.86	0.79	0.85
30-39 anni	0.86	0.79	0.92
40 e oltre	0.98	0.85	1.10

Mortalità della popolazione residente in Italia 18-64 anni per area di nascita e genere - Tasso STD per 10000 e Rischio Relativo anno 2010

	Maschi Tasso	Maschi RR	Femmine Tasso	Femmine RR
Italia	21.1	1	11.2	1
Paesi a Sviluppo Avanzato	10.7	0.5	7.0	0.6
Paesi a Forte Pres Migratoria	14.0	0.7	5.6	0.5
Paesi Nuova UE	19.7	0.9	6.8	0.6

Fonte: Genaci, Baglio, Burgo - Osservatorio salute migrant - Rapporto 2015.

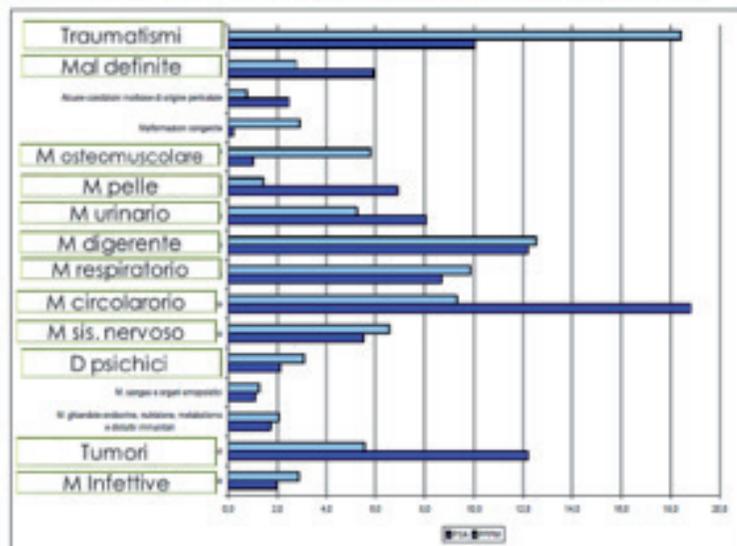
La prima tabella mostra quello che è accaduto in un'altra corte di migranti: quella costituita da coloro che, nati nel sud dell'Italia o nelle isole, alcuni decenni fa emigrava a Torino. Vengono poste a confronto la mortalità presentata da questa corte di migranti, al variare della loro anzianità migratoria, e quella di coloro che erano nati a Torino. L'analisi è stata condotta scegliendo come riferimento i dati rilevati nella corte dei nati a Torino, e riconducendo a questi i risultati osservati nell'altra corte, per le diverse fasce di anzianità migratoria. Un valore pari a 1 indicherebbe l'assenza di differenze tra le due corti a confronto, valori inferiori a tale valore indicano un minor rischio nella categoria che viene confrontata con quella dei nati a Torino. In questo confronto risulta quindi molto evidente quello che era stato prima definito come *effetto migrante sano*, con una mortalità che nei primi anni successivi alla migrazione è approssimativamente la metà di quella presentata dalla popolazione autoctona. Con il passare degli anni dalla migrazione i tassi di mortalità di questi soggetti progressivamente peggiorano, e nel giro di quarant'anni divengono praticamente uguali a quelli dei soggetti nati a Torino: un patrimonio di salute è andato progressivamente depauperandosi.

La seconda immagine riporta il confronto tra la mortalità della popolazione residente in Italia per area di nascita e genere. Anche qui appare evidente *l'effetto migrante sano* ma molto più rapido sarà, in queste nuove corti di migranti provenienti dai paesi poveri del mondo, lo slittamento verso i bassi livelli di salute che caratterizzano gli strati più deboli della popolazione italiana. Il fenomeno migratorio che ha trovato come protagonisti i soggetti provenienti dal sud del nostro paese era infatti molto diverso da quello attuale, e non solo per le maggiori differenze culturali dei mondi sociali che oggi si incontrano. Il primo era, infatti, un flusso migratorio in qualche modo "sovradeterminato": seppur volontario era comunque l'esito di un sistema produttivo che richiedeva, in un'area specifica del paese, forza lavoro per le prestazioni lavorative meno qualificate (Pugliese 2002). Si può in qualche modo dire che vi fosse un eccesso di popolazione improduttiva in un'area, che veniva ricollocata in un'altra area, e che comunque, nella coscienza comune, il gruppo che migrava

rappresentava un esercito di manodopera di riserva che partecipava allo sviluppo di un paese. Venendosi progressivamente a cancellare la divisione tra paesi sviluppati e in via di sviluppo, che ha accompagnato la maggior parte della storia moderna, sostituita dallo spettacolo della ricchezza da una parte del mondo e della miseria dall'altra, anche il fenomeno migratorio ha cambiato faccia. I flussi si sono spezzati in molti rivoli e, nelle città di approdo, molte differenze si annullano: rifugiati e migranti economici delle diverse culture si trovano a condividere luoghi e destini insieme ad una nuova categoria di “migranti”, quella degli autoctoni che scivolano in basso all'interno delle classi sociali.

B – I problemi di salute che hanno causato ricovero: rimandano in modo diretto a pochi, e facilmente individuabili, fattori di rischio (vedi p. 4).

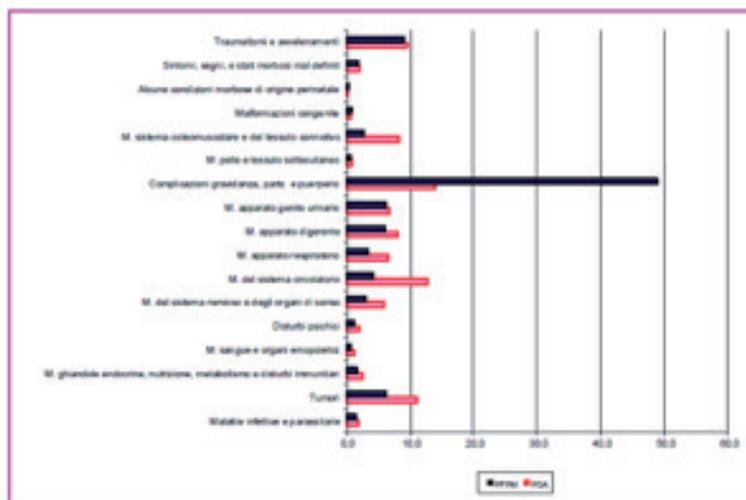
Figura 5: Ricoveri per causa, uomini, PSA e PFFM, SDO, 2016, Torino e provincia



aA

Dal migrante sano al migrante esausto

Figura 6: Ricoveri per causa, donne, PSA e PFFM, SDO, 2016, Torino e provincia



aA

Vengono poste a confronto le cause che hanno condotto al ricovero in due gruppi di popolazione di migranti: coloro che provengono da paesi a sviluppo avanzato (Psa) e coloro che provengono invece da paesi a forte pressione migratoria (Pffm) (paesi dell’Africa, dell’Asia – esclusi Corea del Sud, Israele e Giappone – dell’America centro–meridionale e dell’Oceania – ad eccezione di Australia e Nuova Zelanda – e, se non diversamente indicato, vi sono compresi anche i paesi dell’Europa centro-orientale, inclusi quelli appartenenti all’Unione Europea).

93

C – Le denunce di infortunio: sporte solo quando l’esito è troppo grave per nascondere (vedi p. 4).

... quale commento?			
	Tasso annuale infortuni per 1000 addetti	Proporzione eventi mortali %	Proporzione invalidità permanente %
Italia	43.1	0.14	3.5
Piemonte	39.6	0.14	2.1
Lavoratori stranieri a Torino	17.1	0.80	10.7

6.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

- M.C. Beach *et al.*, *Cultural Competency: A Systematic Review of Health Care Provider Educational Interventions*, «Med Care», 2005, 43, 4, pp. 356-373.
- C. Brach, I. Fraser (2000), *Can cultural competency reduce racial and ethnic disparities? A review and conceptual model*, «Medical Care Research and Review», 2000, 57, 1, pp. 181-217.
- M. Bugiani *et al.*, *Impatto sull'epidemiologia della tubercolosi dell'immigrazione da Paesi ad alta incidenza*, «Epidemiologia e Prevenzione», 1993, 17, pp. 267-271.
- K.F. Butcher, *Black immigrants in the United States: a comparison with native blacks and other immigrants*, «ILR Review», 1994, 47, 2, pp. 265-84.
- G. Costa, F. Faggiano, E. Cadum, *Le differenze sociali nella mortalità in Italia negli anni '80*, in G. Costa, F. Faggiano (a cura di), *Lequità nella salute in Italia*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 103-135.
- G. Costa, M. Stroschia, N. Zengarini, M. De Maria, *40 anni di salute a Torino. Spunti per leggere i bisogni e i risultati delle politiche*, Inferenze, Milano 2017.
- G. Dahlgren, M. Whitehead, *Policies and strategies to promote social equity in health. Background document to WHO - Strategy paper for Europe*, Arbetsrapport 2007:14, Institute for Futures Studies 1991.
- W.W. Dressler *et al.*, *Cultural consonance and arterial blood pressure in urban Brazil*, «Soc Sci Med», 2005, 61, pp. 527-40.
- G. Favaro, M. Tognetti Bordogna, *La salute degli immigrati*, Unicopli, Milano 1988.
- B.L. Green, R.K. Lewis, S.M. Bediako, *Reducing and eliminating health disparities: a targeted approach*, «Journal of the National Medical Association», 2005, 97, 1, pp. 25-30.
- D.M. Griffith *et al.*, *National data for monitoring and evaluating racial and ethnic health inequities: where do we go from here?* «Health Education and Behavior», 2006, 33, 4, pp. 470-487.
- J.S. Jackson, T.C. Antonucci, *Physical and mental health consequences of aging-in-place and aging-out-of-place among black Caribbean immigrants* «Res Hum Dev», 2006, 2, 4, pp. 229-44.
- P. Lemma *et al.*, *Stranieri in Italia: lo stato di salute e il sistema sanitario*, Nuova Italia Scientifica 1990.
- P. Lemma, *Immigrati stranieri e salute: nuove fragilità*, in M. Mariani (a cura di), *Fragilità*, Unicopli, Milano 2009, pp. 205-30.

- P. Lemma, *Promuovere salute. Principi e strategie*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2018.
- M.G. Marmot, A.M. Adelstein, L. Bulusi, *Immigrant mortality in England and Wales 1970-78*, HMSO, London 1984.
- A.H. Maslow, *Motivation and personality*, Harpers, 1954.
- V. Navarro, *Race or class versus race and class: mortality differentials in the United States*, «Lancet», 1990, 337, pp. 1238-1240.
- J. Nazroo *et al.*, *The black diaspora and health inequalities in the US and England: does where you go and how you get there make a difference?* «Sociol Health Illn», 2007, 29, 6, pp. 811-30.
- E. Pugliese, *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, il Mulino, Bologna 2002.
- L.C. Rodriguez, O.M. Gill, P.G. Smith, *BCG vaccination in the first year of life protects children of Indian subcontinent ethnic origin against tuberculosis in England*, «J Epidemiol Community Health», 1991, 45, pp. 78-80.
- S. Seling, E. Tropiano, E. Green-Moton, *Teaching cultural competence to reduce health disparities*, «Health Promotion Practice», 2006, 7, 3, pp. 247-255.
- C. Smaje, *The ethnic patterning of health: new directions for theory and research*, «Sociol Health Illn», 1996, 18, 2, pp. 139-71.
- S.B. Thomas, *Community health advocacy for racial and ethnic minorities in the United States: issues and challenges for health education*, «Health Education», 1990, 17, 1, pp. 13-19.
- T. Valkonen, *Le ineguaglianze sociali nella salute nei paesi europei: testimonianze e tendenze*, in G. Costa, F. Faggiano (a cura di), *Lequità nella salute in Italia*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 79-102.
- M. Veglio, *La malapena, Sulla crisi della giustizia al tempo dei centri di trattenimento degli stranieri*, SEB27, Torino 2020.
- B. Wheaton, *Life Transitions, Role Histories, and Mental Health*, «American Sociological Review», 1990, 55, 2, pp. 209-223.

7. Intercettare i bisogni: i servizi per stranieri e migranti

Mario Caserta

7.1. Concetti chiave

aA

Gli stranieri presenti nel territorio italiano hanno diritto alle cure sanitarie come i cittadini italiani. Tale principio è sancito dalla Costituzione italiana che, all'art. 32, garantisce «il diritto per tutti gli individui, non solo dei cittadini, di accedere alle cure sanitarie sul territorio nazionale¹». Tale diritto è ripreso anche dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea che all'art. 35 stabilisce il diritto di ogni persona di «accedere alla prevenzione sanitaria e di ottenere cure mediche²» seppur secondo quanto previsto dalle varie norme nazionali.

Se ci basassimo su questo semplice presupposto potremmo immaginare che non esistano differenze, nell'accesso alle cure tra i cittadini italiani e gli stranieri, regolari e irregolari. In realtà, non è così, poiché il legislatore ha creato una disparità nell'accesso ai servizi sanitari, e la tipologia di prestazioni cui si ha diritto, a seconda della condizione dello straniero presente sul territorio, distinguendo tra stranieri

1. https://www.senato.it/1025?sezione=121&articolo_numero_articolo=32.
2. <https://fra.europa.eu/it/eu-charter/article/35-protezione-della-salute>.

regolarmente soggiornanti, iscrivibili al Servizio sanitario nazionale, che quindi possono godere di tutte le prestazioni sanitarie, e stranieri non regolarmente soggiornanti, che hanno diritto solamente ad alcune prestazioni, sancite in primis dal Testo unico sull'immigrazione³ e dalle successive modificazioni.

Una volta presenti nel contesto ospedaliero, tutti gli stranieri, regolari e non, possono usufruire di una serie di servizi quali l'assistenza sociale, il servizio di mediazione culturale e, unicamente per il Piemonte, l'assistenza religiosa/spirituale.

7.2. Inquadramento della questione

Come già preannunciato, l'accesso alle prestazioni sanitarie nonché le prestazioni a cui si ha diritto, differiscono a seconda della condizione dell'utente straniero (regolare/irregolare), per provare a sintetizzare la complessità del contesto in cui ci si muove può essere utile osservare la seguente tabella.

aA

97

Prospetto di sintesi per l'accesso alle cure

Persona straniera con il permesso di soggiorno (o in attesa) o comunitario	Persona straniera senza il permesso di soggiorno
Si può iscrivere al Servizio sanitario nazionale	Non può iscriversi al Servizio sanitario nazionale ma ha diritto all'assistenza sanitaria
Tessera Team (ex codice fiscale)	Tessera Stp o Tessera Eni

7.2.1. L'accesso ai servizi sanitari per la persona straniera con il permesso di soggiorno

I cittadini stranieri regolarmente presenti in Italia, che siano quindi in possesso di un permesso di soggiorno, o che siano in attesa di riceverlo, hanno diritto ad iscriversi al Servizio sanitario nazionale (Ssn)⁴, entrando in possesso della tessera Team (c.d. tessera europea assicurazione malattia), che comunemente conosciamo come codice fiscale o tesserino sanitario.

3. Art 35, co. 3 del d.lgs. 25 luglio 1998.

4. Art 34 del d.lgs. 25 luglio 1998, n. 286.

Tale iscrizione determina la possibilità di accedere a tutte le prestazioni del Ssn come avere un medico di famiglia (c.d. medico di medicina generale - Mmg), essere ricoverati in ospedale sia in caso di urgenza che per un ricovero programmato (c.d. ricovero in elezione), essere sottoposti ad intervento chirurgico urgente o in elezione, farsi visitare da medici specialistici, eseguire esami del sangue o esami radiologici di ogni tipo (ecografie, Tac, risonanze magnetiche, ...) e aver diritto ad una serie di farmaci dispensati dalla farmaceutica territoriale.

Alcune di queste prestazioni sono completamente gratuite, altre richiedono il pagamento di un ticket, come partecipazione alle spese.

L'elenco di tutte le prestazioni garantite dal Ssn ai cittadini italiani e agli stranieri regolarmente presenti è compreso nei livelli essenziali di assistenza (c.d. Lea)⁵.

7.2.2. L'accesso ai servizi sanitari per la persona straniera comunitaria

Per i cittadini provenienti da paesi dell'Unione europea o dalla Svizzera, presenti in Italia non in modo stabile, ad esempio per turismo, l'assistenza sanitaria è garantita mediante la tessera europea assicurazione malattia (Team), che dà diritto a fruire delle cure necessarie, anche non urgenti.

In situazioni diverse dal soggiorno temporaneo, i cittadini dell'Unione europea possono iscriversi al SSN nel caso in cui siano lavoratori subordinati con un regolare contratto di lavoro in Italia o lavoratori autonomi assoggettati all'imposizione fiscale italiana.

7.2.3. L'accesso ai servizi sanitari per la persona straniera senza il permesso di soggiorno

Come abbiamo visto, le due precedenti categorie di cittadini stranieri, non differiscono in nulla rispetto agli italiani, se non per le modalità di iscrizione al Ssn e di rilascio della tessera Team; godono quindi di tutte le prestazioni riservate agli italiani. Esistono però altre due fattispecie di soggetti stranieri che, non essendo in regola con le norme relative all'ingresso ed al soggiorno, non possono entrare

5. <http://www.salute.gov.it/portale/lea/dettaglioContenutiLea.jsp?lingua=italiano&id=1300&area=Lea&menu=leaEssn>.

in possesso della tessera Team, per i quali però il legislatore ha previsto due dispositivi analoghi, che non garantiscono tutte le prestazioni del Ssn ma solo le prestazioni urgenti, nonché relative alla tutela della gravidanza e della maternità, alla tutela della salute dei minori, alle vaccinazioni, agli interventi di profilassi internazionale, alla profilassi, diagnosi e cura delle malattie infettive e agli interventi curativi e riabilitativi in favore dei pazienti tossicodipendenti⁶.

I due strumenti, che permettono l'accesso ai suddetti servizi sanitari, sono: la tessera Eni (europeo non iscritto), riservata ai cittadini dell'Unione europea non iscrivibili al Ssn e non assistiti negli stati di provenienza, che si trovano in condizione di fragilità sociale ed in stato di indigenza (privi delle risorse economiche sufficienti); la tessera Stp (straniero temporaneamente presente), riservata ai cittadini senza permesso di soggiorno (c.d. irregolari) in condizioni di fragilità sociale e di indigenza;

Entrambi i tesserini sono rilasciati gratuitamente dagli sportelli amministrativi del distretto socio sanitario, o in caso di ricovero ospedaliero urgente, dall'accettazione ospedaliera.

Una volta in possesso di tessera Eni o Stp, se si necessita di assistenza è possibile recarsi negli ambulatori dedicati, denominati centri Isi (Informazione Salute Immigrati) o centri Stp. In tali servizi, in cui operano medici, infermieri, mediatori interculturali e operatori amministrativi, in accesso diretto, cioè senza prenotazione, vengono svolte gratuitamente attività di prevenzione e promozione della salute e tutta l'assistenza medica di base alla stregua di quanto accade negli ambulatori del medico di medicina generale (c.d. medico di famiglia). Inoltre, i medici del centro Isi possono produrre un'impegnativa che permette di accedere a tutti i servizi offerti dal Ssn (visite specialistiche, prestazioni diagnostiche, erogazione di farmaci in classe A, ecc.) con il pagamento del ticket previsto per i cittadini italiani.

È altresì importante ricordare che qualsiasi persona, anche non in regola con le norme sul soggiorno, può recarsi in pronto soccorso per il trattamento di problemi di salute urgenti, mentre, come abbiamo visto, quelli non urgenti

6. Art 35, co. 3 del d.lgs. 25 luglio 1998.

andrebbero trattati negli ambulatori dedicati. Accedendo al pronto soccorso, lo straniero senza permesso di soggiorno è tutelato da eventuali denunce per reati connessi all'immigrazione clandestina poiché vige il divieto di segnalazione alle autorità per il personale delle strutture sanitarie⁷.

7.2.4. *Le prestazioni in solvenza*

I pazienti stranieri non iscritti al Servizio sanitario nazionale, possono richiedere l'effettuazione di prestazioni sanitarie con oneri a carico del richiedente, seguendo le diverse procedure in vigore nelle differenti aziende sanitarie e ospedaliere.

In linea di massima il cittadino straniero deve rivolgersi all'ufficio stranieri o altro ufficio preposto, presentando la documentazione clinica tradotta in italiano o in inglese e il passaporto o altro documento d'identità in corso di validità.

In risposta alla domanda, riceverà un assenso (completo di preventivo di spesa) o un diniego, nel caso in cui la prestazione non sia tra quelle svolte dall'azienda o la documentazione non sia sufficiente a definire il quadro clinico. A questo punto il paziente definirà con l'ufficio competente i tempi di ricovero, le modalità di pagamento (anticipo e saldo) e l'eventuale documentazione da presentare per ottenere il visto per cure mediche.

aA

7.2.5. *Il servizio sociale ospedaliero*

Il Testo unico sull'immigrazione⁸ stabilisce che gli stranieri regolari possano usufruire dell'assistenza sociale come i cittadini italiani e godano di tutti i diritti e doveri riconosciuti ai cittadini italiani.

L'assistente sociale che opera con le persone immigrate deve in primo luogo informare, far conoscere alle persone i servizi disponibili e accompagnarle nell'accesso ai medesimi, aiutando loro a superare diverse barriere culturali, religiosi, legali e burocratiche.

Nello specifico l'assistente sociale supporta la persona straniera a superare diverse problematiche.

- a) La ricerca di una casa o di una sistemazione per vivere: ogni immigrato porta con sé lo svantaggio economico

7. Art 35, co. 5 del d.lgs. 25 luglio 1998.

8. Art. 41 del d.lgs. 25 luglio 1998.

dovuto al basso valore della valuta del paese d'origine rispetto a quella del paese di accoglienza. Per questo motivo, i risparmi con cui gli immigrati giungono in Italia per affrontare i primi costi sono molto esigui e spesso assolutamente insufficienti a coprire le spese di vitto e alloggio nel periodo di tempo che va dall'arrivo fino a quando si inizia a guadagnare. Ne conseguono quindi diverse collocazioni alloggiative quali l'ostello, la coabitazione con amici, connazionali o parenti, strutture d'accoglienza oppure sistemazioni precarie (stazioni, macchine in demolizione, case abbandonate, baracche, ecc.). Sono comunque pochi gli immigrati che accedono alle strutture di accoglienza, a causa del limitato numero dei posti disponibili.

- b) L'apprendimento della lingua italiana per potersi integrare al meglio: la conoscenza della lingua italiana costituisce uno strumento fondamentale poiché nel posto di lavoro permette di adempiere correttamente le mansioni assegnate, facilita le relazioni sociali e amicali e consente di seguire gli avvenimenti della società ospitante, attraverso le informazioni che giungono dai media. Nella maggior parte dei comuni sono disponibili corsi gratuiti di italiano per stranieri, organizzati dall'amministrazione comunale stessa, da associazioni di volontariato o altre organizzazioni di terzo settore, dalle parrocchie, da associazioni di immigrati, ecc. In molti casi vengono proposti anche corsi specifici per donne, a cui è affiancato un servizio di baby-sitting per l'accudimento dei bambini. Oltre ai corsi di lingua italiana i Centri provinciali per l'istruzione degli adulti, organizzano corsi gratuiti finalizzati al conseguimento dell'esame di stato della scuola secondaria di primo e di secondo grado.
- c) La formazione professionale per un'integrazione anche di tipo economico: sebbene molti immigrati arrivino con un livello di istruzione medio-alto, non altrettanto avviene per quanto concerne la qualifica professionale. Può accadere, ad esempio, che la qualifica professionale posseduta non risponda alle esigenze del mercato italiano: per cui lo straniero dovrà effettuare uno specifico training nel settore in cui ci si accinge a lavorare, anche attraverso corsi appositamente destinati agli stranieri.

d) La necessità d'informazione rispetto ai servizi e alle risorse disponibili: la persona immigrata ha spesso la necessità di informazioni sull'insieme di strutture deputate sia all'erogazione dei servizi sociali e sanitari, sia a quelle riguardanti tutte le pratiche burocratiche relative al proprio status giuridico. La conoscenza delle norme italiane è sicuramente un'azione utile a evitare che si compiano atti sbagliati. Molto spesso, infatti, la non acquisizione di informazioni sulle normative del nuovo contesto è alla base della messa in moto di comportamenti involontari che si scontrano con la legge del posto e non di rado compromettono la posizione dell'interessato. Per far fronte a questo tipo di necessità si utilizzano soprattutto sportelli informativi organizzati dai comuni e/o dal terzo settore. Di solito, è previsto che il servizio sociale degli enti gestori delle funzioni socio-assistenziali, i comuni o enti da essi delegati, attivi nei confronti di tutta la popolazione straniera, residente e non residente, regolare o meno, gli interventi di segretariato sociale, quali le informazioni su come ottenere la regolarizzazione e una serie di servizi rivolti alla tutela della salute, e quelli riguardanti l'inserimento scolastico o nei servizi educativi per minori, come asili nido, scuola dell'infanzia, scuole primarie e secondarie.

aA

7.2.6. *La mediazione linguistico-culturale*

Il mediatore culturale, talvolta chiamato mediatore interculturale, utilizzando le parole del Testo unico sull'immigrazione, è la figura professionale utile ad «agevolare i rapporti tra le singole amministrazioni e gli stranieri appartenenti ai diversi gruppi etnici, nazionali, linguistici e religiosi⁹»

Ha il compito di facilitare la comunicazione e la comprensione, sia a livello linguistico che culturale, tra l'utente di etnia minoritaria e l'operatore di un servizio, ponendosi in modo equidistante e neutrale tra le parti interessate. A differenza di un traduttore, il mediatore conosce il contesto socioculturale di provenienza dello straniero e quello attuale in cui si trova, ancor più se si tratta di un ambito complesso come quello ospedaliero, e può quindi facilitare la comprensione e l'interazione tra i differenti attori coinvolti.

9. Art. 42, co. 1, lett. d del d.lgs. 25 luglio 1998.

Proviamo a capire perché in ambito sanitario sia necessaria la figura di un mediatore, anziché di un semplice interprete. All'inizio dei processi migratori, il migrante malato era un "portatore" di malattie tipiche del paese di origine, spesso di tipo infettivo. Tale condizione definita *sindrome di Salgari*, richiedeva ai medici una formazione specialistica sulla medicina tropicale. Al giorno d'oggi invece il migrante, determinato a perseguire l'obiettivo della ricerca di un lavoro, e di un guadagno, si premura alla partenza di essere in buone condizioni fisiche per sostenere il progetto migratorio. Ne consegue che i migranti sono per lo più in buona salute (c.d. *effetto migrante sano*) o affetti dalle malattie cronico-degenerative caratteristiche della società moderna. Il medico dei migranti, che opera ad esempio nei centri Isi, è quindi un medico generico, esperto nelle malattie per così dire occidentali, senza necessariamente una formazione specifica. L'utente straniero, invece, è la parte debole del binomio, poiché in qualità di migrante porta con sé due disagi: da un lato, la malattia e tutto ciò che comporta, dall'altro l'appartenenza a una cultura diversa che gli causa difficoltà di tipo comunicativo e culturale. Relazionandosi con il medico, o gli altri operatori sanitari, serba l'aspettativa di poter guarire fisicamente, per poter essere velocemente in condizione di lavorare, ma potrebbe non comprendere o accettare la diagnosi di una malattia cronica, come l'ipertensione o il diabete, potrebbe non voler esporre il proprio corpo per una visita, potrebbe non voler rievocare i vissuti drammatici del viaggio migratorio (violenze, torture, ecc.) o potrebbe ricondurre le cause della malattia ad argomentazioni non prettamente scientifiche quali il malocchio o altre ragioni esoteriche. Di fronte a questi atteggiamenti, peraltro non necessariamente espliciti, il medico può essere ostacolato nel percorso diagnostico/terapeutico, l'infermiere o il fisioterapista, possono avere difficoltà ad eseguire trattamenti che richiedano il contatto corporeo, può esserci un diniego all'assunzione di una terapia o di un alimento per ragioni religiose. Gli esempi possibili sono quindi molteplici. Entra quindi in gioco la figura del mediatore culturale, il terzo, non a caso, rispetto ai primi due, che oltre a favorire la comunicazione tra i due soggetti, aiuta entrambi a comprendersi vicendevolmente. Conoscendo il contesto antropologico e culturale del mi-

grante può intravedere alcune delle ragioni di eventuali difficoltà, aiutandolo a capire le motivazioni di alcune richieste del sanitario e della sostanziale differenza tra la medicina occidentale, rispetto a quella del paese d'origine. Può creare le condizioni affinché il migrante riesca a spiegare o raccontare alcuni vissuti, che possono essere determinanti nell'individuazione di un problema di salute, facilitando la comprensione di paure o aspettative. In pratica aiuta i due soggetti a relazionarsi, a comprendersi vicendevolmente, a curare e a lasciarsi curare.

Inoltre il mediatore offre una consulenza all'utenza straniera in merito al disbrigo di pratiche burocratiche, facilitandola nell'accesso e all'uso corretto dei servizi sanitari, con l'obiettivo di attivare dei processi di *empowerment* del migrante.

In un ambito socio sanitario può aiutare gli operatori sociali a comprendere, non solo dal punto di vista linguistico, le peculiarità culturali, ad esempio rispetto ai modelli educativi, o a peculiarità religiose. Nel contempo può aiutare i cittadini stranieri a comprendere i ruoli ricoperti dalle figure professionali operanti nell'ambito sociale.

In ultimo, grazie al continuo confronto, stimola i servizi a migliorare la qualità dell'assistenza, adeguando le prestazioni offerte ai reali bisogni di salute delle persone.

Attualmente la figura del mediatore culturale non ha un riconoscimento uniforme a livello nazionale. Soltanto alcune Regioni, spesso utilizzando definizioni diverse, individuano espressamente il ruolo professionale del mediatore culturale, definendone formazione, competenze e modalità. Altre Regioni, invece, identificano la presenza di tali operatori, senza precisarne il profilo, nell'ambito di specifiche azioni di integrazione o ambiti di intervento. In regione Piemonte, per esempio, la formazione viene svolta con un corso regionale gratuito di 600 ore: 360 ore di formazione frontale di psicologia e pedagogia interculturale, approccio metodologico, diritti e legislazione italiana, servizi presenti sul territorio che si occupano di immigrazione e 240 ore di stage.

7.3. Buone pratiche

7.3.1. *Le cure dello spirito*

Il progetto, attivato inizialmente all'ospedale Molinette, dell'azienda Città della salute e della scienza di Torino, non è rivolto soltanto agli stranieri, ma parte dalla considerazione che il sensibile aumento del numero dei pazienti ricoverati aderenti a religioni non cattoliche e la necessità di garantire indistintamente a tutti gli utenti la libertà di culto e di interfacciarsi con un rappresentante della propria fede, soprattutto in momenti difficili quali il ricovero ospedaliero, la sofferenza ed il lutto. Tali necessità hanno creato le condizioni per lo sviluppo di un progetto volto a mettere a disposizione del paziente/utente di fede non cattolica i canali di comunicazione necessari per attivare i referenti della propria religione. Nel contempo, viste le indicazioni del d.m. 23 aprile 2007 "Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione", con la realizzazione del progetto, si prevede di «favorire il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità umana, e contribuire al superamento di pregiudizi e intolleranza».

Sono obiettivi del progetto la creazione di un team di referenti delle maggiori fedi religiose a disposizione dell'utente (supporto spirituale) e degli operatori (attività di mediazione su usanze, abitudini e prescrizioni religiose); la costruzione dei presupposti per l'integrazione religiosa nei contesti ospedalieri.

Dato che i destinatari del servizio sono tutti gli utenti, non solo quelli stranieri, e considerata l'impossibilità di includere tutte le religioni presenti sul territorio, per garantire imparzialità nella scelta, con una ricerca bibliografica sono state censite le appartenenze religiose della popolazione italiana¹⁰.

Contattate le associazioni e/o le federazioni maggiormente rappresentative sono stati richiesti i nominativi dei ministri di culto locali con i quali è stato ratificato un protocollo di intesa. Tutti i nominativi ed i recapiti dei rappresentanti

10. Tra le fonti più accreditate per stimare la presenza musulmana in Italia e, in generale, per approfondire l'evoluzione sociodemografica delle migrazioni, si possono consultare: ISMU, *Rapporto sulle migrazioni*, Franco Angeli, Milano anni vari; Centro Studi e Ricerche IDOS, *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma anni vari. Con riferimento, invece, all'appartenenza religiosa, possono essere consultati i dati del Censur.

religiosi sono poi stati raccolti in una brochure consegnata e custodita nei reparti ospedalieri.

I pazienti sono informati della presenza del servizio e della possibilità di convocare i rappresentanti religiosi della propria fede, attraverso appositi poster multilingue affissi nei reparti e negli spazi comuni dell'azienda, quali atri e sale d'attesa.

I rappresentanti religiosi sono anche a disposizione del personale sanitario per fornire informazioni di carattere religioso inerenti il contesto sanitario-assistenziale (prescrizioni alimentari, usi e costumi tipici della propria religione, riti per la preparazione e la gestione della salma, ecc.) svolgendo un'attività di mediazione religiosa.

7.3.2. *L'assistenza morale non confessionale*

Analogamente al servizio di assistenza spirituale, è stato attivato un servizio di assistenza laica che si avvale degli Amnc (assistenti morali non confessionali) della Uaar (Unione atei agnostici e razionalisti). Tale servizio è pubblicizzato all'utenza con la medesima locandina dell'assistenza religiosa.

7.3.3. *La Stanza del Silenzio*

È un'area nel presidio Molinette, individuata nella dimessa cappella dell'ospedale San Lazzaro, a disposizione degli utenti per il raccoglimento, la meditazione e la preghiera.

Data la carenza di indicazioni in letteratura, i requisiti architettonici e funzionali necessari (colore delle pareti, arredi necessari, eventuali suggerimenti), sono stati richiesti ai rappresentanti religiosi, attraverso un questionario individuale (metodo Delphi). Inaugurata nel 2008, la Stanza del Silenzio dell'ospedale Molinette, prima in Italia, è utilizzabile da tutti, credenti e atei, di qualsiasi credo o religione, tutti insieme nel silenzio e nel rispetto reciproco.

7.3.4. *L'estensione del Progetto "Le cure dello spirito" a livello regionale*

Nel luglio 2008 la regione Piemonte ha esteso il progetto "Le cure dello spirito" a tutte le aziende sanitarie regionali, sotto la guida e il coordinamento dell'ospedale Molinette. Attraverso la DGR 14 luglio 2008, n. 8-9172, è stata richiesta a tutte le direzioni aziendali l'attivazione dei servizi di assistenza spirituale, come già realizzato all'ospedale Mo-

linette, allestendo, ove possibile, le Stanze del Silenzio, in tutti i nosocomi piemontesi.

7.3.5. *Il regolamento di polizia mortuaria*

Con il supporto dei rappresentanti religiosi sono state redatte, insieme alla direzione sanitaria della Città della Salute, delle schede integrative al regolamento di polizia mortuaria per le differenti religioni. Tale strumento indica le modalità di cura del paziente morente, la gestione della salma in reparto, il trasporto, la composizione della salma nel feretro ed eventuali riti espletati. Tale documento, su indicazione della regione Piemonte, è stato condiviso con tutte le aziende sanitarie regionali.

7.3.6. *Nutrire l'Anima*

Insieme al corso di laurea in Scienze della nutrizione, corso di laurea in Scienze e Tecnologie alimentari, Dipartimento di medicina interna, Rete piemontese di nutrizione clinica e Fondazione Benvenuti in Italia è in corso una ricerca che ha l'obiettivo di costruire una serie di schede, destinate al personale sanitario, contenenti gli alimenti vietati dalle varie religioni e proporre un menù multi-etnico/multireligioso unico, da affiancare alla dieta libera, consumabile da tutti i degenti indipendentemente dalla religione di appartenenza.

7.3.7. *Supporto all'associazione di Volontariato Dawa*

L'associazione Dawa, interamente composta da giovani (18-24 anni) di fede musulmana, è stata supportata affinché potesse costituirsi come Onlus, convenzionarsi con l'azienda ospedaliera e iniziare la propria attività di volontariato negli ospedali Regina Margherita e Molinette.

7.4. Esercitazioni

Numero di partecipanti: 10-15

Tempo a disposizione: 45-60 minuti

Metodo: dibattito/discussione in plenaria

Svolgimento: Dopo aver letto l'articolo che segue, chiedere ai partecipanti se il migrante, verosimilmente in attesa di permesso di soggiorno, avesse diritto ad essere sottoposto ad intervento chirurgico.

3 settembre 2019 - ANSA: Catania, migrante del Mali operato in ospedale: era in gravi condizioni.

Un maliano di 18 anni proveniente da un centro di accoglienza dell'Agrigentino è stato sottoposto ad un intervento chirurgico nell'ospedale Garibaldi Nesima di Catania per un ascesso celebrale. L'intervento gli ha salvato la vita. L'infezione aveva eroso tutto il distretto osseo che separa l'orecchio sinistro dall'encefalo e distrutto coclea e labirinto.

«La cultura dell'accoglienza – ha detto il direttore generale dell'ARNAS Garibaldi Fabrizio De Nicola – si fa anche con la buona sanità, nel pieno rispetto dei principi enunciati dall'art. 32 della costituzione. Siamo orgogliosi dei nostri professionisti e dei risultati raggiunti attraverso la multidisciplinarietà».

Estensione dell'esercitazione: chiedere ai partecipanti di ipotizzare quale potesse essere il percorso sanitario seguito dal migrante per arrivare all'intervento chirurgico e con quali figure, tra quelle indicate in questo capitolo, possa essere entrato in contatto.

7.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

- Aa. Vv., *Rassegna di revisioni sistematiche, linee guida e documenti di indirizzo sulla salute degli immigrati*, INMP, Roma 2017.
- A.M. Luzi *et al.*, *L'accesso alle cure della persona straniera: indicazioni operative*, Istituto Superiore di Sanità Ministero della Salute, Roma 2013 in <http://www.salute.gov.it/>.
- C. Mirisola, *DI DOVE SEI? Diritti e DOVERi tra Salute E Immigrazione*, INMP, Roma 2006.
- M. L. Raineri, F. Corradini, *Linee guida e procedure di servizio sociale*, Erikson, 2019.
- P. Rossi, *Salute e inclusione sociale degli immigrati - La sfida dell'accesso ai servizi sanitari*, Edizioni Franco Angeli, 2016.
- G. Tizzi, S. Albiani, G. Borgioli, *La "Crisi dei rifugiati" e il diritto alla salute*, Edizioni Franco Angeli, 2018.

Sitografia

- Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione (<http://www.asgi.it>). Contiene un archivio con la normativa di riferimento a livello nazionale e locale, una sezione di approfondimenti e l'accesso alla rivista dell'associazione.
- EpiCentro (<https://www.epicentro.iss.it/migranti>). È uno strumen-

to di lavoro per gli operatori di sanità pubblica, prodotto per migliorare l'accesso all'informazione epidemiologica, nell'ambito del servizio sanitario, tramite l'uso della rete internet. Alla sua realizzazione partecipano i reparti dell'ISS, in stretto collegamento con le Regioni, le aziende sanitarie, gli istituti di ricerca, le associazioni di epidemiologia, i singoli operatori della sanità pubblica.

Informa Salute, Accesso al Servizio sanitario nazionale per i cittadini non comunitari, (http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_opuscoliPoster_118_allegato.pdf). È una pubblicazione del ministero della salute e dell'INMP (Istituto Nazionale Salute Migrazione e Povertà) che contiene una guida al Servizio sanitario nazionale per le persone straniere, con tutte le modalità di accesso ai principali servizi, e alle prestazioni sanitarie per la donna e il bambino.

Osservatorio Regionale sull'immigrazione e sul diritto di asilo. (<http://www.piemonteimmigrazione.it>). Analizza e documenta i fenomeni legati alle migrazioni internazionali in Piemonte, elaborando politiche pubbliche e progetti con cui far fronte alle diverse questioni poste dai fenomeni migratori, valutandone l'impatto sui cittadini stranieri e non.

Prefettura – Ufficio territoriale del governo di Roma – Assistenza sanitaria per cittadini stranieri (http://www.prefettura.it/roma/contenuti/Assistenza_sanitaria_per_cittadini_stranieri-4940.htm). Il sito contiene un elenco delle tipologie di utenza straniera che deve accedere ai servizi sanitari, le procedure e la documentazione necessaria per acquisirne il diritto.

Regione Piemonte. (<https://www.regione.piemonte.it/web/temi/sanita/accesso-ai-servizi-sanitari/assistenza-sanitaria-agli-stranieri>). La sezione del sito della regione Piemonte dedicata ad indicare le e modalità di assistenza sanitaria agli stranieri e i servizi offerti dai Centri di informazione per la salute degli immigrati (Centri ISI). Contiene anche una serie di link come le guide ai servizi sanitari per i migranti e ai Centri ISI della regione.

8. L'Islam nel contesto sanitario-assistenziale: una prospettiva antropologica¹

Ana Cristina Vargas

8.1. Concetti chiave

8.1.1. *Immigrazione e diritto alla salute*

Il concetto di “diritto alla salute” o, per essere più precisi, il “diritto alle migliori condizioni raggiungibili di salute fisica e mentale” trova fondamento nel preambolo della Costituzione del 1946 dell'organizzazione mondiale della sanità ed è ampiamente riconosciuto a livello internazionale. In tale documento, che si dimostra ancora oggi un punto di riferimento essenziale nell'ambito dei diritti umani, la salute è definita come “uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non quale semplice assenza di malattia o infermità”. La salute, dunque, è intesa in chiave olistica, come un fenomeno che non riguarda solo l'ambito del *bios*, ma tiene conto dell'interazione fra corpo, mente, cultura e società.

1. Il presente contributo raccoglie i materiali usati durante i corsi di Alta formazione rivolti ad operatori socio-assistenziali e sanitari realizzati nell'ambito del progetto Primed, integrandoli con una rielaborazione di riflessioni dell'autrice precedentemente pubblicate nei seguenti volumi: P. Cingolani, A.C. Vargas, *La salute come diritto fondamentale. Esperienze dei migranti a Torino*. In particolare, all'interno del volume sono ripresi contenuti discussi nel capitolo due. *Sofferenza sociale e marginalità* (Cingolani, Vargas in Castagnone *et al.* 2015) e nel capitolo sei *La mediazione interculturale e la formazione* (Vargas in Castagnone *et al.* 2015).

Il diritto alla salute è l'unico riconosciuto come fondamentale nell'ordinamento giuridico italiano (art. 32 della Costituzione), ed è concepito secondo un'ottica universalistica che non distingue tra cittadini e immigrati, né tra abbienti e non abbienti, nel garantire le prestazioni urgenti ed essenziali. Dal punto di vista normativo, l'accesso all'assistenza sanitaria dei migranti in Italia è disciplinata dal Testo Unico sull'immigrazione (Decreto legislativo 286 del 25/07/1998 e successive modifiche e integrazioni). Non possiamo in questa sede soffermarci nel dettaglio sugli aspetti normativi, ma a grandi linee possiamo ricordare che:

- a) È garantita la possibilità di iscrizione al Ssr (Servizio Sanitario Regionale), a parità di diritti e doveri rispetto ai cittadini italiani, agli stranieri regolarmente soggiornanti e ai loro familiari a carico. Rientrano in questa categoria i titolari di permesso o carta di soggiorno per lavoro subordinato, per lavoro autonomo, per motivi familiari, per asilo politico, per richiesta di asilo, per attesa adozione, per affidamento per acquisto della cittadinanza.
- b) Gli stranieri regolarmente soggiornanti che non rientrano nelle precedenti categorie (ad esempio gli studenti e i lavoratori alla pari) possono iscriversi volontariamente al Servizio Sanitario Nazionale versando le tariffe previste.
- c) Anche agli stranieri irregolari sono assicurate «le cure ambulatoriali e ospedaliere urgenti o comunque essenziali, ancorché continuative, per malattia e infortunio e sono estesi i programmi di medicina preventiva a salvaguardia della salute individuale e collettiva» (T.U. sull'immigrazione, DL 286 del 25.07.1998, Art. 35). Tale diritto è esteso sia ai cittadini non comunitari senza permesso di soggiorno (Stp – Stranieri Temporaneamente Presenti), sia ai cittadini comunitari senza attestazione di soggiorno e senza i requisiti per l'iscrizione al Sistema Sanitario Nazionale (Eni – Europeo Non Iscritto).

Nella bibliografia ragionata finale sono inseriti i riferimenti normativi aggiornati al 15 maggio 2020 e l'elenco esaustivo delle tipologie di permesso di soggiorno.

8.1.2. *Determinanti sociali della salute*

Sono aspetti sostanziali del diritto alla salute sia il diritto all'assistenza medica, sia il diritto a vivere in condizioni so-

ciali che permettano di raggiungere il proprio potenziale di salute. In quest'ottica, il concetto di "determinanti sociali della salute" si riferisce alle condizioni economico-sociali che hanno un impatto diretto e indiretto sulle condizioni di salute di un determinato gruppo e che possono influenzarle in senso positivo o negativo.

Nel caso dei pazienti stranieri, possiamo individuare alcuni fattori che si configurano come ostacoli significativi al diritto alla salute.

8.1.2.1. Aspetti socio-economici

Sebbene la popolazione straniera all'arrivo sia mediamente più giovane e, in termini generali, più sana della componente italiana, sul lungo periodo il peso di condizioni socio-economiche svantaggiate si fa sentire in modo rilevante sul piano sanitario. L'esperienza migratoria è spesso associata alla povertà, a condizioni abitative sfavorevoli, a uno scarso riconoscimento sociale e all'inserimento in lavori subalterni, irregolari, precari e poco tutelati sul piano contrattuale. Queste condizioni tendono a erodere il capitale iniziale di salute dei migranti e concorrono nel generare condizioni di "vulnerabilità strutturale" (Quesada, Hart, Bourgois 2011). Sul piano sanitario questa vulnerabilità si manifesta a più livelli:

- Maggior esposizione a rischi diretti (ad esempio gli incidenti sul lavoro);
- Più alta incidenza di comportamenti a rischio;
- Minor accesso alla prevenzione e minor capacità di risposta alle situazioni di criticità (resilienza) in termini individuali e comunitari.

Il migrante, infatti, tende ad avere una minor possibilità di partecipazione e un minor accesso alle informazioni sui propri diritti, che si traduce in problemi concreti nell'accesso al sistema sanitario. Ne consegue, anche, un uso "scorretto" di alcuni dei servizi (in primis il pronto soccorso), che è sovente frutto di lacune e malintesi nelle informazioni, ma è per lo più percepito da parte degli operatori come negligenza del migrante. La scarsa partecipazione è evidente anche nella progettazione degli interventi a favore dei migranti, che spesso vengono pensati senza tener conto del punto di vista dei destinatari:

non è raro, infatti, che progetti ben argomentati sul piano teorico, nella pratica stentino a decollare poiché manca il coinvolgimento della comunità.

8.1.2.2. Aspetti storico-politici

L'incontro con il migrante non si verifica su un piano di neutralità: la relazione con il paziente straniero si realizza in un contesto caratterizzato da asimmetrie sul piano politico-sociale che gravano sulla relazione clinica, condizionandola. La rappresentazione dell'altro è infatti fortemente influenzata da fattori storici e politici. Si pensi, per esempio, agli stereotipi sull'islam come religione che incita alla violenza e all'equazione musulmano=terrorista, chiamata in causa a livello mediatico per distogliere l'attenzione da problemi molto più complessi legati all'integrazione delle seconde generazioni. Oppure, all'uso delle immagini di donne musulmane descritte come oppresse dal velo e dalle imposizioni tradizionali per legittimare l'intervento militare degli Stati Uniti in Afghanistan (Abu-Lughod 2013).

aA

Molti stereotipi che riguardano l'islam, infatti, hanno avuto un ruolo centrale nella costruzione di una retorica basata sulla contrapposizione ontologica fra il mondo europeo-cristiano, che viene raffigurato come emblema delle libertà civili e democratiche, e il mondo musulmano, rappresentato in termini di fanatismo, assenza di diritti individuali e arretratezza (Said 2002; Salih 2008). Fra queste, per esempio, possiamo pensare alla pervasiva immagine – presente anche nel contesto sociale e sanitario – della donna musulmana come una donna da “salvare” dall'oppressione di una cultura rappresentata come chiusa, estremista e patriarcale.

L'antropologia medica, la sociologia e la psicologia sociale hanno studiato le relazioni fra minoranze e maggioranze (altri/noi), identificando alcune dinamiche che sono facilmente osservabili anche nella nostra realtà attuale: la paura dell'altro come elemento unificatore del noi; l'incertezza identitaria come fenomeno che scatena una necessità di “demarcazione” dei limiti; le crisi sociali come fattori precipitanti rispetto alle tensioni identitarie fra gruppi. Il pregiudizio e la diffidenza, in sintesi, sono fenomeni che segnano in modo forte il rapporto fra il paziente straniero e gli operatori e influiscono sulle rappresentazioni del-

l'“altro” come una sorta di fardello latente di cui non si è mai del tutto consapevoli. È dunque importante tener conto di questi fattori, per poterli gestire ed elaborare all'interno della relazione terapeutica.

8.1.2.3. Aspetti linguistici e culturali

Le barriere comunicative sono uno degli ostacoli più immediati e impediscono la reciproca comprensione tra operatori sanitari e paziente. Queste differenze, inoltre, sono solo la punta dell'iceberg rispetto a difficoltà comunicative più complesse, che abbracciano la dimensione del significato: infatti, non solo cambia la lingua, ma può anche cambiare la rappresentazione della malattia, del corpo, delle relazioni e del vissuto emotivo. La cultura, infatti, incide in profondità sul modo in cui la malattia viene vissuta, significata e comunicata, sulla definizione dei bisogni del paziente e sulle scelte che si compiono durante il percorso assistenziale. L'alleanza terapeutica, nel caso dei pazienti stranieri, richiede una particolare attenzione alle forme visibili e invisibili in cui si manifesta la differenza culturale. In quest'ottica, l'interculturalità non vuol dire solo “traduzione” di parole, vuol dire piuttosto cercare di tener conto della cultura, della storia del paziente, del suo contesto di vita quotidiana e del suo percorso di interpretazione della malattia, per capire quali sono i suoi bisogni specifici e, insieme, co-costruire un percorso di cura efficace.

Nella prospettiva che in questo percorso di formazione si vuole sostenere, la *cultural competence* non corrisponde a una conoscenza enciclopedica delle culture o delle religioni altre, ma alle competenze relazionali necessarie per costruire una relazione terapeutica che permetta di esplorare l'esperienza soggettiva di malattia (*illness*) collocandola all'interno della cornice sociale, culturale e biografica in cui tale esperienza si situa e acquisisce senso (Kleinman 1988).

La narrazione e l'ascolto attivo sono i più efficaci meccanismi per riconoscere – e dunque gestire in modo condiviso – le differenze nelle abitudini, nelle credenze, negli stili di vita, nelle rappresentazioni del corpo e nel concetto di benessere: la cultura entra nella relazione clinica attraverso la narrazione. La narrazione è una metodologia che favorisce l'integrazione della prospettiva del paziente nel percorso di cura. La medicina narrativa espande l'orizzonte della co-

municazione clinica (Good 1994), permettendo l'emergere di questioni di ordine culturale o religioso, che stanno molto a cuore al paziente e incidono fortemente sui suoi processi decisionali, ma di cui spesso non si parla con i medici e gli altri operatori sanitari per timore di essere giudicati.

In questo contesto relazionale, è importante tener conto dell'individualità, delle traiettorie autobiografiche e del carattere fluido della cultura. Spesso si pensa al migrante come a qualcuno che porta con sé un certo "bagaglio culturale" rigido e immutabile, e si trascura la dimensione di mutamento, che non solo è intrinseca alla cultura stessa ma è anche una caratteristica essenziale del movimento migratorio.

L'esperienza migratoria rappresenta, in molti sensi, un "movimento sismico" che scuote le fondamenta dell'identità soggettiva di chi emigra. La migrazione, che può essere forzata o scelta, comporta una discontinuità nei riferimenti simbolici ed esistenziali che può avere un impatto negativo sulla salute fisica e mentale. La soggettività del migrante si struttura a partire da una complessa articolazione fra i riferimenti simbolici e affettivi del contesto di origine e le esigenze (simboliche e materiali) della nuova realtà. Come scriveva Abdelmalek Sayad (2002), c'è una "doppia assenza" che caratterizza l'esperienza del migrante: non più "là", ma non del tutto a casa "qui", l'immigrato è sospeso fra l'assenza dal paese di origine, dal quale ci si allontana alla ricerca di un altrove che si immagina migliore, e l'essere costantemente "fuori luogo" nel paese di accoglienza, una realtà in cui si è spesso esclusi o emarginati. La nostalgia, il senso di sradicamento e il lutto per la perdita di legami, affetti e consuetudini del proprio luogo di origine, sono frequenti e si intrecciano – non senza tensione – con la speranza, con il desiderio di integrazione e con la necessità di tessere nuove reti relazionali e nuovi legami. Al concetto di "doppia assenza" si affianca quindi quello di "doppia presenza", che si riferisce ai duplici radicamenti, ai legami con il proprio paese – affettivi, relazionali, sociali, economici – che perdurano nel tempo e ai nuovi legami che gradualmente vengono costruiti nel luogo di arrivo.

8.1.2.4. Le risorse

Il concetto di determinanti sociali, come abbiamo visto in apertura, non riguarda solo gli aspetti negativi, ma anche le

risorse di cui dispone un determinato gruppo. Nonostante si tenda a rappresentare i migranti come fruitori passivi dei servizi, numerose ricerche (cfr. Castagnone *et al.* 2015) mettono in luce l'importanza dell'*agentività*. Le associazioni dei migranti spesso offrono servizi di mediazione linguistica, di informazione e, in alcuni casi, hanno sviluppato forme di solidarietà economica che si dimostrano essenziali in situazioni di criticità. Sono risorse importanti anche gli enti del terzo settore, che agiscono in connessione con il Ssn all'interno di una rete plurale che permette di attivare sinergie fra il settore pubblico e il privato sociale. Tra le risorse possiamo anche elencare la mediazione interculturale e la crescente offerta formativa in materia di immigrazione e salute, che favoriscono un approccio più consapevole al tema da parte degli operatori.

8.2. Inquadramento della questione

Oggi in Italia ci sono 5.255.503 cittadini stranieri regolarmente residenti, pari al 8,7% della popolazione totale (dati aggiornati al 1/1/2019). Secondo i dati del XXVIII Rapporto Immigrazione 2018-2019 Caritas e Migrantes *Non si tratta solo di migranti*, le nazionalità più rappresentate sono la Romania, l'Albania, il Marocco, la Cina e l'Ucraina.

Secondo il rapporto, la fede rappresenta un importante sostegno emotivo e psicologico nelle diverse fasi del processo migratorio. I cittadini stranieri musulmani residenti in Italia sono all'incirca 1.580.000 (+2% rispetto al 2018). Le principali comunità straniere musulmane, a livello nazionale, sono quella marocchina e quella albanese, ma, a seconda delle città, altre comunità possono avere presenze rilevanti e luoghi di culto propri.

Sebbene l'Italia sia di per sé un paese eterogeneo sul piano socio-culturale, le migrazioni internazionali hanno portato in primo piano l'esigenza di sviluppare un approccio alla cura capace di vedere nella pluralità una risorsa e non solo un "problema da risolvere". Nel 1998, il primo parere del Comitato Nazionale per la Bioetica sui problemi bioetici in una società multi-etnica metteva in luce l'importanza di un approccio interculturale alla cura, alla cui base ci doveva essere il riconoscimento dell'identità propria di ciascun gruppo, mantenendo come principio comune i

valori condivisi da una comunità politica democratica. Il documento, inoltre, poneva la tutela dei diritti umani e i principi di solidarietà e sussidiarietà alla base di una “medicina equa e interculturale”. Diciannove anni più tardi, nel tornare sul tema, il Comitato ha ribadito l'importanza del riconoscimento della differenza culturale e religiosa e ha asserito che la tutela della diversità culturale è “un imperativo etico, inscindibile dal rispetto della dignità della persona umana” (Cnb 2017).

Adottare un approccio plurale alla medicina implica, dunque, aprire uno spazio a modelli differenti, riconoscere la loro importanza per il paziente e valorizzare il pluralismo come risorsa di fronte al comune obiettivo di tutelare il benessere dalla persona. Nell'ottica di contestualizzare queste riflessioni nel quadro concreto della relazione con il paziente musulmano, possiamo esaminare in dettaglio due dei più chiari esempi dell'importanza dei fattori culturali, simbolici e religiosi nell'ambito sanitario: l'alimentazione e il fine vita.

aA

8.2.1. *L'alimentazione*

Il modo di mangiare nell'islam è profondamente connotato in senso simbolico ed è collegato sia alla sfera religiosa, sia alla memoria familiare, agli affetti, ai valori, al senso di appartenenza a un gruppo e all'identità. Nell'islam l'alimentazione è regolata da norme sociali implicite ed esplicite e da principi religiosi che stabiliscono quali siano gli alimenti permessi (*halāl*), come le capre, le pecore, i cervi, i montoni, il manzo, la mucca, qualunque tipo di pesce purché dotato di squame, il pollo, la gallina e numerosi altri volatili, e quali siano gli alimenti proibiti (*harām*) fra cui il maiale, il cinghiale, gli insetti, tutti i carnivori, il vino e i liquori.

La parola *harām* non solo si riferisce al campo dell'alimentazione, ma riguarda le cose “che fanno male” e tutti i comportamenti illeciti o scorretti: questo aspetto è rilevante dal punto di vista sanitario-assistenziale, poiché chi è musulmano non solo rispetta particolari divieti alimentari per motivi di fede o di tradizione, ma anche perché ritiene che sia un modo per prendersi cura del proprio corpo e della propria salute.

Le differenze sul piano della dieta hanno implicazioni a vari livelli. Il Comitato Nazionale per la Bioetica, nel pare-

re *Alimentazione differenziata ed interculturalità* del 17 marzo 2006, riconosce lo stretto legame tra alimentazione e cultura, ribadisce l'importanza del rispetto dei valori fondamentali della persona e della sua libertà di coscienza e di religione (entrambe garantite dalla Costituzione) e si esprime in favore di tutelare le diversità in campo alimentare in contesti istituzionali come le scuole, le carceri e, appunto, gli ospedali. Sebbene nei contesti ospedalieri sia raro trovare dei menu *halāl*, molte realtà offrono diete prive di maiale alle persone ricoverate. Nel parere, inoltre, viene suggerita la possibilità di proporre pietanze e piatti appartenenti a tradizioni culinarie come elemento per favorire l'integrazione sociale. Al momento, però, quest'ultima possibilità è stata sperimentata in pochissimi contesti ospedalieri.

Le differenze alimentari hanno un impatto anche in molti altri ambiti dell'assistenza: è ormai ampiamente condiviso che una dieta mirata sia parte essenziale del trattamento di numerose malattie croniche (si pensi al diabete, all'ipertensione, alle nefropatie e a molte altre ancora), ma le indicazioni "tipiche" in genere sono tarate sulle abitudini italiane e non sono facilmente applicabili dai pazienti stranieri. Anche nel campo materno-infantile spesso si verifica uno scollamento fra le indicazioni del pediatra rispetto, per esempio, all'introduzione dell'alimentazione complementare (svezzamento) e le abitudini alimentari della famiglia. Risulta quindi essenziale, anche in questo campo, prestare attenzione al retroterra culturale e religioso del paziente, parlare con lui delle caratteristiche della sua dieta (che può variare significativamente da un paese all'altro) e tener conto delle risorse o delle minacce "invisibili" che in essa si celano: ci sono piatti che, con poche modifiche, si dimostrano particolarmente idonei, o, al contrario, pratiche che possono vanificare gli sforzi compiuti.

Uno dei temi che più spesso riportano nei contesti formativi gli operatori sanitari è quello del *ramadān*. Come è ormai noto, il Ramadan è uno dei cinque pilastri dell'islam e rappresenta un periodo di rinnovamento e di purificazione del corpo e dell'anima. Durante il *ramadān*, dallo spuntare del sole fino al tramonto, i fedeli si astengono dal mangiare, dal bere, dal fumare e da tutti quei comportamenti che si allontanano da ciò che dovrebbe essere un buon musulmano. Il digiuno è un obbligo per chi è in buona salute ed è

noto a tutti che è faticoso, ma non è percepito come una punizione: è visto piuttosto come una possibilità di esprimere, attraverso un notevole impegno fisico e psichico, il senso della propria fede e della propria identità.

Il *ramadān* può essere interrotto temporaneamente per molte cause di forza maggiore (assumere un farmaco, una malattia improvvisa, persino una dimenticanza). In questi casi è possibile recuperare i giorni persi nei mesi successivi, oppure compensare garantendo il nutrimento a una persona indigente per ciascuno dei giorni persi. I giorni dovrebbero essere recuperati prima dell'inizio del successivo *ramadān*.

I malati, gli anziani e le donne incinte o che allattano sono esentati e possono astenersi dall'osservare il *ramadān*, ma – quando possibile – devono recuperare i giorni persi. Dato il valore religioso, soggettivo e identitario di questa tradizione, è frequente che persone che rientrano in queste categorie desiderino comunque osservare il digiuno. Se interpellati, i pazienti raccontano che mangiare mentre gli altri si astengono dal farlo “fa sentire esclusi”, “crea sensi di colpa” e talvolta è visto come un “arrendersi alla malattia” («non sono così malato dal dovermi astenere»). Altri spiegano che digiunare quando gli altri possono mangiare è molto più faticoso e, di nuovo, ci si sente isolati. Emerge, in tutte queste considerazioni, il carattere collettivo del digiuno, che non è solo una pratica religiosa, ma è anche fortemente collegata al senso di appartenenza alla comunità.

Come gestire, dunque, situazioni in cui l'osservanza del digiuno è incompatibile con la tutela del benessere? In questi casi è bene ricordare che anche dal punto di vista religioso la salute è prioritaria, quindi è importante compiere una valutazione non aprioristica e senza preconcetti sui rischi che il paziente potrebbe correre e informare bene la persona. Una strategia efficace è quella di interpellare un mediatore interculturale o una figura religiosa con cui si abbiano già avuto contatti in precedenza, che possa aiutare il paziente a dare priorità alla tutela della propria salute e scegliere consapevolmente.

8.2.2. *Il fine vita*

La perdita, la morte e il lutto sono questioni che connotano in profondità l'esistenza umana. La presenza, in tutte le

società umane, di cerimonie che accompagnano la dipartita dei defunti è una testimonianza di quanto la finitudine abbia un ruolo profondo nella strutturazione del pensiero sia a livello individuale, sia sul piano simbolico-culturale.

I riti funebri sono espressione della dimensione collettiva della perdita, accompagnano le diverse fasi del passaggio fra la vita e la morte e sono collegati alla sfera spirituale, al desiderio di trascendenza e alla memoria. Essi forniscono anche uno spazio sociale per il dolore e per le emozioni nella maniera prevista da ogni società e sono modi per mantenere e rafforzare i legami sociali, gettando ponti simbolici fra il luogo di origine e la società di arrivo (Vargas 2014).

Nella maggior parte dei paesi a maggioranza islamica, e in particolare nell'area nord-africana, la morte è un evento che coinvolge in profondità il gruppo familiare, che è chiamato a stringersi intorno al morente e ad accompagnarlo nei suoi ultimi momenti. Prima di morire, è importante che il morente possa pronunciare la *shahāda*, o testimonianza di fede e, se possibile, che il letto sia orientato verso la Mecca.

Nel mondo islamico non c'è una piena uniformità per quanto riguarda i riti funebri, poiché la tradizione religiosa si intreccia in modo inscindibile con le usanze di ogni paese. Ci sono, tuttavia, alcuni tratti comuni che possiamo brevemente ripercorrere.

Dopo la morte, si procede al lavaggio rituale della salma, che rappresenta il momento più importante e irrinunciabile del rito. Il lavaggio è un rito purificatorio, che viene eseguito con grande cura, usando acqua tiepida e profumi particolari, ripetutamente per un numero di volte dispari (tre o, se possibile, sette volte). Il lavaggio è eseguito da un uomo se il defunto è un uomo, da una donna se si tratta di una donna: spesso del lavaggio se ne occupano figure religiose oppure parenti più anziani e rispettati. Al termine del lavaggio il corpo viene avvolto in un lenzuolo bianco, che simboleggia la rinuncia ai beni terreni che il defunto non potrà portare con sé. La salma è poi portata in un luogo di culto, dove viene realizzata la preghiera funebre (l'unica che si svolge in piedi) a cui partecipano solo gli uomini. Infine, ci si reca al cimitero dove il defunto è sepolto in terra senza bara, con il corpo sul fianco destro e il volto rivolto verso la Mecca. In alcuni paesi, comunque, è ormai comune l'uso della bara, che di solito viene ricoperta da un grande drappo prima della sepoltura.

In termini generali, si ritiene che la sepoltura debba avvenire entro il tramonto o comunque il prima possibile: la tradizione della veglia funebre non è presente.

Come è evidente dalla descrizione appena proposta, molti aspetti del rito si discostano dalle direttive del regolamento di Polizia Mortuaria, e non possono quindi essere praticati in Italia. Tuttavia, in molte città esistono dei campi islamici nei cimiteri cittadini che rispettano le prescrizioni religiose e in cui, con le dovute autorizzazioni, è possibile eseguire la sepoltura senza bara.

Per molte ragioni – non ultima quella del radicamento e del ritorno postumo agli affetti familiari – nel contesto migratorio la scelta più frequente è quella del rimpatrio della salma, che modifica radicalmente il senso e la struttura del rito (Capello 2005) e che, dati i costi e le complessità organizzative del trasferimento, ha portato alla creazione di reti di solidarietà all'interno di alcune comunità e di agenzie specializzate che si occupano delle procedure richieste.

La pratica che interessa maggiormente il contesto ospedaliero è il lavaggio, che richiede tempi, spazi e procedure diverse da quelle di solito adottate in Italia e non sempre compatibili con le esigenze delle varie strutture. A questo proposito, è interessante notare che alcune realtà (come per es. l'A.o.u. Città della Salute e della Scienza), in collaborazione con il Comitato Interfedi di Torino e con altre realtà del terzo settore, hanno approvato delle modifiche ai regolamenti interni per tener conto delle specifiche esigenze rituali di chi professa fedi diverse dal cattolicesimo. Anche negli hospice e nei reparti di cure palliative, realtà caratterizzate da una forte consapevolezza dell'importanza della ritualità nell'accompagnamento al fine vita, sono stati predisposti luoghi idonei alla realizzazione del lavaggio e, cosa altrettanto importante, è maturato un approccio attento e rispettoso delle espressioni rituali che nelle varie religioni accompagnano e conferiscono senso al fine vita.

8.3. Buone pratiche

La morte e il lutto sono esperienze critiche, che scuotono le fondamenta della vita di chi resta. Oltre a dover gestire ed elaborare il lutto, chi affronta la morte di una persona cara si trova di fronte a esigenze pratiche, legate all'organizzazione

dei funerali e alla gestione complessiva degli adempimenti relativi al decesso. Di fronte a queste incombenze, è frequente il senso di disorientamento, che nel caso degli stranieri può essere amplificato dalle difficoltà linguistiche, da esigenze religiose diverse da quelle maggioritarie e da una conoscenza frammentaria delle risorse del territorio. Chi lavora in questo campo sa bene che le domande delle famiglie sono molte e che non è sempre possibile trovare interlocutori capaci di fornire informazioni chiare, attendibili ed efficaci, che costituiscano un aiuto reale in un momento critico.

Per colmare questo vuoto, la Fondazione Benvenuti in Italia, in collaborazione con la Fondazione Fabretti e con la Società per la Cremazione di Torino, ha attivato “Oltre”, uno sportello orientativo-informativo sul fine vita rivolto alla cittadinanza, agli operatori del settore (in ambito ospedaliero/sanitario, cimiteriale e funerario) e alle diverse comunità religiose presenti sul territorio torinese.

Lo sportello fornisce informazioni e consulenza su questioni assistenziali, sui diritti del morente, sulle pratiche funerarie e di sepoltura, sui possibili percorsi di sostegno al lutto, sulle pratiche burocratiche, sugli aspetti religiosi e interculturali, sulla cremazione, sui riti laici e altro ancora.

Gli operatori dello sportello sono professionisti nelle relazioni d'aiuto, hanno il compito di ascoltare e accogliere le diverse domande in materia di fine vita, fornire le informazioni richieste e indirizzare verso i servizi offerti sul territorio, promuovendo la libertà di scelta e la tutela del diritto all'auto-determinazione. Lo sportello offre dunque un servizio di pubblica utilità, che opera nel rispetto e nella valorizzazione della diversità culturale e religiosa.

L'implementazione del servizio è stata preceduta da una fase di ricerca, che aveva l'obiettivo di conoscere i bisogni della popolazione a cui è rivolto il servizio, per proporre un modello il più coerente possibile. Durante la ricerca sono stati mappati i diversi servizi presenti sul territorio. Ognuna di queste realtà è stata successivamente contattata, in modo da costituire una rete che potesse essere attivata all'occorrenza. Sono state inoltre interpellate le comunità religiose, con le quali si sta cercando di costruire una collaborazione attiva e continuativa.

Nel corso del 2019 sono stati garantiti, in modo completamente gratuito, il servizio di consulenza telefonica e

via mail e la modalità front office, due volte alla settimana (lunedì mattina e giovedì pomeriggio), presso il Centro Interculturale di Torino. Le persone che si sono rivolte allo sportello hanno in media fra i 50 e i 70 anni e, nello specifico, chiedevano informazioni, orientamento e mediazione rispetto a questioni di natura burocratica, economica, religiosa e culturale, dovendo affrontare il decesso di un proprio congiunto, di un amico o di una persona vicina.

Il servizio in presenza è stato sospeso durante l'emergenza legata alla pandemia di Covid-19. Sono state predisposte delle FAQ in cinque lingue (arabo, cinese, spagnolo, inglese e rumeno), per venire incontro alle difficoltà di capire cosa fare in caso di decesso di un congiunto durante l'emergenza.

Il servizio è recente, l'implementazione, per molte ragioni, è stata complessa e non è stato ancora possibile valutare adeguatamente i risultati dell'iniziativa, ma riteniamo che possa essere inclusa in questo paragrafo sulle buone pratiche soprattutto per tre aspetti, che crediamo di poter valorizzare:

- a) L'attenzione prioritaria alla dimensione interculturale e interreligiosa, sia nella fase di ricerca, sia nell'implementazione del servizio;
- b) L'attivazione di una rete territoriale nella quale sono coinvolti tanto gli operatori dei servizi relativi al fine vita presenti sul territorio, quanto le diverse comunità religiose, che rappresentano un punto di riferimento essenziale per i cittadini nell'accompagnamento alla morte e al morire;
- c) La scelta di modalità di consulenza plurali e flessibili (in presenza, telefoniche, via mail), il plurilinguismo e la gratuità: queste strategie hanno lo scopo di ridurre i possibili ostacoli nell'accesso allo sportello.

8.4. Esercitazioni

Discussione sul caso (minimo tre partecipanti, meglio se in un gruppo interdisciplinare, tempo 40 minuti):

Rachida è una donna marocchina di 31 anni, è alla ventesima settimana di gravidanza del secondo figlio ed è seguita nel consultorio familiare. È arrivata in Italia da due anni, insieme al suo primogenito, in seguito al ricongiungimento con il marito. Ha una conoscenza limitata della

lingua italiana ma, pur con una certa fatica, riesce comunque a comunicare con gli operatori in forma autonoma e la mediatrice interculturale di lingua araba non è stata per ora coinvolta nel percorso assistenziale. La gravidanza, fino ad ora, è stata del tutto fisiologica e tutto procede per il verso giusto sia sul piano clinico, sia sul piano generazionale. Durante l'ecografia morfologica, tuttavia, il medico riscontra una mobilità del feto inferiore alle attese e, quando suggerisce alla donna di mangiare qualcosa di dolce o bere una bevanda zuccherata, viene a conoscenza del fatto che Rachida sta osservando il Ramadan, iniziato da circa una settimana. L'ecografista reagisce in modo negativo e, pur senza andare sul terreno del conflitto aperto, dice alla donna «Eh così proprio non ci siamo! Proprio non ci siamo!». Una volta conclusa, in forma per lui insoddisfacente, la rilevazione, segnala nel referto l'informazione e invia di nuovo la donna in consultorio.

Il gruppo è invitato a riflettere intorno alle seguenti domande:

Qualcuno degli operatori si è trovato in situazioni analoghe? Come sono state gestite?

Come si potrebbe gestire la situazione?

È possibile coinvolgere altri operatori? Altre figure all'esterno dell'ambito sanitario assistenziale? Con quale obiettivo?

Al termine della discussione, si propone una breve lettura: M. Firouzbakht *et al.*, *Fasting in pregnancy: A survey of beliefs and manners of Muslim women about Ramadan fasting*, «Ann Trop Med Public Health», 2013, 6, 5, pp. 536-540.

Discussione finale sul caso alla luce della lettura proposta (15 minuti). Il gruppo è invitato a individuare quattro/cinque strategie comunicative e relazionali che si potrebbero attivare nel percorso assistenziale.

8.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

L. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London 2013.

C. Capello, *Lo scambio simbolico e la morte in Marocco. Riti funebri, legami sociali e religione a Casablanca*, «Studi Tanatologici», 2005, 1, pp. 95-114.

- E. Castagnone *et al.*, *La salute come diritto fondamentale. Esperienze dei migranti a Torino*, il Mulino, Roma 2015.
- M. Firouzbakht *et al.*, *Fasting in pregnancy: A survey of beliefs and manners of Muslim women about Ramadan fasting*, «Annual of Tropical Medicine and Public Health», 2013, 6, pp. 536-540.
- B. Good, *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 [trad. it. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Einaudi, Torino 2000].
- A. Gusman (a cura di), *Gli altri addì. Morte e ritualità funebre nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione A. Fabretti, Torino 2010.
- A. Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York 1988.
- C. Quagliariello, L. Ferrero, A.C. Vargas, *Embodying borders. Migrants' right to health, universal rights and local policies*, Berghahn Books, Oxford 2020 (Forthcoming).
- I. Quaranta, M. Ricca, *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- J. Quesada, L.K. Hart, P. Bourgois, *Structural vulnerability and health: Latino migrant laborers in the United States*, «Medical Anthropology», 2011, 30, 4, pp. 339-362.
- E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002.
- R. Salih, *Musulmane rivelate: donne, islam, modernità*, Carocci, Roma 2008.
- A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- A.C. Vargas, *L'accompagnamento di chi muore altrove: sfide, problemi, strategie*, in C. Viafora *et al.* (a cura di), *Morire altrove. La buona morte in un contesto multiculturale*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 27-49.

Sitografia

- Pagina della Società Italiana di Medicina delle Migrazioni (Simm) che raccoglie la normativa che disciplina l'accesso ai servizi sanitari per i cittadini stranieri: <https://www.simmweb.it/le-norme>
- Epicentro, pagina che raccoglie la documentazione, la normativa e le linee guida in materia di immigrazione e salute: <https://www.epicentro.iss.it/migranti/documentazione-italia>
- Dossier *Tutela della salute dei migranti*: documento che raccoglie le indicazioni per la corretta applicazione della normativa per l'assistenza sanitaria alla popolazione straniera da parte

delle regioni e province autonome (Accordo del 20 dicembre 2012, tra il governo, le regioni e le province autonome di Trento e Bolzano), indicazioni sui Lea e analisi dettagliata di casi particolari tra cui le vittime di tratta, i minori stranieri non accompagnati e i richiedenti asilo: <https://www.sprar.it/wp-content/uploads/2018/03/Dossier-TUTELA-DELLA-SALUTE-2018.pdf>

Comitato Nazionale per la Bioetica, *Parere del Comitato Nazionale per la Bioetica sui problemi bioetici in una società multietnica*, 16 gennaio 1998. Testo integrale consultabile all'indirizzo: <http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/problemi-bioetici-in-una-societa-multietnica/>

Comitato Nazionale per la Bioetica, Alimentazione differenziata ed interculturalità, 17 marzo 2006: <http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/alimentazione-differenziata-ed-interculturalita/>

Comitato Nazionale per la Bioetica, Immigrazione e salute, 23 giugno 2017: http://bioetica.governo.it/media/1391/p128_2017_immigrazione-e-salute_it.pdf

Rapporto Immigrazione 2018-2019 Caritas e Migrantes *Non si tratta solo di migranti*: <https://www.migrantes.it/2019/09/30/xxviii-rapporto-immigrazione-caritas-migrantes/>

Guida ai servizi sanitari per immigrati (Piemonte) – Edizione 2019 a cura del Laboratorio dei Diritti Fondamentali, in collaborazione con la Regione Piemonte: <https://labdf.eu/project/guida-ai-servizi-sanitari-per-immigrati-edizione-2019/>

9. Trattamenti sanitari e islam

Roberta Aluffi

aA

9.1. Concetti chiave

Se la salute è uno stato di benessere non solo fisico e mentale, ma anche sociale e spirituale, è opportuno che nel corso dei trattamenti sanitari si tenga conto anche della sensibilità religiosa del paziente. Un buon rapporto tra paziente e personale sanitario è fondato sulla fiducia e il rispetto reciproci, che, nella società contemporanea, resa complessa dalle migrazioni, sono facilitati dall'attenzione alla diversità culturale e religiosa.

L'islam è ormai la seconda religione in Italia per numero di fedeli. Tutti i musulmani condividono il testo divino, il Corano, e una serie di pratiche religiosamente connotate. Ma allo stesso tempo aderiscono a interpretazioni dei testi fondatori molteplici, vivono diversamente l'esperienza religiosa, provengono da contesti culturali e sociali differenti. All'interno di ciascuno di questi contesti, convivono poi opzioni personali varie. D'altra parte, l'islam ammette diversi gradi di adesione dei fedeli alle regole: anche chi non le osserva resta musulmano, purché non ne contesti la validità e l'origine divina.

È dunque opportuno che il personale sanitario non consideri i pazienti musulmani come un gruppo speciale e indi-

stinto, ma che si informi sul livello di osservanza personale del singolo paziente. Non è da escludere, anche se avviene raramente, che una persona di origine musulmana desideri non essere considerata come tale. Un errore da evitare è poi quello di trattare come musulmani pazienti che non lo sono, e ciò in base alla loro provenienza geografica: la popolazione di molti stati a maggioranza musulmana, come l'Egitto, comprende importanti minoranze di non musulmani.

I musulmani condividono alcune idee e atteggiamenti di base rispetto al modo di concepire il corpo e il suo stato di salute. L'islam insegna che il corpo, come tutta la creazione, è opera di Dio e a lui appartiene. Esso è affidato all'uomo, che ne è il custode e deve mantenerlo in buona condizione, senza trasformarlo o mortificarlo. Più in generale, la conservazione della vita è considerato uno degli obiettivi (*maqāsid*) della *ṣarī'a*, o legge sacra.

I musulmani sottolineano come molti degli atti rituali obbligatori siano efficaci nel mantenere il corpo in buona salute: per fare alcuni esempi, le abluzioni, che si tratti delle minori, effettuate in moschea, o delle maggiori, che richiedono l'immersione dell'intero corpo, favoriscono la pulizia e l'igiene; la preghiera comporta l'esecuzione di una serie di esercizi fisici estremamente utili al mantenimento della salute; gli effetti benefici dell'obbligo di astenersi dall'alcol sono evidenti.

Se tutto è creato da Dio, lo è anche la malattia. Il credente deve accettarla come una prova, voluta da Dio. Deve sopportarla con pazienza, una delle virtù principali additate ai credenti: «Cercate conforto nella pazienza e nella preghiera» dice il Corano (II, 45). La prova della malattia fortifica il malato e gli fa conquistare meriti agli occhi di Dio.

La pazienza non va intesa però come fatalistico abbandono alla malattia. Il credente deve comunque cercare un rimedio nella medicina, per mantenere il corpo nelle migliori condizioni possibili. Come riportano diversi racconti profetici (*hadīth*), Muhammad in diverse occasioni disse che a ogni malattia corrisponde un rimedio. Solo la vecchiaia è senza cura. Se ci si cura in modo adeguato, si guarirà, sempre che ciò sia conforme alla volontà di Dio.

Sia la malattia, sia la guarigione vengono da Dio. Il credente non deve ricercare il dolore in sé, ma la cura. Una

ricerca spasmodica della cura è tuttavia scoraggiata, perché in definitiva la guarigione dipende dalla volontà di Dio.

In generale, l'islam ha un atteggiamento positivo nei confronti della medicina e una ragionevole fiducia nella efficacia delle cure che essa offre.

9.2. Inquadramento della questione

Le regole che l'islam detta ai fedeli hanno le loro fonti testuali nel Corano, il libro sacro che contiene la parola di Dio, e nella tradizione profetica, l'insieme dei racconti che trasmettono le parole e gli atti del profeta dell'islam, Muhammad. Il procedimento interpretativo che dalle fonti testuali conduce alla verbalizzazione della regola può portare gli interpreti, in modo piuttosto prevedibile, ad esiti diversi.

L'interpretazione delle fonti non è un'attività aperta al semplice fedele. Questi piuttosto segue la pratica diffusa nella regione del mondo da cui proviene, o si informa presso persone di autorità: in Europa, può trattarsi dell'imam della moschea locale, o di un esperto a cui si possono sottoporre quesiti specifici, per ottenerne il parere giuridico qualificato (*fatwà*). La consultazione può avere luogo attraverso i più diversi mezzi di comunicazione: giornali, radio, televisioni, internet.

Per quanto riguarda questioni di etica medica, riguardanti ad esempio la liceità di sottoporsi a specifici interventi o terapie, operano collegi formati da esperti di diritto islamico e di medicina. Rilevanti sono pure le associazioni mediche che, a livello nazionale o globale, di fronte al costante avanzamento delle tecniche mediche, sviluppano codici di bioetica islamica.

In questa corta presentazione, non saranno affrontati sistematicamente i grandi temi della bioetica secondo l'islam, ma semplicemente considerate alcune regole che ispirano i comportamenti quotidiani del credente e che possono influire sui trattamenti sanitari.

Di fondamentale importanza sono le distinzioni tra ciò che è puro e ciò che è impuro, tra gli atti leciti e gli atti illeciti. Lo stato di purità rituale e pulizia degli abiti è richiesto per la valida esecuzione della preghiera, così come per toccare il Corano. Alcune ipotesi particolarmente gravi

di impurità impediscono anche la semplice recitazione del Corano. Ovviamente, è illecito mangiare o toccare ciò che è impuro.

Il maiale è considerato normalmente un animale impuro, che non può essere toccato. Lo stesso vale, secondo la maggior parte degli interpreti, per il cane, ciò che può rappresentare un ostacolo alla pet therapy.

Tornando al maiale, è sicuramente proibito mangiarlo (Corano, II, 175). Lo stesso vale per gli animali che siano morti in qualsiasi modo diverso dalla macellazione rituale islamica (o dalla caccia, ma si tratta di una circostanza improbabile nel contesto in esame). Non solo è proibito il consumo della carne di maiale o di animali non ritualmente macellati, ma è anche proibito l'uso della loro carne o grasso per ogni altro impiego.

Queste regole non hanno rilievo soltanto in relazione alla dieta dei malati ricoverati, ma anche alle terapie farmacologiche o chirurgiche.

Per quanto riguarda i farmaci, se il ricorso a materiali di origine animale è ormai stato abbandonato per la produzione di insulina, il rivestimento delle capsule dei medicinali contiene spesso gelatine di origine animale. In cardiocirurgia è diffuso l'uso di valvole biologiche, costruite con tessuti suini o di altri animali.

Per assicurare la compatibilità islamica di ogni possibile merce, compresi i prodotti farmaceutici o più generalmente medici, operano organizzazioni private o, nei paesi a maggioranza musulmana, pubbliche, che rilasciano la certificazione *halāl* (termine che significa "lecito").

Il versetto che proibisce la carne di porco e quella di animali non ritualmente macellati (*Corano*, II, 173) proibisce parimenti il sangue. È dunque vietato al musulmano mangiare qualunque cibo a base di sangue, ma anche di entrare in contatto con il sangue: se lo tocca, dovrà ripristinare la purità rituale tramite abluzione. Questo divieto non impedisce tuttavia a tutte le autorità musulmane senza eccezione di ammettere la donazione di sangue e la trasfusione. Ciò diventa lecito per la necessità (*darūra*) di salvare la vita umana.

Va precisato che né i semplici credenti musulmani né le autorità religiose istituiscono collegamenti tra la proibizione del sangue, del maiale e degli animali non ritualmente

macellati, e il ricorso a vaccini o sieroterapie, che sono considerati pienamente compatibili con l'islam.

Un'altra sostanza proibita è il vino e, per estensione, ogni sostanza alcolica. Anche in questo caso il divieto non ha effetto solo sulla dieta, da cui vanno banditi anche cibi e ingredienti a cui non verrebbe immediatamente da pensare, come ad esempio l'essenza di vaniglia. La proibizione dell'alcol può avere effetto anche sui trattamenti farmacologici. Anche qui, la certificazione *halāl* garantisce l'assenza di ogni sia pur minima presenza di alcol nei farmaci.

In questi ultimi mesi tuttavia hanno ripreso forza quelle posizioni interne all'islam che sostengono che la proibizione dell'alcol abbia come unico scopo quello di evitare lo stato di ebrezza in chi lo consuma. Il suo uso in medicina è dunque perfettamente lecito e la ricerca spasmodica di prodotti islamicamente compatibili e privi di alcol per la disinfezione di mani e superfici va combattuto, specialmente in tempi di pandemia.

Per concludere il discorso sulla dieta, va menzionato il mese di *ramadān* e il suo digiuno. Come è noto, durante l'intero mese, il fedele deve astenersi dal cibo e dalle vivande per tutto il dì, dal sorgere del sole al tramonto. Il digiuno di *ramadān* è uno dei pilastri dell'islam, quegli atti di culto a cui ogni musulmano responsabile (*mukallaf*, che cioè ha raggiunto l'età del discernimento, coincidente con la pubertà) deve aderire. I bambini in tenera età non sono quindi tenuti a rispettarlo.

Il digiuno in sé è in contrasto con il principio della distribuzione del cibo durante la giornata, che rappresenta una caratteristica essenziale ad esempio della dieta dei pazienti diabetici.

Va peraltro ricordato che il Corano espressamente esonera i malati dalla osservanza del digiuno (*Corano*, II, 185). Essi possono recuperarlo quando siano di nuovo in grado di osservarlo. Nel caso in cui la loro sia una malattia cronica, possono adempiere al proprio obbligo offrendo da mangiare ai poveri. Come i malati, sono esonerate dall'osservanza del digiuno le donne in gravidanza, quelle che allattano o con le mestruazioni.

Si deve tenere conto tuttavia che anche chi potrebbe avvalersi dell'esonero dal digiuno spesso non lo fa, per poter condividere con le persone vicine il ritmo particolare di

questo periodo speciale dell'anno, che è di rigore ma allo stesso tempo di festa.

Il digiuno di *ramadān* non comporta semplicemente l'astensione dal cibo e dalle bevande, ma impone anche di evitare, nella misura del possibile, ogni scambio tra l'esterno e l'interno del corpo, attraverso tutti gli orifizi. L'assunzione di medicinali per via orale costituirebbe dunque una rottura del digiuno, così come le inalazioni, l'uso di gocce per il naso e l'orecchio, di supposte e ovuli. Sono invece compatibili con il digiuno le iniezioni, i prelievi per test e i farmaci transdermici: in tutti questi casi, lo scambio esterno/interno non avviene attraverso gli orifizi naturali. I gargarismi sono ammessi, a patto che non si ingerisca il liquido.

Il *ramadān*, come già accennato, è un periodo particolare dell'anno, che il fedele trascorre con i famigliari, eventualmente raggiungendoli nel paese di origine per una vacanza. Può accadere quindi che il paziente posticipi l'inizio di una terapia o rinunci a esami e visite in concomitanza con questo mese che, come è noto, è mobile rispetto al calendario comune: trattandosi di un mese lunare, ogni anno anticipa di una decina di giorni rispetto all'anno precedente.

Tornando al tema delle sostanze impure, il contatto con le quali esclude lo stato di purità rituale della persona e l'idoneità alla preghiera degli abiti, oggetti o spazi, già si è ricordato il sangue animale. Lo stesso vale per il sangue umano, per le feci, l'urina, lo sperma, il vomito o il pus. Il paziente musulmano può risentire un disagio particolarmente intenso per il contatto con queste sostanze, specie se prolungato. La gestione di una stomia può creare problemi psicologici più importanti di quanto avviene solitamente.

La purità rituale è ristabilita in tutti questi casi mediante abluzione, che consiste nel lavaggio di viso, braccia e piedi. Un bagno completo è richiesto in caso di impurità maggiore, che deriva, oltre che dal rapporto sessuale, dalla fine delle mestruazioni e dal parto.

Per quanto riguarda gli abiti, oltre alla maggiore pulizia possibile, l'islam prescrive in generale la modestia. Per il resto, le norme sono differenti per uomini e donne e costituiscono una parte importante di quella regolazione complessiva degli sguardi, che stabilisce chi può guardare, in che misura e per quali ragioni. Molta parte del sistema

di separazione tra generi, praticato in diversa misura dai singoli fedeli, deriva dall'applicazione di queste norme.

In termini molto generali, lo sguardo è più libero tra individui dello stesso genere. Tra un uomo e una donna, è la donna che deve sottrarre allo sguardo dell'altro parti più estese del proprio corpo. L'uomo deve tenere coperta la parte del corpo compresa tra l'ombelico e le ginocchia. La donna deve rispettare la massima copertura (la cui estensione varia a seconda delle interpretazioni) di fronte agli uomini estranei, quelli cioè che, in via astratta (cioè a prescindere dal fatto che essa sia di stato libero o no), potrebbero sposarla. La copertura sarà meno rigorosa in presenza dei parenti più stretti (padre, figlio, fratello, zio), rispetto ai quali esiste un impedimento matrimoniale. È poi ovvio che la donna possa essere guardata liberamente dal marito.

Queste regole possono avere un impatto sulla cura di pazienti musulmani che possono essere riluttanti a esporre il proprio corpo, o almeno le parti che non sono strettamente interessate dall'esame o dal trattamento. La riluttanza può essere accentuata nella donna che debba essere visitata o trattata da un sanitario maschio. Del disagio si fa spesso voce il marito della donna. La donna può inoltre rifuggire al contatto visivo con chi la cura, cosa che non deve essere necessariamente interpretata come mancanza di fiducia.

Va comunque sottolineato che il diritto islamico, richiamando il principio di necessità (*darūra*) che rende lecito ciò che normalmente è illecito, ha sempre ammesso che il medico possa guardare qualsiasi parte del corpo della donna. Non è infrequente però che la donna richieda che l'esame sia condotto in presenza di un familiare, o di un altro sanitario di sesso femminile.

La necessità che giustifica il medico o il personale sanitario non opera tuttavia automaticamente rispetto ad altre persone che si trovino negli stessi locali della paziente musulmana, che si tratti di altri malati o loro parenti in visita.

A proposito delle visite, l'islam, come altre religioni, incoraggia la visita degli infermi. I musulmani prendono tuttavia l'indicazione con maggiore serietà di altri e il personale dell'ospedale non dovrà essere colto di sorpresa dalla necessità di gestire un numero di visite di amici e parenti inatteso. Anche le gioiose visite alle puerpere possono essere assai numerose.

Il rapporto con i parenti e famigliari ha un grande rilievo nella maggior parte delle società islamiche e lo conserva spesso nella realtà quotidiana dei musulmani in Europa. Molto spesso la famiglia si aspetta di essere coinvolta dal personale sanitario. Non solo per il ruolo che svolgerà nella cura del paziente dopo le dimissioni, ma anche perché il consenso ai trattamenti è vissuto spesso non come una decisione individuale del paziente, ma condivisa. In alcuni paesi l'uso è che a decidere siano i genitori, il coniuge o i figli del paziente; quest'ultimo, specialmente se la malattia è grave, è considerato dai famigliari non pienamente in grado di scegliere ciò che è meglio per lui. La famiglia potrà assumere un atteggiamento di protezione del malato dalle cattive notizie. Esso non è dovuto all'influsso della religione, che condanna la falsità, ma molto spesso è influenzato dalla esperienza nei paesi di origine, caratterizzata da un certo paternalismo della classe medica.

Per quanto riguarda la fase terminale della vita, e le questioni di bioetica che essa pone, ci si limita qui a segnalare che tre delle maggiori associazioni islamiche italiane hanno di recente firmato, insieme a rappresentanti di chiese cristiane e dell'ebraismo, una *Dichiarazione congiunta delle religioni monoteiste abramitiche sulle problematiche del fine vita* (28 ottobre 2019), dove si affrontano i temi dell'uso della tecnologia medica nel fine vita, del rifiuto dell'eutanasia e del suicidio medicalmente assistito e della promozione delle cure palliative.

Quando si avvicina la morte, le persone prossime al paziente cercano di accompagnarlo spiritualmente, incoraggiandolo e ricordandogli la generosità e il perdono di Dio. I famigliari lo sollecitano con gentilezza a recitare per l'ultima volta la professione di fede (*šahāda*) e spesso recitano il Corano accanto al letto. Può accadere che desiderino disporre il letto in modo che sia rivolto verso la città sacra di Mecca.

Una volta che la morte sopraggiunge, il pensiero che essa corrisponda alla volontà di Dio può portare qualche conforto ai parenti. Il cadavere deve essere trattato con rispetto e deve essere seppellito velocemente e possibilmente senza essere trasportato lontano. In vista della resurrezione, ne va rispettata l'integrità. Per questo non si pratica la cremazione. La autopsia è considerata illecita perché comporta un intervento aggressivo sul cadavere e perché talvolta si

crede che il morto possa soffrirne. Tuttavia, anche nel caso dell'autopsia, la necessità dettata da indagini legali o da ragioni di salute pubblica rende lecito ciò che normalmente non lo sarebbe. Gli esami autoptici che possono essere condotti con tecniche radiologiche non aggressive sono logicamente ben accolti.

9.3. Buone pratiche

I musulmani praticano la circoncisione (*hiṭān*) sui bambini maschi. Essi condividono l'uso con altre religioni, prima di tutte l'ebraismo.

Dal punto di vista del diritto islamico, la circoncisione non costituisce un atto strettamente obbligatorio (*wāğīb*). Sono rarissimi i giuristi che sostengono un'opinione diversa. Normalmente la circoncisione è considerata una *sunna*, cioè un atto conforme a tradizione. Come è noto, il bambino è musulmano per nascita, in quanto figlio di padre musulmano. Nell'adulto, l'ingresso nell'islam avviene con la recitazione della professione di fede (*šahāda*). Nonostante queste semplici regole che disciplinano l'entrata della persona nella comunità religiosa, è la circoncisione ad essere vissuta e festeggiata dai musulmani come il rito di ingresso del maschio nell'islam.

Nei paesi musulmani, la circoncisione è spesso eseguita da persone che la praticano professionalmente, ma senza alcuna specifica qualifica sanitaria. Ma talvolta è un componente della famiglia a occuparsene, in particolare il padre. Tra i musulmani d'Europa la circoncisione casalinga è un fenomeno importante e dà talora luogo a conseguenze tragiche. I giornali riportano con dolorosa regolarità la notizia di bambini morti in seguito a operazioni di circoncisione.

Nella maggior parte delle regioni italiane, la circoncisione priva di ragioni sanitarie, quale è quella per motivi religiosi e culturali, è possibile in strutture private; non in ospedale o come prestazione specialistica in libera professione. Il costo di una circoncisione in struttura privata è ragguardevole, e certo fuori dalla portata di molte delle famiglie potenzialmente interessate.

Al fine di tutelare la salute dei bambini e per ridurre le dimensioni del fenomeno delle circoncisioni condotte in ambienti e da personale non idonei, alcune regioni hanno

inserito la circoncisione rituale tra le attività che possono essere fornite dalle aziende sanitarie: la Toscana – l'unica a far rientrare la circoncisione rituale nei Livelli essenziali di assistenza – il Piemonte, la Liguria e il Friuli Venezia Giulia.

Oltre alla preoccupazione per la salute dei minori, queste regioni indicano come ragione per l'inserimento tra le attività ospedaliere ordinarie il contenimento dei costi per le cure richieste da complicanze delle circoncisioni clandestine.

Per quanto riguarda il Piemonte, già nel 2006 la regione aveva deliberato una sperimentazione relativa alla circoncisione rituale in day-surgery da realizzare al Sant'Anna di Torino. Quattro anni più tardi la circoncisione rituale era stata inserita tra le attività ospedaliere ordinarie. L'attività aveva ricevuto un impulso nel 2016, a seguito della morte, nella città di Torino, di un bambino di un mese di età che era stato sottoposto a una circoncisione clandestina.

La regione chiede ai centri islamici della città di Torino, che sono in grado di raggiungere gran parte del bacino di utenza potenzialmente interessato, di veicolare presso la cittadinanza le informazioni relative all'esistenza del servizio. Un polo per le circoncisioni rituali viene aperto nel 2017 all'ospedale Martini. L'anno seguente l'Asl Città di Torino attiva un ambulatorio multidisciplinare per la circoncisione rituale presso il Maria Vittoria. Se il costo del ticket è lo stesso nei due centri, diversa è l'età minima dei pazienti trattati: sei mesi per l'ambulatorio del Maria Vittoria contro gli otto anni al Martini.

L'età a cui viene praticata la circoncisione varia grandemente a seconda del paese, e, all'interno del paese, a seconda delle scelte familiari. In certi casi si arriva ai quindici anni. È però probabile che il numero molto basso di circoncisioni realizzate al Martini sia legato all'età relativamente alta richiesta perché il bambino sia operabile. L'ipotesi potrà essere verificata solo con il confronto dei dati dei due centri, che non è stato possibile reperire.

9.4. Esercitazioni

Il gruppo (venti o trenta persone) si divide in tre sottogruppi che discutono di come affrontare il problema posto da una donna che, in ospedale, è restia per ragioni religiose a

farsi visitare da un medico maschio. Se non esistono alternative, si possono offrire delle soluzioni? Avviene che simili richieste provengano anche da donne non musulmane? La questione è da affrontare in modo diverso se a sollevarla è il marito della donna? Al di là della gestione del singolo caso sul momento, ci sono soluzioni organizzative che possono rispondere a questo tipo di richiesta? L'accomodamento o il non accomodamento di questo tipo di richieste comportano effetti discriminatori? Quali?

Dopo una discussione di una ventina di minuti divisi nei tre sottogruppi, i risultati di ciascuno vengono riportati all'insieme dei partecipanti per un confronto generale.

9.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

D. Atighetchi, *Islam e bioetica*, Armando Editore, Roma, 2009 è il sicuro e accessibile riferimento per i temi più strettamente attinenti la bioetica.

L. Kotobi, A. Lkhadir, *Une ethnographie hospitalière autour de la pudeur et de la diversité culturelle. Rapport final de la Fondation de France à propos de la diversité culturelle dans le soin: la pudeur*, Chu Hôpitaux de Bordeaux et Fondation de France, marzo 2017, è un interessante studio antropologico sul pudore e la diversità culturale in ambito ospedaliero è l'opera di che si può leggere a [https://www.chu-bordeaux.fr/CHU-de-Bordeaux/Projets-et-strat%C3%A9gies/La-culture-au-CHU-de-Bordeaux/Projets-et-strat%C3%A9gies/Pudeur-et-diversit%C3%A9-culturelle-dans-les-soins/Partie-anthropologique-Rapport-final-PudeurDC.pdf](https://www.chu-bordeaux.fr/CHU-de-Bordeaux/Projets-et-strat%C3%A9gies/La-culture-au-CHU-de-Bordeaux/Projets-et-strat%C3%A9gies/La-culture-au-CHU-de-Bordeaux/Projets-et-strat%C3%A9gies/Pudeur-et-diversit%C3%A9-culturelle-dans-les-soins/Partie-anthropologique-Rapport-final-PudeurDC.pdf).

La citata *Dichiarazione congiunta delle religioni monoteiste abramitiche sulle problematiche del fine vita* può essere letta in http://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2019/Religioni_Cure%20Palliative_28%20ottobre/Testi%20Dichiarazione/PositionPaper_Italiano_OK.pdf.

10. Islam, corpo e diritto. Trattamenti di fertilità e nuove forme di filiazione

Federica Sona

10.1. Concetti chiave

Il termine fertilità indica la potenzialità di generare e di procreare di un organismo; per converso, l'infertilità identifica sia la difficoltà ad ottenere un concepimento, sia l'incapacità di portare avanti una gravidanza fino alla vitalità fetale. Il vocabolo sterilità identifica invece l'incapacità di ottenere il concepimento dopo almeno un anno di rapporti liberi nella coppia.

Gli aspiranti genitori possono rincorrere ad uno svariato spettro di trattamenti di fertilità. Quando si tratta di fecondazione artificiale e di riproduzione e/o procreazione medico-assistita, inclusi gli aspetti e le procedure ad esse correlati, gli acronimi Rma, Pma e Tra sono spesso utilizzati in modo interscambiabile come se si trattasse di sinonimi; tale uso non è tuttavia pienamente corretto.

Prestando attenzione puntuale al glossario pubblicato dall'International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology e dall'Organizzazione mondiale della sanità (Zegers-Hochschild *et al.* 2009, 1523; Zegers-Hochschild *et al.* 2009b, 2686), infatti, si desume quanto segue. In breve, l'acronimo Tra – in inglese Art – identifica le *tecniche di riproduzione assistita* e viene utilizzato in rela-

zione ai trattamenti di fertilità senza il contributo di una terza parte, ossia un donatore; trattasi quindi di trattamenti omologhi.

Le espressioni *procreazione medicalmente assistita* – Pma, in inglese Map – e *riproduzione medicalmente assistita* – Rma, in inglese Mar – vengono invece utilizzati in riferimento a trattamenti di fertilità omologhi ed eterologhi. In questo caso si tratta di procedure di fertilità che si avvalgono dell’apporto di soggetti terzi in termini di donatori di gameti femminili e/o maschili, di embrione/i, e/o del cosiddetto “utero in affitto” come, ad esempio, nel caso della gestazione per altri. I procedimenti possono quindi includere, tra gli altri, l’inseminazione omologa oppure eterologa, la fecondazione in vitro e il trasferimento embrionale, il trasferimento intratubarico dei gameti, degli zigoti, oppure degli embrioni, la crioconservazione dei gameti e degli embrioni, e la maternità surrogata. I trattamenti possono perciò comprendere tecniche di primo, di secondo oppure di terzo livello.

aA

Adottando la prospettiva della salute riproduttiva, le procedure di Rma, Pma e Tra permettono quindi di facilitare la procreazione di aspiranti genitori utilizzando metodiche di tipo farmacologico, chirurgico o altro. L’espressione fecondazione artificiale, oppure assistita, identifica invece il processo di unione dei gameti maschili e femminili in modo artificiale.

139

10.2. Inquadramento della questione

I trattamenti di fertilità rappresentano un osservatorio privilegiato sulla società contemporanea essendo indici del cambiamento sociale e, al contempo, strumenti di verifica dell’accomodamento offerto dal personale delle strutture sanitarie interessate a pazienti sempre più diversificati dal punto di vista religioso e culturale.

Tre fattori principali interagiscono nel delimitare i confini entro i quali gli aspiranti genitori possono esprimere le proprie scelte riproduttive. Innanzitutto, le tecniche riproduttive e procreative sono frutto di progressi delle bioscienze e dell’evoluzione nella sfera delle tecnologie biologiche e cliniche. L’ammissibilità e la fruibilità di detti procedimenti procreativi e riproduttivi, anche se

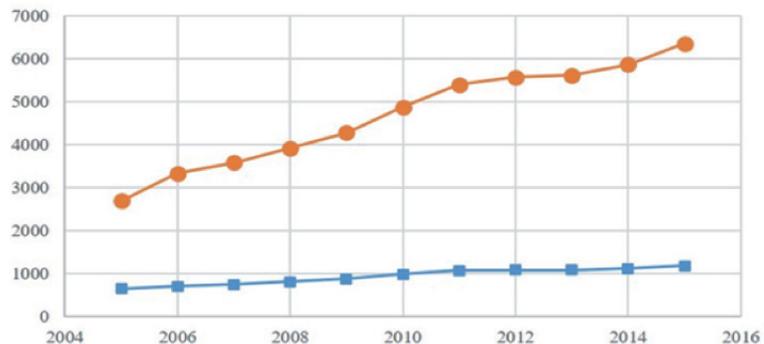
scientificamente possibili, sono di fatto significativamente influenzate da aspetti religiosi e sensibilità culturali. Per di più, i trattamenti di fertilità possono essere supportati oppure vietati non solo da autorità religiose ma anche da organismi statuali, i quali possono limitare la permissibilità di alcune procedure in un determinato territorio oppure circoscrivere la fruibilità di detti trattamenti ad alcuni aspiranti genitori.

Di conseguenza, a prescindere da quanto scientificamente possibile e da necessità cliniche/religiose/culturali degli aspiranti genitori, il personale medico sanitario potrà erogare trattamenti di fertilità in base a quanto territorialmente permesso dal sistema normativo in vigore in una determinata area geografica in un lasso temporale identificato. Lo spettro dei molteplici scenari possibili aumenta pertanto in modo esponenziale.

10.2.1. *Il contesto d'indagine*

L'Europa rappresenta il contesto ideale per questa tipologia d'indagine poiché ivi si trova il più grande mercato per le tecnologie di riproduzione e procreazione medico-assistita (Präg e Mills, 2017; European Society of Human Reproduction and Embriology, 2008). Tra gli stati europei, l'Italia delinea uno scenario piuttosto interessante poiché il ricorso ai servizi di procreazione e riproduzione medicalmente assistita sta aumentando in modo considerevole e persistente, come delucidato dal grafico in calce (Sona 2020).

Graf. 1. La crescita nell'utilizzo della Pma

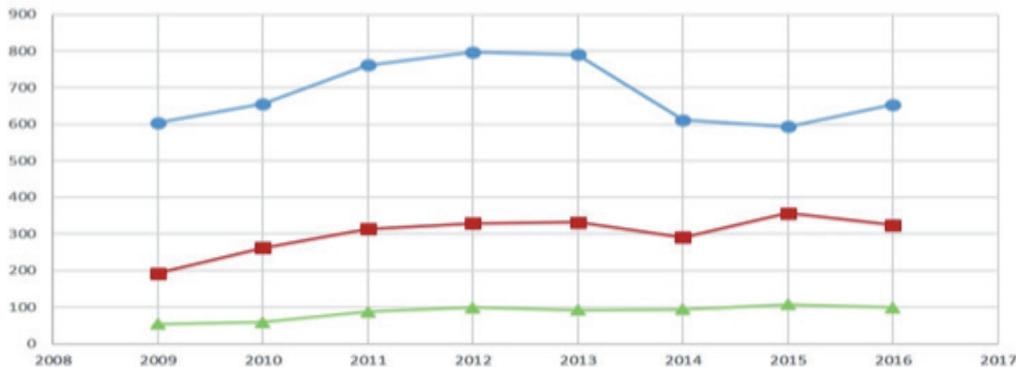


In arancione: i trattamenti su un milione di donne; in azzurro i trattamenti su un milione di abitanti.

Il bacino d'utenza dei trattamenti di fertilità erogati in Italia è inoltre soggetto ad un mutamento alquanto significativo. Come indicato dai dati statistici¹, il numero complessivo della popolazione italiana è in decrescita a causa di tre fattori principali: basso tasso di natalità, aumento della mortalità e maggiore tasso di emigrazione. Allo stesso tempo, la percentuale di immigrati (inclusi richiedenti asilo e rifugiati) stabiliti in Italia è in costante accrescimento. Di conseguenza, il profilo dei pazienti, inclusi i pazienti delle cliniche della fertilità, sta cambiando.

Nel caso in esame, presso le strutture sanitarie eroganti servizi di fertilità, i pazienti musulmani possono essere annoverati tra i gruppi minoritari più consistenti. A titolo illustrativo, il grafico riportato in calce evidenzia la proporzione di pazienti italiani, stranieri e musulmani come inseriti nella lista d'attesa di un centro di riproduzione medico-assistita in Torino (Sona 2020). È altresì da rilevare che l'apparente riduzione del numero complessivo di pazienti stranieri deve essere esaminata tenendo in considerazione i numerosi processi di naturalizzazione².

Graf. 2. Pazienti inseriti nella lista d'attesa



In azzurro: italiani; rosso: stranieri; verde: musulmani

10.2.2. *Il bacino d'utenza*

Il bacino d'utenza dei centri per la fertilità riflette i cambiamenti demografici e culturali attualmente in corso. Tra gli

1. Si veda il Registro Nazionale della Procreazione Medicalmente Assistita, 2016-2020.
2. Relativamente alla popolazione musulmana vedasi, ad esempio, Ciocca, 2019, 1-2.

aspiranti genitori che si rivolgono alle cliniche che offrono Pma, Rma e Tra, la componente di pazienti musulmani diviene sempre più consistente. Due ragioni principali sono alla radice di questo fenomeno; trattasi del dato numerico e dell'importanza della procreazione secondo il diritto islamico e le norme sciaraitiche.

Per quanto concerne il primo aspetto, è ormai risaputo che l'islam sia la seconda religione più diffusa in Europa dopo il cristianesimo. Previsioni indicano inoltre che, nei prossimi decenni, la popolazione musulmana globale continuerà a crescere a un ritmo più sostenuto rispetto a quello relativo alla popolazione non musulmana³. I principali fattori a cui si deve il costante aumento dei musulmani sono stati identificati nel tasso di fecondità maggiore, nella mortalità inferiore, nei consistenti processi di emigrazione e/o immigrazione, e nella struttura più giovane della popolazione.

In merito al secondo profilo sopra individuato, l'islam è chiaramente una religione natalista.

La *šarī'a*⁴ promuove la riproduzione umana e favorisce alti tassi di natalità tra i coniugi musulmani. Il Corano (V: 4 e XVI: 72) esorta i musulmani a generale prole e considera la procreazione un atto di culto e di preghiera. La gravidanza è infatti paragonabile alla pienezza di spirito raggiunta dai musulmani durante il pellegrinaggio alla città santa della Mecca oppure nel periodo di digiuno che ha luogo nel nono mese del calendario islamico detto *ramaḍān*⁵.

All'interno delle comunità musulmane, la genitorialità è considerata "culturalmente obbligatoria". La procreazione non è connessa unicamente alla crescita numerica della popolazione musulmana globale (*umma*), ma diviene rilevante anche per questioni di cura entro la rete familiare allargata. In ogni caso, è bene puntualizzare che, adottando la prospettiva religiosa, sia la fertilità sia la sterilità devono esse-

3. Si veda Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2011 e Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2015.

4. La parola araba *šarī'a* designa letteralmente «il (dritto) sentiero (che conduce a una fonte)» ed è ampiamente utilizzata per indicare la legge divina islamica. Si veda il Corano (V: 48; XLII: 13 e 42; XLV:18). Si vedano altresì Aluffi 2015, 741-754; Castro 1985, 9-10 e Zubaida 2003, 10-19.

5. Tra le pubblicazioni spesso disponibili nelle moschee italiane si veda, ad esempio, Ferrero 2017, 126.

re accolte con atteggiamento predeterministico dal fedele musulmano, essendo sempre segno della volontà divina (Sona 2020).

10.2.3. *Prospettive a confronto*

Alla luce di quanto sopraesposto, attenzione deve essere prestata a due realtà in dialogo quotidiano tra loro, ossia gli aspiranti genitori (stranieri) musulmani e l'organico medico-infermieristico delle cliniche della fertilità italiane.

I due paragrafi successivi (10.2.3.1 e 10.2.3.2) presentano gli ordini normativi rilevanti per ciascun gruppo summenzionato. La sezione successiva ed i relativi sottoparagrafi (3.1 e 3.2) presteranno attenzione a due progetti concretamente realizzati e, nel corso dell'analisi di queste 'buone pratiche' evidenzieranno eventuali criticità e visioni, potenzialmente oppure effettivamente, contrastanti.

10.2.3.1. *Il mondo musulmano e la procreazione ḥalāl*

Adottando un punto di vista teologico, i «processi di medicalizzazione» dell'infertilità oppure della sterilità non sono necessari; esistono, infatti, rimedi sciaraitici tradizionali all'assenza involontaria di prole.

In primo luogo, il fedele è chiamato sia agli atti di culto, sia all'accettazione della propria infertilità o sterilità. In secondo luogo, i genitori intenzionali musulmani possono ricorrere ad alcuni cambiamenti nelle famiglie nucleari, ossia al divorzio unilaterale (*ṭalāq*) da parte del marito della moglie (creduta) sterile e/o infertile, oppure alla poliginia⁶. Il Corano (IV, 3) permette infatti all'uomo musulmano di sposare contemporaneamente fino a quattro mogli. Secondo la prospettiva del diritto islamico, anche la custodia e l'affido intrafamiliari sono permessi; non è invece concesso ricorrere all'adozione (*tabannī*)⁷. La *kafāla*⁸ e i legami «di latte» possono invece essere enumerati

6. Il termine più comunemente utilizzato è «poligamia»; essa comprende due ipotesi: la «poliginia» e la «poliandria». La prima identifica un uomo coniugato contemporaneamente con più donne; la seconda si riferisce ad unioni matrimoniali plurime contemporanee di una donna con più uomini.

7. Si veda Corano (XXXIII: 4-5).

8. Il significato letterale del termine è «fideiussione» poiché esso consiste in un sistema di finanziamento messo in atto per prendersi cura degli orfani in modo conforme alle norme di diritto islamico.

tra i rimedi sciaraitici ai desideri procreativi degli aspiranti genitori musulmani⁹.

Per quanto concerne le tecniche procreative e riproduttive medico-assistite, il mondo musulmano ne ha gradualmente ammesso l'utilizzo¹⁰. Secondo il punto di vista delle fonti islamiche e musulmane, gli aspiranti genitori musulmani possono quindi ricorrere a formule procreative «moderne» purché siano conformi alla *šarī'a*. Questo implica che alcuni rimedi tradizionali all'assenza involontaria di prole siano combinati, talvolta in modo piuttosto creativo, con i trattamenti di fertilità in modo da dare origine a nuclei familiari *ḥalāl*¹¹.

Secondo alcune interpretazioni, la donatrice di ovociti potrà, ad esempio, divenire una seconda moglie dell'uomo in cerca di prole con la sua prima moglie; nel caso di gestazione per altri, la surrogante potrà essere considerata la «madre di latte» del nascituro. Alcune tecniche di procreazione assistita, quali il trasferimento intratubarico di gameti, potranno inoltre essere favorite per evitare rapporti intimi illeciti (*zinā*)¹².

I limiti di permissibilità del ricorso alle tecniche medicalmente assistite varia tuttavia tra sunnismo e sciismo¹³. In breve, secondo l'islam sunnita è ammesso il ricorso esclusivo alle tecniche di riproduzione assistita (ossia, Tra); mentre secondo l'islam sciita, oltre alle omologhe, anche alcune procedure di procreazione e riproduzione medicalmente assistite eterologhe (trattasi di Pma e di Rma) sono ammissibili¹³. In Italia, i musulmani sciiti sono prevalentemente cittadini albanesi, marocchini e iraniani; oggigiorno spesso

aA

9. Il diritto islamico riconosce piena validità a due legami parentali basati su fluidi corporei: trattasi del «sangue» e del «latte». Quest'ultimo identifica il legame, instaurantesi in virtù dell'allattamento da parte della stessa donna, tra la balia, i suoi figli e tutti i neonati che la donna ha allattato. Si veda *inter alia* Fortier 2001, 97-138; Parkes 2005, 307-329; Rosen 2013, 1-39.

10. Al-Bar e Chamsi-Pasha 2015, 173-174; Serour, Aboul-Ghar e Mansour 1991, 41-58; Serour, Aboul-Ghar e Mansour 1995, 559-565. Per ulteriori dettagli, vedasi bibliografia 10.5.

11. Questo termine arabo può essere tradotto con l'aggettivo «lecito» e nel diritto islamico identifica ciò che è legittimo. Il suo contrario è *ḥarām*, che significa «proibito».

12. Sunnismo e sciismo sono le due principali denominazioni musulmane e comprendono varie correnti, ramificazioni e scuole di pensiero giuridico. Per approfondimenti vedasi, ad esempio, Ventura 2007, 309-401; Schacht 1995, 27-79.

13. Vedasi *infra* bibliografia 10.5.

naturalizzati italiani¹⁴ e questo dato statistico trova riscontro nel materiale gentilmente condiviso dalle cliniche per lo studio riferito nel presente scritto.

10.2.3.2. *Il contesto legislativo e giurisprudenziale italiano*

La principale fonte legislativa in merito a procreazione e riproduzione medico-assistita è la legge 40/2004¹⁵. Il testo originario del dettato legislativo prevede diverse restrizioni e numerosi divieti concernenti i trattamenti di fertilità erogabili nel territorio italiano. Con il trascorre degli anni, alcuni limiti alle procedure di procreazione e riproduzione medicalmente assistite sono stati gradualmente erosi dagli interventi giurisprudenziali. La Corte costituzionale italiana, in particolare, ha dichiarato (parzialmente) incostituzionali alcune disposizioni in materia di procreazione medico-assistita¹⁶.

Un'analisi dettagliata dell'impianto normativo vigente in Italia trascende lo scopo dello scritto e può essere altrove individuata¹⁷; di seguito, sono quindi delineati i confini delle principali disposizioni utili ai fini delle proposte di esercitazione suggerite nel presente contributo. Innanzitutto, la normativa vigente considera gli adulti parte di una stabile coppia eterosessuale – coniugata o convivente – quali aspiranti genitori legalmente autorizzati a fare ricorso alle tecniche Rma, Pma oppure Tra. È inoltre previsto un limite di età, i pazienti devono infatti sottoporsi alle procedure durante la loro vita potenzialmente fertile. Quale ulteriore requisito, la sterilità oppure l'infertilità degli aspiranti genitori deve essere medicalmente certificata. Il nascituro è consi-

aA

145

14. Per ulteriori dettagli si veda Menonna 2016, 4. Su scala mondiale, le percentuali della popolazione musulmana sciita oscillano tra il 20% e il 10% e, tra questi, il 68%-80% vive in Iran, Pakistan, India e Iraq. Si vedano Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2012: 21 e Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life 2015, 232.

15. Legge 19 febbraio 2004, n° 40 'Norme in materia di procreazione medicalmente assistita', in «Gazzetta ufficiale», 45 S.G. del 24 febbraio 2004.

16. Vedasi la giurisprudenza di seguito dettagliata: Corte costituzionale n° 151, 1° aprile - 8 maggio 2009, in «Gazzetta ufficiale», 19 S.S. 13 maggio 2009; Corte costituzionale n° 162, 9 aprile - 10 giugno 2014, in «Gazzetta ufficiale», 26 S.S., 18 giugno 2014; Corte costituzionale n° 96, 14 maggio - 5 giugno 2015, in «Gazzetta ufficiale», 23 S.S., 10 giugno 2015; Corte costituzionale n° 229, 21 ottobre - 11 novembre 2015 in «Gazzetta ufficiale», 46 S.S., 18 novembre 2015.

17. Vedasi *infra* bibliografia 10.5.

derato figlio legittimo o figlio riconosciuto della coppia che abbia manifestato la propria volontà di intraprendere una procedura di riproduzione o procreazione medico-assistita.

Per quanto riguarda il personale medico sanitario e le cliniche della fertilità, la legge dettaglia le procedure ed i requisiti che le cliniche della fertilità, pubbliche e private, devono soddisfare al fine di essere riconosciute come centri autorizzati nel fornire tecniche di procreazione medicalmente assistita. L'uso di Rma/Pma è inoltre consentito solo a coppie infertili e/o sterili. I professionisti medico-sanitari, al fine di fornire legalmente i servizi di fertilità, devono conformarsi a due principi, trattasi del cosiddetto 'approccio graduale' e del consenso informato dei pazienti. Per di più, i medici sono legalmente tenuti ad informare la coppia che intende sottoporsi ai trattamenti di fertilità della possibilità di fare ricorso all'adozione oppure all'affido, quali metodi di genitorialità alternativi alla procreazione medico-assistita. La normativa vigente richiede altresì che i genitori intenzionali manifestino il proprio consenso informato congiuntamente, in forma scritta, davanti al direttore della clinica della fertilità e almeno sette giorni prima dell'inizio dei trattamenti. Il consenso potrà essere revocato da ciascuno degli aspiranti genitori fino alla fecondazione degli ovociti; una volta prodotti gli embrioni, questi dovranno essere impiantati.

aA

10.3. Buone pratiche

Mettendo a confronto le disposizioni islamiche con le leggi e la giurisprudenza italiane sopradescritte, si evince che il sistema giuridico italiano possa venire incontro sia a puntuali prescrizioni conformi al diritto islamico, sia ad alcune richieste di accomodamento religioso e/o culturale avanzate dai pazienti musulmani.

Nondimeno, si possono identificare questioni altamente controverse quando si confrontano questi due sistemi normativi in merito a tecniche di procreazione e riproduzione medico-assiste potenzialmente conformi alla *šarī'a*. Alcuni esempi di buone pratiche potranno chiarire queste dinamiche, altri aspetti saranno affrontati dal lettore nel corso delle esercitazioni proposte di seguito nel contributo.

Nei due paragrafi successivi verranno quindi descritte due "doppie buone pratiche", ossia strumenti posti in esse-

re alla ricerca di una soluzione efficace e confacente, nella concertazione tra soggetti che operano secondo due sistemi normativi contrapposti, ossia la *ṣarī'a* ed il diritto italiano.

10.3.1. *Primo esempio - Le relazioni medico-paziente*

Il primo esempio di buone pratiche concerne le relazioni dell'organico medico-infermieristico con i pazienti musulmani.

Secondo l'opinione di giuristi islamici, le donne musulmane devono preferibilmente rivolgersi a dottoresse, o infermiere, musulmane che abbiano ricevuto una formazione sciaraitica, a tutela della modestia femminile e nel rispetto delle regole di segregazione di genere. Accomodare queste necessità in cliniche italiane potrebbe essere particolarmente complesso.

In realtà, gli operatori medico sanitari intervistati nel corso di uno studio condotto presso le cliniche della fertilità torinesi (Sona 2020) descrivevano questa prescrizione conforme al diritto islamico come pressoché inesistente nel campo delle Tra/Pma. La necessità di personale medico sanitario con formazione sciaraitica non veniva, in effetti, mai palesata. La preferenza data dai pazienti musulmani ad un medico o infermiere donna (musulmano) veniva segnalata relativamente ad un numero esiguo di coppie definite come più «conservatrici» o, prevalentemente, da uomini musulmani di recente immigrazione sul territorio italiano.

La questione veniva peraltro raramente posta in termini di segregazione di genere e di modestia delle donne musulmane nelle cliniche della fertilità, non ultimo a ragione della maggioranza numerica del personale di sesso femminile operativo presso dette strutture. Di conseguenza, «il problema, di fatto, non si pone», come dichiarato da parte dall'organico sanitario, proprio in virtù delle caratteristiche di genere del personale medico e infermieristico presente in alcune strutture.

Nei centri della fertilità contattati, non si rendeva peraltro necessario elaborare e distribuire linee guida in merito alle relazioni medico-paziente in quanto una soluzione in linea con alcune specifiche esigenze religiose e/o culturali quali, ad esempio, la salvaguardia della modestia femminile oppure le regole di segregazione di genere, sembrava essere facilmente individuata e perseguita; in altre parole,

una “buona pratica” era già stata posta in essere. In effetti, nel quotidiano, qualora domandato dai pazienti, l'organico medico e infermieristico delle cliniche della fertilità cercava di accogliere e trovare compromessi ragionevoli alle richieste in tal senso eventualmente avanzate dai pazienti musulmani, favorendo quindi l'interazione tra personale medico infermieristico di sesso femminile con pazienti musulmane.

L'accomodamento poteva tuttavia non essere garantito in alcuni centri più piccoli, in alcune fasce orarie con personale ridotto, oppure in situazioni emergenziali. In questi casi, criticità venivano raramente sollevate dai pazienti musulmani osservanti anche più conservatori. La vita della donna (e del nascituro) deve infatti essere salvaguardata a scapito di regole di segregazione di genere; questo principio veniva ribadito dai responsabili dei centri di culto locali, quando interpellati in merito. Nel diritto islamico stesso veniva pertanto identificata una soluzione di compromesso, come proposta dalle figure religiose musulmane.

È quindi nella flessibilità, da parte delle strutture sanitarie, e nell'applicazione di principi di diritto islamico, da parte dei pazienti musulmani, che possono essere trovate soluzioni concordate e confacenti.

aA

Si evince pertanto che, nel caso in esame, la buona pratica coinvolge attivamente entrambi i soggetti. Da un lato, le strutture sanitarie cercano di mettere a disposizione dei pazienti musulmani, se non personale con una formazione sciaraitica, quanto meno medici ed infermieri di sesso femminile.

Dall'altro lato, i pazienti musulmani non avanzano richieste troppo stingenti, essendo consapevoli delle concrete disponibilità dell'organico medico infermieristico nelle strutture che offrono trattamenti di fertilità. Di conseguenza, è nella reciproca volontà di compromesso che talvolta possono essere identificate “doppie buone pratiche” già poste in essere dai soggetti interessati.

10.3.2. *Secondo esempio - Il sacro mese di digiuno islamico*

Il secondo esempio di buone pratiche è relativo a necessità specifiche, potenzialmente avanzate da parte dei pazienti musulmani, durante il mese islamico del sacro digiuno detto *ramadān*.

Secondo i dotti islamici, il digiuno rituale deve essere osservato dai genitori intenzionali musulmani, pertanto è necessario porre ogni trattamento sanitario non urgente, incluse le terapie di fertilità. Le osservazioni etnografiche condotte durante il mese di digiuno islamico e le interviste del personale sanitario rivelavano invece che i pazienti musulmani tendono a non sollevare tale questione. Per poter verificare se sia qui riscontrabile un mancato accomodamento oppure una buona pratica è quindi necessario porre attenzione ai due scenari principali, come emersi nel corso dello studio summenzionato.

Nel caso in cui gli aspiranti genitori musulmani non abbiano ancora iniziato i trattamenti di fertilità (ipotesi A), qualora venga loro fissato un appuntamento per l'inizio del percorso procreativo durante il *ramadān*, due sono le possibili situazioni di fatto verificatesi. La coppia può domandare la riprogrammazione dell'appuntamento clinico (ipotesi A1), oppure procedere con la terapia nonostante il digiuno (ipotesi A2).

Nella prima ipotesi sopradescritta (A1), qualora si tratti di un centro pubblico e/o finanziato dal servizio sanitario nazionale, facendo seguito al diniego della coppia a presentarsi nei giorni in cui il personale medico sanitario è disponibile, la coppia viene di norma inserita al fondo della lista d'attesa. In alcuni centri della fertilità pubblici, questo può comportare l'attesa di un periodo ulteriore che va da sei ai quindici mesi (Sona 2020).

In modo da ovviare a questo problema, il personale amministrativo e clinico di un centro della fertilità torinese si rendeva disponibile a considerare il diniego per motivi religiosi una valida giustificazione e quindi a rimandare l'appuntamento clinico alla fine del mese di digiuno. Questa buona pratica veniva quindi proposta e messa in atto dall'organico infermieristico ed amministrativo di una clinica della fertilità nel momento in cui veniva loro rivelata una possibile necessità religiosa dei pazienti musulmani, dagli stessi spesso taciuta. In alcuni casi, pertanto, il mancato accomodamento può dipendere da un bisogno non palesato; non appena questo venga manifestato, soluzioni di compromesso possono essere concertate.

Una seconda questione concerne gli aspiranti genitori musulmani che non abbiano ancora iniziato i trattamenti

di fertilità (ipotesi B). In questo caso, lo scenario frequentemente riportato dall'organico delle cliniche descrive trattamenti non interrotti e digiuno non comunicato al personale sanitario da parte del paziente; analogamente a quanto sopra descritto nell'ipotesi A2. Questo atteggiamento solleva non poche delicate criticità poiché il benessere dei pazienti, in particolar modo del feto e della gestante, possono essere compromessi dal digiuno.

In realtà, le figure religiose ed i giusperiti intervistati erano concordi nel riferire che il digiuno non è islamicamente prescritto nel momento in cui il musulmano si stia sottoponendo a trattamenti sanitari oppure si trovi in stato di gravidanza. In effetti, lo stesso diritto islamico individua e propone una soluzione di compromesso; analogamente a quanto emerso nel paragrafo precedente relativamente alla salvaguardia della salute della paziente a scapito delle regole di segregazione di genere.

Nel caso in esame, una “doppia buona pratica” veniva attuata in sinergia tra le cliniche della fertilità e i centri di culto locali. Da un lato, il personale delle cliniche della fertilità si impegnava a verifiche puntuali durante il *ramadān* in modo che la salute del feto e della gestante non venissero compromesse da pratiche di digiuno messe in atto dalla madre musulmana nel corso sia dei trattamenti procreativi medico-assistiti sia della gestazione.

Dall'altro lato, i centri di culto locali si rendevano disponibili ad organizzare eventi atti all'educazione dei fedeli musulmani. In particolare, si palesava la necessità di offrire autorevoli linee guida relativamente alla non necessità di digiuno da parte dei pazienti musulmani in situazioni specificatamente individuate come, ad esempio, lo stato di gravidanza. Soluzioni efficaci e confacenti venivano quindi concertate nell'attenzione e nella collaborazione sinergica delle parti.

10.4. Esercitazioni

Nel dialogo tra pazienti musulmani e cliniche della fertilità italiane, emergono alcuni aspetti teoricamente problematici nell'offrire Tra e Pma/Rma conformi alla *ṣarī'a* sfocianti in relazioni medico-paziente potenzialmente difficili e complesse.

Di seguito vengono riportati alcuni punti di vista delle figure religiose islamiche e del personale sanitario intervistati. L'esercitazione prevede che i partecipanti al corso vengano suddivisi in due gruppi corrispondenti al personale medico-sanitario (gruppo I) ed alle figure religiose islamiche (gruppo II).

All'interno di ogni gruppo, una o due persone sceglieranno uno dei cinque punti di vista sottoriportati e si faranno portavoce di tale posizione, analizzando i punti di forza e di debolezza di ogni affermazione, confrontandosi con gli altri membri del proprio gruppo.

In un secondo tempo, ciascuno dei cinque punti di vista verrà presentato ai componenti del gruppo opposto e – alla luce dei limiti dettagliati nei paragrafi precedenti – i due gruppi (I e II) concerteranno in modo collettivo possibili soluzioni *ad hoc* per ogni questione sollevata dai dieci/venti soggetti portavoce relativamente ai pazienti musulmani delle cliniche della fertilità.

Le soluzioni di compromesso individuate verranno poi presentate e discusse con il formatore in modo da identificare l'attuabilità e la perseguibilità delle stesse nel contesto di riferimento degli operatori partecipanti.

Adottando il punto di vista del personale medico-sanitario (gruppo I):

1. Le coppie con almeno un paziente musulmano presentano dinamiche di genere, di fatto o potenzialmente discriminatorie, e si percepiscono disequilibri di potere nella coppia.
2. Per offrire un trattamento sanitario si rende necessaria, talvolta indispensabile, la mediazione linguistica e/o culturale.
3. Date le difficoltà linguistiche dei pazienti, qualora il consenso informato del paziente straniero non sia validamente prestato, il trattamento non può essere erogato e, se già iniziato, deve essere interrotto a tutela della salute del paziente.
4. I pazienti musulmani spesso richiedono continuità assistenziale, ma ciò non può essere garantito nei centri pubblici.

5. (Alcuni) pazienti musulmani si affidano completamente al medico, adottando altresì un approccio fatalista e pre-determinista.

Adottando il punto di vista delle figure religiose islamiche (gruppo II):

1. I trattamenti di fertilità sono erogabili agli aspiranti genitori musulmani esclusivamente qualora (religiosamente e/o civilmente) coniugati.
2. In caso di pazienti musulmani sunniti, le cliniche possono erogare esclusivamente trattamenti omologhi (e non eterologhi), ossia solo Tra.
3. È necessario che le pazienti musulmane siano visitate da donne medico musulmane le quali abbiano ricevuto una formazione sciaraitica oppure che conoscano i principi di diritto islamico.
4. È necessaria la presenza di un *imām* presso la struttura sanitaria.
5. Alcune procedure mediche correlate alle tecniche di riproduzione e procreazione medico-assistita – ossia, digiuno islamico (*ramadān*), diagnosi pre-impianto ed eugenetica, diagnosi prenatale e aborti indotti, conservazione di gameti ed embrioni – devono essere trattate dal personale sanitario in modo conforme ai principi sciaraitici nel caso di pazienti musulmani.

Si segnala che, nel corso dell'esercitazione, potranno palesarsi dinamiche piuttosto complesse. Ad esempio, la soluzione concertata tra il personale medico-sanitario (gruppo I) e le figure religiose islamiche (gruppo II) potrebbe essere quella di mettere a disposizione dei pazienti non italiani della documentazione in lingue straniere, inclusa la lingua araba – come di fatto avviene in alcune cliniche ospedaliere pubbliche e private, italiane e straniere.

A primo avviso, questa soluzione potrebbe essere accolta come una “buona pratica” di per sé; tuttavia le potenziali ricadute di tale scelta dovranno essere prese in considerazione durante l'esercitazione. Secondo quanto emerso nel corso di un'indagine etnografica condotta presso cliniche della fertilità torinesi (Sona 2020) infatti, molti pazienti che beneficiano dei trattamenti di fertilità sono analfabeti (quantomeno non sono in grado di leggere e scrivere in

arabo classico) e quindi spesso sottoscrivono moduli di consenso informato che sollevano serie criticità da un punto di vista giuridico. Talune criticità sono tali da portare parte dell'organico medico a voler negare l'erogazione del trattamento sanitario, analogamente al caso in cui il/la paziente non comprenda la lingua italiana e, conseguentemente, la terapia prescritta. In secondo luogo, dati empirici mettono in luce che i mediatori culturali potrebbero, di fatto, essere coinvolti con minor frequenza nel caso in cui l'organico delle cliniche possa consegnare ai pazienti della documentazione in lingua straniera. Per di più, l'effettiva (an)alfabetizzazione delle pazienti musulmane di origine straniera svela dinamiche familiari di genere e relazioni di potere interessanti che vanno oltre gli stereotipi spesso associati ai migranti musulmani.

Gli aspetti potenzialmente correlati e le possibili conseguenze dovranno quindi essere sollevati e concertati dal gruppo nel corso della discussione collettiva a conclusione dell'esercitazione al fine di individuare efficaci e confacenti soluzioni di compromesso.

aA

153

10.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

10.5.1. La fecondazione e la procreazione medico-assistita in Italia

Per un'introduzione, si vedano *inter alia*:

- M. Dossetti, M. Lupo, M. Moretti (a cura di), *Cinque anni di applicazione della legge sulla procreazione assistita: problemi e responsabilità*, Milano, Giuffrè, 2009.
- C. Faralli, *Problemi emergenti in Italia in tema di procreazione medicalmente assistita*, «Revista de Bioética y Derecho», 42, January-April, pp. 127-141, 2018.
- L. Lombardi, S. De Zordo (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita e le sue sfide. Generi, tecnologie e disuguaglianze*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- S. Panizza, P. Passaglia, A. Pertici (a cura di), *Le garanzie giurisdizionali: il ruolo delle giurisprudenze nell'evoluzione degli ordinamenti*, Torino, Giappichelli, 2010.
- G. Ricci, N. Cannovo, A. Sirignano, *Medically Assisted Procreation, a Discussion Still Open in Italy*, in «Medicine and Law», 34, pp. 487-496, 2015.

- P. Stanzione, G. Sciancalepore (a cura di), *Procreazione assistita. Commento alla legge 19 febbraio 2004, n° 40*, Milano, Giuffrè, 2004.
- C. Tripodina, *Il «diritto» a procreare artificialmente in Italia: una storia emblematica, tra legislatore, giudici e corti*, in «Rivista di BioDiritto», 2, pp. 67-87, 2014.
- V. Zagrebelsky, *La irragionevolezza della legge italiana sulla procreazione assistita nel giudizio della Corte europea dei diritti umani*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 3, 2012.

10.5.2. Il diritto islamico e musulmano

Per un'introduzione, si vedano *inter alia*:

- R. Aluffi, *Šari'a*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Treccani, VIII, pp. 741-754, 2015.
- F. Castro, *Diritto musulmano e dei paesi musulmani*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Treccani, IV, pp. 1-18, 1985.
- A. Cilardo, 'Diritto di famiglia islamico'. In *Due sistemi a confronto. La famiglia nell'Islam e nel diritto canonico*, a cura di A. Meninillo e F. Cilardo, pp. 3ss. Milano: CEDAM, 2009.
- W.B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, CPU, 2009.
- R. Peters, P. Bearman (a cura di), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Oxon, Ashgate, Routledge, 2016.
- G.M. Piccinelli, (a cura di) *Il modello islamico*. Torino: Giappichelli, 2007.
- D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*. Vols. I-II. Roma: ARE, 1926.
- J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*. Torino: EFGA, 1995.

10.5.3. La bioetica islamica

Per un'introduzione, si vedano *inter alia*:

- M.A Al-Bar, H. Chamsi-Pasha *Contemporary Bioethics Islamic Perspective*, Dordrecht, Springer, 2015.
- D. Atighetchi, *Islam e bioetica*, Roma, Armando, 2009.
- M. Clarke, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, NY, Oxford, Berghahn, 2009.
- M. Ghaly, *Islamic Perspectives on the Principles of Biomedical Ethics*, London, World Scientific Publishing, 2016.
- K. Hampshire, B. Simpson (a cura di), *Assisted Reproductive Technologies in the Third Phase. Global Encounters and Emerging Moral Worlds*, New York, Oxford, Berghahn, 2015.
- M. C. Inhorn, *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and in-Vitro Fertilization in Egypt*, London, Routledge, 2003.

- M. C. Inhorn, *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- M. C. Inhorn, S. Tremayne (a cura di), *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, New York, Oxford, Berghahn, 2012.
- S. Islam, *Ethics of Assisted Reproductive Medicine. A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics*, London, International Institute of Islamic Thought, 2013.
- A. Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford, OUP, 2009.
- Serour, G.I. et al. (a cura di), *International Conference on «Bioethics in Human Reproduction Research in the Muslim World» (1st 1991 Cairo Egypt)*, Markaz al-Dawli al-Islami lil-Dirasat waal-Buhuth al-Sukkaniyah. *Ethical Guidelines for Human Reproduction Research in the Muslim World, Cairo 10-13th December 1991*, Cairo, Al-Azhar University, International Islamic Center for Population Studies and Research, 1992.

10.5.4. Ulteriori approfondimenti

La presente sezione riporta i riferimenti agli scritti citati nel testo con riferimento specifico ad alcuni argomenti trattati – e.g. terminologia, dati statistici, parentela di latte, ecc.

- F. Ciocca, *Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana*, in «Lenius», 2019, 14 maggio, pp. 1-12.
- European Society of Human Reproduction and Embryology, *Comparative Analysis of Medically Assisted Reproduction in the EU: Regulation and Technologies (SANCO/2008/C6/051). Final report*. ESHRE, Grimbergen, 2008.
- C.I.A. Ferrero, *Concepimento e gestazione: Islam*, in Aa. Vv., *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza alla persona*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, CoReIs, e Collegio IPASVI, 2017, p. 126.
- C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos. Et le sang? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure*, in «Cahiers d'Études Africaines», 41, 161, 2001, pp. 97-138;
- F. Menonna, *La presenza musulmana in Italia*, in «Fact sheet ISMU», 1-5 giugno 2016.
- P. Parkes, *Milk kinship in Islam. Substance, structure, history*, in «Social Anthropology», 13, 3, 2005, pp. 307-329;
- Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking*

- as a Share of the World's Population*, Washington, Pew Research Center, 2015.
- Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Global Religious Landscape*, Roma, Pew Research Center, 2012.
- Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*, Washington, Pew Research Center, 2011.
- P. Präg, M.C. Mills, «Assisted Reproductive Technology in Europe: Usage and Regulation in the Context of Cross-Border Reproductive Care», in *Childlessness in Europe: Contexts, Causes, and Consequences. Demographic Research Monographs*, (ed. M. Kreyenfeld e D. Konietzka) Springer, Dordrecht, 2017, pp. 289-309.
- Registro Nazionale della Procreazione Medicalmente Assistita, *Attività del Registro Nazionale della Procreazione Medicalmente Assistita. Dati 2013-2019*, Roma, Istituto Superiore di Sanità, Centro Nazionale di Epidemiologia, Sorveglianza e Promozione della Salute, 2016-2020.
- N. Rosen, *The Milk Relationship: The Evolution and Significance of Wet-nurses*, in «Anthropology Senior Theses», Paper 138, 2013, pp. 1-39.
- G.I. Serour, M. Aboul-Ghar, R.T. Mansour, *Bioethics in medically assisted conception in The Muslim World*, in «Journal of Assisted Reproduction and Genetics», 12, 9, 1995, pp. 559-565.
- G.I. Serour, M. Aboul-Ghar, R.T. Mansour, *Infertility: A health problem in the Muslim world*, in «Population Sciences», 10, 1991, pp. 41-58.
- F. Sona, *Nuove forme di filiazione e genitorialità. Principi e prassi nelle realtà musulmane*. Torino: Fondazione Collegio Carlo Alberto, 2020.
- A. Ventura, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islam*, in Filoramo, G. (a cura di), *Islam*, Roma- Bari, Laterza, 2007, pp. 309-401.
- F. Zegers-Hochschild *et al.*, *International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) and the World Health Organization (WHO) revised glossary of ART terminology*, in «Fertility and Sterility», 92, 5, Nov. 2009, pp. 1520-1524.
- F. Zegers-Hochschild *et al.*, *International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) and the World Health Organization (WHO) revised glossary of ART terminology*, in «Human Reproduction», 24, 11, 2009, pp. 2683-2687.
- S. Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, London, I.B. Tauris, 2003.

11. Quali strumenti per distinguere tra esercizio legittimo della libertà religiosa in carcere e indicatori del processo di radicalizzazione?

Silvia Mondino

aA

11.1. Concetti chiave

La prevenzione della radicalizzazione in carcere, intesa come il fenomeno per cui un detenuto abbraccia un'ideologia o un credo radicale che non esclude atti terroristici, ha portato in Italia, ma anche all'estero, a muoversi su due binari differenti, ma complementari: la definizione di elementi che identifichino il detenuto come "radicalizzato" e la formazione del personale.

A livello europeo, il consiglio d'Europa, nell'*Handbook for prison and probation services regarding radicalisation and violent extremism* (2017) ha ritenuto che vi sia in atto un processo di radicalizzazione se:

«a. la motivazione per l'azione violenta da parte dell'individuo ha una componente ideologica politica, religiosa, sociale o di altro tipo; b. l'individuo ha accettato un'ideologia che supporta l'uso della violenza per ottenere gli obiettivi desiderati ed è impegnato in un processo a sostegno della propria convinzione che sia necessario usare la violenza per raggiungere gli obiettivi ideologici desiderati; c. l'individuo ha l'intenzione di agire, ha agito o prevede di agire in modo illegale e violento per promuovere l'ideologia e i suoi obiettivi».

Tra gli indicatori identificabili vi sono «i cambiamenti negli atteggiamenti e nei valori che riflettono l'aumento dell'intolleranza e della mancanza di flessibilità; obiettivi ideologici, aumento dell'impegno con reti fisiche o virtuali (*cyber*) a sostegno dell'uso della violenza a supporto della narrativa adottata; lo sviluppo di amicizie, connessioni con familiari e/o associazioni con altri che sostengono l'ideologia; cambiamenti nei comportamenti personali, interessi o sviluppo di nuove abilità e capacità che consentano l'uso di azioni violente».

Ad occuparsi in specifico della prevenzione della radicalizzazione in carcere in Italia è il Nucleo investigativo centrale della polizia penitenziaria (N.I.C.), in accordo con il Comitato di analisi strategica antiterrorismo (C.A.S.A.).

Secondo quanto riportato nella relazione del Ministro sull'amministrazione della giustizia per l'anno 2019¹, il controllo operato si articola su tre livelli:

- Il primo livello – classificato ALTO – che raggruppa i soggetti per reati connessi al terrorismo internazionale e quelli di particolare interesse per atteggiamenti che rilevano forme di proselitismo, radicalizzazione e/o di reclutamento;
- il secondo livello – classificato MEDIO – raggruppa i detenuti che all'interno del penitenziario hanno posto in essere più atteggiamenti che fanno presupporre la loro vicinanza alle ideologie jihadista e quindi, ad attività di proselitismo e reclutamento;
- il terzo livello – classificato BASSO – raggruppa quei detenuti che, per la genericità delle notizie fornite dall'Istituto, meritano approfondimento per la valutazione successiva di inserimento nel primo o secondo livello ovvero il mantenimento o l'estromissione dal terzo livello.

aA

Il Nucleo investigativo centrale provvede ad analizzare i dati inerenti alla vita intramuraria e i contatti con l'esterno di ogni detenuto sottoposto a monitoraggio.

I dati sono condivisi con i vertici dell'Amministrazione penitenziaria, con la Direzione nazionale antimafia e anti-terrorismo e, qualora ci siano fatti di interesse investigativo e/o giudiziario, anche con l'autorità giudiziaria, nonché con il Comitato di analisi strategica antiterrorismo (C.A.S.A.).

1. https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/anno_giudiziario_2020_relazione.pdf

Il Nucleo investigativo utilizza nella sua attività di prevenzione un manuale denominato *Violent Radicalization – Recognition of and Responses to the Phenomenon by Professional Groups Concerned* (in cui gli indicatori di rischio sono elaborati sulla falsariga del modello sviluppato dal New York City Department)². Ivi viene evidenziato come oggetto di controllo debbano essere oltre agli «interessi/media consultati», ai «commenti sugli avvenimenti politici», al «comportamento verso le autorità», ed alle «altre forme sospette di comportamento», anche «la pratica della religione», «la routine quotidiana», «l'organizzazione della cella, vita privata», «l'aspetto esteriore». Si tratta, tuttavia, di aspetti e comportamenti che potrebbero rappresentare forme esteriori di esercizio della libertà di religione, tutelate spesso da più norme dell'ordinamento penitenziario.

11.2. Inquadramento della questione

11.2.1. *Quanti sono e chi sono i detenuti musulmani in carcere*

Affrontare il tema dell'islam in carcere implica in primis operare un distinguo tra detenuti musulmani presenti negli istituti e detenuti a rischio di radicalizzazione violenta di natura confessionale giacché l'identificazione dei due concetti, come riconosce lo stesso Ministero della giustizia, «si basa, in particolare, su una errata rappresentazione della tradizione culturale e religiosa». In assenza di dati recenti ufficiali relativi alla confessione religiosa – talora richiesta al momento dell'ingresso, talora desunta dalle richieste alimentari – il punto di partenza è il paese di provenienza.

In base ai dati offerti dal ministero della Giustizia il numero totale di detenuti al 31 maggio 2020 era di 53.387 persone, di cui 17.572 straniere³. Ciò significa che il 32,9% dell'intera popolazione detenuta è composta da stranieri. Tale dato deve tuttavia essere letto con grande attenzione: non si deve pensare che la ragione di una percentuale così alta sia correlata al fatto che gli stranieri delinquono “molto” o dal fatto che si trovino in carcere perché autori di reati particolarmente efferati o perché “terroristi”.

2. Disponibile a questo indirizzo https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/alle-gato_radicalizzazione2009.pdf

3. https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_14_1.pagecontentId=SST276680&previsiousPage=mg_1_14

La tipologia di reato commesso è, in base ai dati disponibili al 31.12.2019, prevalentemente quella di reati contro il patrimonio (9.201), seguita dai reati contro la persona (7.769) e dai reati legati alla violazione della legge sulla droga (7.608)⁴. L'assenza di legami sul territorio rende difficile per gli stranieri l'ottenimento delle misure alternative e conseguentemente l'uscita anticipata dal carcere. Basti pensare che in carico agli Uffici di esecuzione penale esterna (Uepe) al 15 maggio erano 18.131 stranieri a fronte di 84.804 italiani⁵.

Per quanto riguarda la provenienza, si segnala che la nazionalità più rappresentata è quella marocchina (18,8% degli stranieri totali), seguita da quella albanese⁶ (11,8%) e da quella rumena (11,8%), seguita da quella tunisina (10%) e da quella nigeriana (8,5%)⁷.

Il paese di origine di dati soggetti sembra suggerire che la maggioranza di loro professi la religione islamica.

11.2.2. *Strumenti organizzativi possibili*

I tre livelli di controllo operato dal Nucleo investigativo centrale della polizia penitenziaria corrispondono a tre tipologie di detenuti ben distinti secondo il ministero della Giustizia⁸: i “terroristi”, imputati o condannati per reati di terrorismo o estremismo di natura politica-religiosa, il cui numero è esiguo (in Italia a novembre 2019 erano 52 ascritti al circuito di alta sicurezza - AS2); i “leaders”, detenuti per altri reati (violazione legge stupefacenti, furti, ecc.), ma che condividono un'ideologia estremista e risultano carismatici nei confronti della popolazione detenuta (leaders) e i “followers”, detenuti anch'essi per altri reati (violazione legge stupefacenti, furti, ecc.), ma facilmente influenzabili – se-

aA

4. https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_14_1.page?facetNode_1=0_2&facetNode_2=0_2_10&facetNode_3=0_2_10_3&contentId=SST242975&previousPage=mg_1_14

5. https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/Adulti_in_area_penale_esterna15.05.20.pdf

6. In base ad una ricerca effettuata nel 2011, circa il 60% degli Albanesi si dichiarava musulmano. Dato rinvenibile in https://www.hf.uio.no/ilos/forskning/prosjekter/nation-w-balkan/dokumenter/nb_albania-wine-summer.pdf

7. https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_14_1.page?contentId=SST276683&previousPage=mg_1_14

8. https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/anno_giudiziario_2020_relazione.pdf

condo il Nucleo investigativo centrale della polizia penitenziaria – all’ideologia estremista. L’attività di prevenzione, a parere di chi scrive, deve necessariamente concentrarsi su questi ultimi soggetti verosimilmente più fragili. Per questo la presenza di ministri di culto e di mediatori culturali capaci di veicolare correttamente il messaggio islamico sia ai detenuti sia al personale potrebbe essere di aiuto nella lotta alla radicalizzazione in carcere⁹, creando un dialogo tra l’“interno” e “l’esterno” ed un legame tra le comunità islamiche presenti sul territorio con i detenuti all’interno. Anche l’ingresso all’interno degli istituti di volontari afferenti ad associazioni musulmane potrebbe limitare la sensazione di solitudine e di abbandono che contraddistingue queste persone, e che le rende più facilmente influenzabili da soggetti interni che fanno attività di proselitismo.

La richiesta di assistenza religiosa islamica è d’altra parte cresciuta molto negli ultimi anni, come ha avuto modo di affermare lo stesso Dipartimento dell’Amministrazione penitenziaria¹⁰.

A fronte di tale richiesta, è interessante capire quanti siano stati i ministri di culto¹¹ autorizzati a entrare a fronte di una richiesta di detenuti di religione islamica.

Il numero è di 43 ministri per 189 istituti. Il dato è decisamente esiguo se rapportato ai ministri di culto di altre regioni. Al 15 gennaio 2020, in base ai dati della *Direzione generale detenuti e trattamento*, i ministri di culto autorizzati ad accedere agli istituti penitenziari erano in totale 1.505. Di questi 196 afferiscono alle assemblee di Dio in Italia, 137 alla chiesa apostolica, 78 alla chiesa cristiana avventista del settimo giorno, 112 alla chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni, 20 alla chiesa evangelica luterana in Italia, 32 sacra arcidiocesi ortodossa d’Italia, 24 alle altre chiese ortodosse, 73 all’ Istituto buddista italiano “Soka Gakkai”, 17 all’unione buddhista italiana, 11 all’unione comunità ebraiche italiane, 79 all’unione cristiana evangelica battista

9. Protocollo d’Intesa tra il Dap e l’Ucoii (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) e concluso il 5 novembre 2015. Seppur ufficialmente finalizzato a ridurre l’autolesionismo in carcere dei detenuti musulmani, persegue l’obiettivo di aumentare il numero di ministri di culto autorizzati e di mediatori culturali autorizzati.

10. https://giustizia.it/giustizia/it/mg_2_3_0_5.page

11. Il termine, in realtà, è improprio nel caso dell’islam.

d'Italia, 77 alla tavola valdese, 82 alle varie chiese evangeliche, 504 ai Testimoni di Geova.¹²

A questi si aggiungono i cappellani di culto cattolico, presenti in ciascun istituto (perciò almeno 189).

Tali dati devono essere letti con una precisazione rilevante: l'autorizzazione all'ingresso dei vari ministri di culto varia in relazione al fatto che si tratti di un culto che ha stipulato o meno un'intesa con lo stato italiano. Occorre però precisare che non tutti i culti – e tra questi quello islamico – hanno un'organizzazione piramidale al cui vertice possa essere individuato un soggetto in posizione apicale a cui sia riconosciuto universalmente il ruolo di “legale rappresentante” e ciò implica l'impossibilità di stipulare un'intesa.

In primis, occorre specificare che i ministri di culto cattolici sono figure previste dallo stesso regolamento dell'ordinamento penitenziario e perciò previste *ex ante*, prima di ogni richiesta da parte dei detenuti.

I ministri di culto di altre confessioni religiose i cui rapporti con lo stato italiano sono regolati dalla legge (art.58 r.e.) sono autorizzati dal direttore all'ingresso a fronte di una richiesta dei detenuti.

I ministri di culto appartenenti a confessioni che non abbiano un'intesa, invece, devono essere nominativamente autorizzati dal ministero dell'Interno tramite una procedura che prevede in primis l'individuazione da parte della direzione dell'istituto del ministro di culto, la successiva comunicazione delle sue generalità all'Ufficio centrale detenuti e trattamento e infine l'acquisizione dal ministero dell'Interno del parere di rito per rilasciare l'autorizzazione all'accesso (circolare n. 535554 del 6 maggio 1997) .

Nel caso della religione islamica è richiesto di «specificare anche la moschea o la comunità di appartenenza dell'imam e di comunicare alla Direzione generale i nominativi di tutti i rappresentanti di fede islamica autorizzati all'ingresso nelle carceri, anche ai sensi dell'art. 17 o.p.» (circolare n. 508110 del 2 gennaio 2002).

Per quanto riguarda, poi, il tempo che ciascun detenuto musulmano può trascorrere con il proprio ministro di culto occorre precisare quanto segue. Mentre il cappellano

12. https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_2_3_0_5.page

cattolico ha accesso liberamente alla struttura ed ai padiglioni, gli imam, autorizzati all'ingresso, possono incontrare i fedeli solo a seguito di un'istanza fatta al direttore (in gergo "domandina") dal detenuto stesso oppure nei momenti collettivi di preghiera che, per evitare assembramenti, presuppongono *ex ante* una calendarizzazione precisa delle discese dei detenuti dai padiglioni.

Un ruolo importante, seppur non coincidente, in relazione all'esigua presenza di ministri di culto, avrebbe potuto essere svolto dai mediatori culturali. Nonostante non siano propriamente chiamati a interpretare i bisogni spirituali dei detenuti musulmani, potrebbero aiutare, da un lato, i ristretti stessi a comprendere e ad accettare alcune norme previste dall'ordinamento italiano e, dall'altro, supportare il personale di polizia penitenziaria e i funzionari giuridico-pedagogici nella piena comprensione di una realtà (anche) religiosa.

Tuttavia, in base ai dati riportati da Antigone il numero dei mediatori culturali è estremamente ridotto. Si legge, infatti nel rapporto: «Nel corso del 2018 nelle carceri italiane hanno operato 165 mediatori culturali vale a dire 1 mediatore ogni 122 detenuti di origine straniera. Si tratta di un dato che segna una notevole diminuzione della loro presenza dal 2017 dove si attestavano ad un totale di 223 (-26%).»¹³ L'assenza di tali figure, continua il rapporto, «finisce spesso per essere trascurato e affrontato con delle soluzioni "tampone" basate sull'intervento di volontari o di altri detenuti (si pensi che il 58,8% degli istituti visitati dagli osservatori e osservatrici di Antigone nel 2018 era privo di mediatori culturali)».

11.2.3. *Strumenti formativi auspicabili*

L'assenza di figure di riferimento con cui anche il personale della polizia penitenziaria e il personale civile possa confrontarsi per comprendere se una richiesta apparentemente legata ad esigenze religiose sia legittima, per esempio, impone al personale stesso di formarsi. Ciò è tanto più vero se si considera che, come accennato sopra, sono oggetto di controllo per valutare i rischi di proselitismo anche «la pratica

aA

163

13. <http://www.antigone.it/quindicesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/il-personale-penitenziario/>

della religione», «la routine quotidiana», «l'organizzazione della cella, vita privata» e «l'aspetto esteriore». Per ovviare a tale circostanza è interessante osservare come si è mosso il ministero della Giustizia inglese. Più precisamente sono state redatte delle linee guida in cui sono indicate per ciascun gruppo religioso le festività, gli abiti, l'alimentazione e gli aspetti più salienti di quel dato credo (dopo il Pso 4550 *Religion Manual* del 2000, oggi è in vigore il Psi 51/2011 *Faith and Pastoral Care for Prisoners*¹⁴ del 2011). Al suo interno, si precisa come il personale debba muoversi per garantire l'esercizio della libertà religiosa in carcere. Ciò dipende dal fatto, non solo che ai detenuti nelle carceri inglesi venga richiesto di dichiarare la propria appartenenza religiosa, ma anche che in base all'art. 13 delle «the Prison rules»¹⁵ tale dato sia tenuto in considerazione nel trattamento del detenuto:

a prisoner shall be treated as being of the religious denomination stated in the record made in pursuance of section 10(5) of the Prison Act 1952(6) but the governor may, in a proper case and after due enquiry, direct that record to be amended».

aA

11.3. Buone pratiche

A raggiungere un obiettivo simile alle linee guida inglesi è stato *Syllabus*¹⁶ elaborato dall'università Napoli l'Orientale nell'ambito del progetto europeo TRAIIn Training (Transfer Radicalisation Approaches in Training), presentato dal ministero della Giustizia e selezionato dalla Commissione europea. Tale progetto elaborato dal dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria e dal dipartimento per la Giustizia minorile e di comunità, con il coordinamento del gabinetto, e avente come partners l'Università Napoli l'Orientale, il Centro di ricerca universitario sulla criminalità transnazionale (Transcrime), l'Università di Padova, l'Isisc (Istituto superiore internazionale di scienze criminali), la Scuola superiore della magistratura, il ministero dell'Interno e, a livello internazionale, l'Autorità bulga-

14. In https://www.google.it/?gws_rd=ssl#q=HM+Prison+service+order+on+religion%2C+PSO+4550 (ultimo accesso 09 luglio 2015).

15. Disponibile all'indirizzo <http://www.legislation.gov.uk/uksi/1999/728/made> (ultimo accesso 09 luglio 2015).

16. <http://www.rassegnapenitenziaria.it/cop/156.pdf>

ra competente per l'amministrazione penitenziaria e la Scuola superiore della magistratura belga, è stato selezionato nel 2017. Come si legge dal sito del ministero della Giustizia: «Fra le finalità del progetto, che ha una durata di 24 mesi e coinvolgerà circa 2.800 operatori, il miglioramento della conoscenza della radicalizzazione violenta, dei segnali e dei mezzi di prevenzione e contrasto, sia in Italia che nei paesi partner; l'uso "a regime" di un nuovo protocollo di valutazione del rischio volto alla creazione di un metodo di lavoro comune a tutti i soggetti che, a diversi livelli, intervengono nell'intercettazione, presa in carico e gestione dei soggetti a rischio di radicalizzazione violenta o già radicalizzati, anche attraverso la costruzione di un sistema di scambio delle informazioni utili alla prevenzione e al contrasto del terrorismo e la ricognizione di metodi di lavoro già eventualmente avviati dai paesi partner di progetto; la formazione del personale front-line incentrata sull'apprendimento e l'uso di metodi di counselling e di contronarrativa».

aA

Il *Syllabus*, il cui sottotitolo è "Conoscere l'islam per contrastare il radicalismo", pubblicato nel 2019, non fornisce linee guida propriamente dette, come il Psi 51/2011 *Faith and Pastoral Care for Prisoners*, tuttavia ha diversi pregi. Esso delinea con chiarezza i principali elementi indispensabili da conoscere per comprendere l'islam (anche, ma non solo) in carcere, offrendo immagini chiare e al termine di ogni argomento un box che spiega in modo puntuale le criticità della questione nel contesto detentivo.

165

Tale documento, qualora fosse diffuso in modo sistematico tra gli operatori potrebbe, ad avviso di chi scrive, fornire alcuni degli strumenti necessari per leggere in maniera corretta alcuni elementi che potrebbero essere o meno indici di radicalizzazione.

11.4. Esercitazioni

Numero di partecipanti: dai 3 ai 21. È necessario dividere i partecipanti in 3 gruppi. Un gruppo dovrà sostenere che dagli elementi forniti si tratta di radicalizzazione, l'altro che non lo è. Un terzo gruppo, invece, dovrà valutare quali degli argomenti proposti siano più convincenti.

È necessario prevedere 3 moderatori.

Uno dei tre moderatori leggerà la traccia e risponderà ad eventuali dubbi dei partecipanti. Poi i gruppi si disporranno in tre parti opposte della stanza o, se possibile, in tre aule diverse. Ogni gruppo dovrà sviluppare la propria strategia difensiva e sarà seguito da un moderatore che aiuterà la discussione in gruppo.

Al termine del momento in singoli gruppi, si tornerà in plenaria e le parti, eleggendo un rappresentante per gruppo, esporranno ciò che hanno evidenziato (potranno anche portare all'attenzione l'assenza di informazione su alcuni punti).

I mediatori riporteranno su un cartellone quanto emerso. Al termine dell'esposizione su un ulteriore cartellone i moderatori chiederanno a tutti i gruppi cosa in realtà pensano e come si sarebbero comportati se fossero stati degli agenti di polizia penitenziaria.

Tempo assegnato: 10 minuti per la comprensione del testo, 30 minuti per l'elaborazione di una strategia da parte, 45 minuti per la discussione plenaria, 20 minuti per conclusioni. Totale: 1,45 h.

Strumenti necessari: il *Syllabus*, disponibile in <http://www.rassegnapenitenziaria.it/cop/156.pdf>.

Caso:

Tizio, di origine marocchina, nato a Casablanca nel 1991, ma residente in Italia dal 2000, si trova nella casa di reclusione di _____ per scontare una pena di 10 anni per traffico internazionale di stupefacenti. È alcol-dipendente e in carcere è seguito dal Sert.

Dopo un anno di permanenza nella struttura, mantenendo un comportamento corretto, senza essere sottoposto ad alcuna sanzione disciplinare, inizia a chiedere di poter avere accesso tramite il vitto dell'istituto a carne certificata *halāl* (permessa), non fidandosi del menù "musulmano" distribuito.

Contestualmente, richiede un tappetino ad un parente durante un colloquio e lo ottiene.

Prega cinque volte al giorno e ottiene di poter consultare il Corano.

Si risponda alla seguente domanda:

1 - la richiesta del menù di carne certificata *halāl* deve essere a vostro avviso accolta dall'Amministrazione penitenziaria? Deve essere interpretata come indice di radicalizzazione?

2 - Il suo comportamento successivo può essere legittimamente considerato come radicalizzazione? Se sì, perché? Se no, perché?

11.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

Sul diritto islamico: indicazioni minime

- F. Castro, voce *Diritto musulmano*, «Dig. Disc. Priv. Sez. civ.», 6, Utet, Torino 2006.
- S. Ferrari, *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, il Mulino, Bologna 2008.
- W.B. Hallaq, *Introduzione al diritto islamico*, il Mulino, Bologna 2009.
- W.B. Hallaq, *Shari'a: Theory, practice, transformations*, Cambridge University press, Cambridge 2009.
- J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995.
- D. Scolart, *L'islam, il reato, la pena dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Istituto per l'Oriente, Roma 2013.

aA

167

Sulla religione in carcere

- M. Abu Salem, *La libertà religiosa alimentare nelle strutture carcerarie*, in A.G. Chizzoniti, *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima* (a cura di), Libellula, Tricase (LE) 2015, pp. 255-294.
- A. Barone, *Assistenza religiosa in carcere: un diritto in cerca di nuove tutele*, «Coscienza e Libertà», 2014, 48, pp. 56-61.
- I. Becci, *Religion's Multiple Locations in Prisons*, «Archives des sciences sociales des religions», 2011, 153.
- S.I. Capasso, *La tutela della libertà religiosa nelle carceri*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 2016, 19.
- N. Fiorita, *Credere dietro le sbarre: libertà religiosa ed uguaglianza in carcere*, «Gli stranieri», 2010, 3, pp. 7-22.
- R. Gennaro, *Religioni in carcere*, <http://www.rassegnapenitenziaria.it/cop/6927.pdf>, 2008.
- A. Madera, *Le pratiche religiose nelle comunità segreganti*, in S. Domianello, *Diritto e religione in Italia* (a cura di), il Mulino, Bologna 2012, pp. 201-214.
- E. Olivito, «*Se la montagna non viene a Maometto*». *La libertà religiosa in carcere alla prova del pluralismo e della laicità*, www.costituzionalismo.it, 2015.

R. Sarg, A.S. Lamin, *La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance*, «Archives de sciences sociales des religions», 2011, 153.

Sull'islam in carcere in Europa

- I. Becci, O. Roy, *Religious Diversity in European Prisons*, Springer, Switzerland 2015.
- J. Beckford, S.R. Gilliat, *Religion in Prison*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- J. Beckford, D. Joly, F. Khosrokhavar, *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France*, Macmillan Palgrave, Basingstoke 2005.
- F. Khosrokhavar, *L'islam dans les Prisons*, Balland, Paris 2004.
- J.S. Fetzer, J.C. Soper, *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Sull'islam in carcere in Italia

- S. Angeletti, *L'accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di detenzione, tra antichi problemi e prospettive di riforma. L'esperienza del Protocollo tra Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria e UCOII**, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 2017, 24.
- P. Di Motoli, *I musulmani in carcere: teorie, soggetti, pratiche*, «Studi sulla questione criminale», 2013, pp. 75-98.
- V. Fabretti, M. Rosati, *L'assistenza religiosa in carcere. Diritti e diritto al culto negli istituti di pena del Lazio*, CSPA Università di Roma Tor Vergata, Roma, http://www.ristretti.it/commenti/2012/ottobre/pdf3/lazio_religione.pdf, 2012.
- M.K. Rhazzali, *L'Islam in carcere*, F. Angeli, Milano 2010.
- M.K. Rhazzali M. K., *I musulmani e i loro cappellani. Soggettività, organizzazione della preghiera e assistenza religiosa nelle carceri italiane*, in A. Angelucci et. al., *Islam e integrazione in Italia* (a cura di), Venezia 2014, pp. 111-135.
- D.A. Telesca, *L'Islam carcerato. L'identità islamica nel pianeta penitenziario*, Quattroventi, Urbino 2008.

Sulla radicalizzazione in carcere

- F. Chiechi, *Il metodo di valutazione del rischio in entrata del detenuto nuovo giunto ed il sovraffollamento carcerario*, <https://www.dirittopenitenziario.it/wp-content/uploads/2017/12/La-radicalizzazione-jiadista-in-carcere.-Il-metodo-di-valutazione-del-rischio-in-entrata-del-detenuto-nuovo-g8335.pdf>, 2017.

- F. Del Vecchio, *Il detenuto a rischio radicalizzazione e i rimedi della prevenzione terziaria*, «Diritto penale contemporaneo», 2017.
- N. Giordano, *Proselitismo in carcere e ruolo del ministro del culto islamico*, in *La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, «Quaderni ISPP», 2012, pp. 67-72.
- G. La Sala, *Il rischio di proselitismo religioso di matrice islamica. La gestione della socialità*, in *La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, «ISSP», 2012, pp. 73-82.
- M. Quattromani, *La prevenzione dei fenomeni di radicalizzazione violenta*, in *La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, «Quaderni ISPP», 2012, pp. 95-106.
- A. Zaccariello, *I fenomeni della radicalizzazione violenta e del proselitismo in carcere (I e II parte)*, in <https://www.sicurezzaegiustizia.com/il-fenomeno-della-radicalizzazione-violenta-e-del-proselitismo-in-carcere-i-parte/>, 2016.

Sitografia

Per “itinerari a tema” su ambiti d’intervento, compiti dell’amministrazione della giustizia e destinatari dei suoi servizi: https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_2.page

Per statistiche del Ministero della Giustizia - Dipartimento dell’Amministrazione Penitenziaria: https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_14.page

Per i rapporti di Antigone: <https://www.antigone.it/>

12. Carcere e processi di radicalizzazione. I risultati dello European Prison Observatory

Giovanni Torrente

12.1. Concetti chiave

L'approccio al tema della radicalizzazione attraverso la prospettiva del carcere costituisce in questi ultimi anni una prassi assai diffusa. A torto o a ragione, infatti, è opinione diffusa quella in base alla quale l'ambiente detentivo costituisce un terreno fertile per i processi di indottrinazione, reclutamento ed ideologizzazione in grado di condurre a comportamenti criminali di matrice terroristica.

Tale opinione diffusa si fonda su almeno tre premesse:

1. Il fatto che il carcere costituisce tradizionalmente un terreno di socializzazione favorevole all'acquisizione di una cultura deviante. Già i tradizionali studi etnografici e qualitativi sull'ambiente penitenziario (Clemmer 1997; Goffman 1961; Sykes 1997) hanno ampiamente dimostrato come, lungi dallo svolgere un ruolo positivo nel processo di risocializzazione del reo, il carcere il più delle volte costituisca un luogo di consolidamento delle carriere criminali, efficacemente descritte attraverso la metafora del processo di criminalizzazione (Lemert 1981; Matza 1976).
2. Inoltre, l'esperienza di paesi che hanno conosciuto significative fasi della loro storia caratterizzate dalla presenza

di fenomeni terroristici e/o di lotta armata, hanno visto come, in maniera più o meno evidente a seconda dei casi, i luoghi di detenzione abbiano costituito un terreno di reclutamento e di ideologizzazione all'interno della popolazione detenuta¹.

3. Infine, le poche ricostruzioni biografiche dei percorsi di vita di alcuni dei protagonisti degli attentati che hanno insanguinato l'Europa in questi ultimi anni hanno suggerito come in molti casi il transitare in carcere abbia costituito un vero e proprio trampolino di lancio nella carriera criminale di colui che sarebbe poi diventato il tragico protagonista di crimini ben più efferati rispetto a quelli per i quali aveva precedentemente subito una condanna.

Tali premesse costituiscono la base attraverso la quale numerose agenzie hanno orientato le strategie di prevenzione degli attacchi terroristici di matrice jihadista sul carcere.

Ecco quindi che nei principali paesi europei le forze di intelligence hanno in questi anni compiuto sforzi sempre maggiori per intercettare all'interno delle prigioni i segnali di pratiche di indottrinamento o processi di radicalizzazione; numerose agenzie europee hanno quindi facilitato procedure di cooperazione per favorire lo scambio di informazioni su strategie e *best practices*, in particolare attraverso il coordinamento del *Radicalisation Awareness Network*²; la legislazione europea, inoltre, ha sempre più frequentemente affrontato il fenomeno attraverso l'elaborazione di linee guida e raccomandazioni³.

Occorre da subito premettere che non tutti i paesi europei hanno mostrato una medesima attenzione al tema della radicalizzazione all'interno delle carceri. Tuttavia, in diversi stati il tema radicalizzazione è parso diventare come il fenomeno più rilevante di tutto l'ambiente carcerario. La

1. Sul caso italiano, si rimanda al bel libro di Christian De Vito, dal titolo *Camosci e girachiavi* (2009).

2. A partire dal questo momento RAN. Si tratta di un'agenzia europea composta da esperti in materia di prevenzione e contrasto del terrorismo che svolge un'attività di consulenza con l'obiettivo di sviluppare procedure comuni nel contrasto del fenomeno.

3. Ci si riferisce in particolare alle linee guida adottate dal Comitato dei ministri dell'Unione europea il 2 marzo 2016 e alla risoluzione del Parlamento europeo del 5 Ottobre 2017.

questione carcere, quindi, in alcuni paesi è diventata – per lo meno sino all’esplosione della recente pandemia – “la questione radicalizzazione”, di fatto monopolizzando gli interessi degli esperti sul rapporto tra carcere e terrorismo.

L’Italia, da questo punto di vista, costituisce uno dei casi dove l’allarme sul rapporto fra detenzione e processi di radicalizzazione è stato preso maggiormente sul serio.

Per diverso tempo, infatti, l’Amministrazione penitenziaria ha concentrato numerosi sforzi organizzativi nel tentativo di adottare le migliori pratiche di sorveglianza e di concentramento dei soggetti considerati a rischio, al fine di evitare che dall’ambiente carcerario si potessero diffondere quei fenomeni terroristici di stampo islamista da cui, sino ad oggi, il nostro paese è stato fortunatamente risparmiato.

Da questo punto di vista, occorre sottolineare come il particolare attivismo del nostro paese si sia manifestato non solo attraverso l’attività di intelligence, ma anche attraverso l’adesione a vari network internazionali finalizzati all’individuazione delle migliori pratiche nella prevenzione e contrasto del radicalismo violento all’interno delle carceri. L’esperienza che ha portato ai maggiori risultati concreti è probabilmente il partenariato europeo che ha favorito la nascita del *Violent radicalization – Recognition of and responses to the phenomenon by professional groups concerned*, un manuale ancora oggi adottato dalle forze di polizia nelle carceri italiane nel tentativo di individuare i “segnali” di radicalizzazione tra la popolazione detenuta.

aA

12.1.1. *Prevenire tutelando i diritti fondamentali: l’esperienza dello European Prison Observatory*

Lo *European Prison Observatory*⁴ è un network composto in parte da Ong e, in altra parte, da università che si è costituito nel 2012 con l’obiettivo di creare un osservatorio europeo indipendente sul sistema dell’esecuzione penale. Non a caso, nel primo biennio l’attività di ricerca si è concentrata sui sistemi penitenziari europei per poi passare, nel secondo biennio, all’analisi critica delle misure alternative alla carcerazione. La rete è attualmente coordinata dall’associazione Antigone e vede la partecipazione di organizzazioni in rappresentanza di dieci paesi membri dell’Unione europea.

4. A partire da questo momento, Epo.

L'attività di osservazione e analisi dell'Epo si è da subito concentrata sul rapporto fra privazione della libertà e tutela dei diritti fondamentali, interrogandosi su quali forme di esecuzione delle condanne siano compatibili con un modello ideale che vede l'esecuzione di una sentenza conciliarsi con la garanzia dei diritti fondamentali del reo il quale, in sede di esecuzione, diviene la parte debole del procedimento penale (Ferrajoli 2016).

Muovendo da tali presupposti, a partire dal 2017 l'Epo ha voluto interrogarsi su come le strategie di prevenzione, di individuazione dei segnali di rischio e di de-radicalizzazione venissero concretamente attuate all'interno del quadro europeo, e con quale livello di tutela delle garanzie dei soggetti sottoposti ad esecuzione penale.

Tale prospettiva, quindi, presume il fatto che anche soggetti potenzialmente particolarmente pericolosi mantengano pienamente il diritto alla tutela della propria dignità personale durante l'intero procedimento giudiziario, anche in ragione del fatto che proprio la tutela dei diritti del reo è uno degli aspetti centrali che contraddistinguono lo stato di diritto rispetto ai modelli autoritari da cui i movimenti terroristici traggono ispirazione.

Ecco quindi che la prospettiva della tutela dei diritti e delle garanzie ha trovato nel terreno delle pratiche anti-radicalizzazione in carcere un significativo ambito di ricerca e di intervento. Le ipotesi da cui si è mossa la ricerca, da questo punto di vista, muovono da almeno due premesse principali.

In primo luogo, l'esperienza maturata nell'analisi critica delle strategie di controllo della criminalità ha tradizionalmente mostrato come quello della lotta al terrorismo costituisca uno dei terreni più fertili dove si possono manifestare tentazioni di utilizzare strumenti non coerenti con i principi dello stato di diritto. Senza voler scomodare le famigerate teorie del "diritto penale del nemico" di Gunther Jacobs⁵, è

5. In estrema sintesi, la teoria di Jacobs prevede che per alcuni individui, efficacemente descritti come "non persone", in nome della loro pericolosità possano non essere applicate le garanzie proprie dello stato di diritto. Tale teoria, ritornata in voga dopo gli attentati del 11 settembre 2001, è servita a giustificare varie forme di tortura e/o di comportamenti investigativi non compatibili con i principi dell'*habeas corpus* (rapimenti, detenzioni illegali ecc.). Per una disamina all'interno della cultura penalista si rimanda al volume curato da Massimo Donini (2007); per una lettura critica di tali teorie dalla

in questa sede sufficiente ricordare come la storia abbia più volte dimostrato come l'enfasi preventiva – o punitiva – verso soggetti ritenuti particolarmente pericolosi abbia favorito l'adozione di strumenti eccezionali non sempre compatibili con la dignità umana del nemico di turno. Ecco, da questo punto di vista la sfida è stata quella di interrogarci sul “dove si sta andando” in tema di prevenzione della radicalizzazione in carcere e di quanto tali forme di intervento rimanessero nei limiti di una tutela effettiva della dignità delle persone recluse.

In secondo luogo, ci si è interrogati sull'impatto del tema radicalizzazione sull'intero sistema penitenziario. L'ipotesi, da questo punto di vista, è che una concentrazione dell'attenzione sul tema del pericolo radicalizzazione potesse condurre a trascurare quelle che sono le ordinarie problematiche del sistema penitenziario⁶. Quindi, il dubbio era che una concentrazione delle pratiche sul rischio legato alla radicalizzazione della popolazione reclusa potesse, da un lato, porre in secondo piano aspetti della detenzione che invece appaiono di centrale rilevanza per l'osservatore esperto dell'universo carcerario e, dall'altro lato, favorire un irrigidimento generalizzato dei regimi detentivi che mal si concilia con le migliori pratiche suggerite a livello internazionale per favorire percorsi di democratizzazione dell'ambiente penitenziario e per un efficace reinserimento in società della popolazione reclusa.

La sfida, in ultima analisi, è stata quella di addentrarci nei meandri dei processi di radicalizzazione in carcere con la bussola dei diritti umani.

12.2. *Inquadramento della questione*

Presentato l'oggetto del nostro percorso di ricerca e gli interrogativi che ci hanno mossi ad analizzare il fenomeno della radicalizzazione in carcere dal punto di vista dei diritti umani, occorre in questo paragrafo analizzare le problematiche principali che caratterizzano il fenomeno e gli aspetti critici evidenziati dalla ricerca.

prospettiva della sociologia criminale si rimanda ad un numero monografico della rivista “Studi sulla questione criminale”, ed in particolare al saggio introduttivo di Massimo Pavarini (2006).

6. Si pensi, a titolo di esempio, alla carenza di posti di lavoro, alla violenza diffusa, a sistemi sanitari spesso particolarmente carenti.

12.2.1. *Il carcere è davvero un contesto privilegiato per i percorsi di radicalizzazione?*

Il primo interrogativo che è lecito porsi è se il carcere debba davvero essere considerato un luogo privilegiato per i percorsi di radicalizzazione violenta. Sul tema, infatti, la letteratura è tutt'altro che concorde mostrando orientamenti e interpretazioni differenti.

Si è detto nel paragrafo precedente come il carcere possa essere considerato quasi “naturalmente” come un luogo di affiliazione ad una cultura deviante in grado di favorire un salto di qualità nella carriera criminale del soggetto che vi transita. Seguendo tale linea interpretativa, il carcere è stato inteso, secondo alcuni (Basra, Neumann 2006; Mulcahy *et. al.* 2013; Neumann, Brooke 2007), come un terreno particolarmente fertile per il reclutamento di soggetti disposti a mettere in atto azioni di carattere terroristico. Secondo questo punto di vista, l'ambiente del carcere, con il bagaglio di frustrazioni, violenze e privazioni, cui di regola il detenuto è sottoposto, deve essere considerato come un contesto ad elevato rischio per i processi di radicalizzazione violenta.

Tuttavia, altre linee interpretative (Hamm 2013; Jones 2014), hanno evidenziato come in realtà i processi di radicalizzazione e le pratiche di reclutamento all'interno delle carceri, nei fatti, costituiscano l'eccezione piuttosto che la prassi. Altri (Bulinge 2016), hanno invitato a considerare come, di regola, l'esercizio delle pratiche religiose sia uno strumento di sopravvivenza all'interno di un ambiente ostile quale il carcere e, quindi, come sia pericoloso confondere il legittimo esercizio del diritto a professare la propria religione con un indice di rischio in relazione ad un approccio violento in materia religiosa. Altri autori ancora (Khosrokhavar 2016), hanno ricordato come nei processi di adattamento alla realtà carceraria l'esibizione della propria religiosità, anche in forme radicali, costituisca una forma di richiamo identitario di fronte ai processi di deprivazione che accompagnano la detenzione. Secondo tale prospettiva, quindi, l'identitarismo religioso costituirebbe una forma di resistenza ai processi di omologazione intrinseci al carcere, che quindi non necessariamente si accompagna ad una reale pericolosità del soggetto una volta uscito dal contesto carcerario.

Tali approcci critici hanno quindi indotto alcuni autori (Sbraccia 2019) a negare l'esistenza di prove scientifiche in

grado di dimostrare una connessione fra il carcere e forme di radicalizzazione violenta dalle quali potrebbero scaturire episodi terroristici.

Si tratta quindi di un fenomeno per il quale la divergenza di vedute è piuttosto significativa, anche se le interpretazioni proposte non appaiono sempre inconciliabili e alle volte condizionate dalla prospettiva attraverso la quale il fenomeno è analizzato.

Sul punto, il contributo dell'attività dell'Epo si è concentrato sul dato numerico, volto ad indagare la consistenza del fenomeno all'interno delle carceri dei paesi europei coinvolti nel progetto. I ricercatori hanno quindi presentato una richiesta ufficiale alle amministrazioni penitenziarie nazionali alle quali si richiedeva di indicare il numero – aggiornato al 31 dicembre 2017 – delle persone detenute accusate/condannate per terrorismo e dei detenuti considerati radicalizzati o a rischio di radicalizzazione. Come è possibile osservare (tabella n. 1) la risposta più frequentemente fornita dalle amministrazioni delle carceri è stata il diniego del dato. Nella maggioranza dei casi, infatti, tali amministrazioni hanno comunicato di non possedere il dato richiesto o di non poterlo divulgare⁷. Si tratta di un atteggiamento che tradisce una ritrosia da parte di alcune amministrazioni nel comunicare informazioni su un fenomeno che evidentemente è considerato prerogativa dei servizi di intelligence. Nei casi in cui il dato è stato fornito, tuttavia, i numeri appaiono come sostanzialmente esigui rispetto alla totalità della popolazione detenuta. In generale, si è manifestata una distanza fra la percezione del rischio da parte degli attori della giustizia penale e la sostanza di un fenomeno che, come ipotizzato da una parte della letteratura, appare essere più l'eccezione che la regola.

L'Italia è l'unico paese a fornire il dato sui soggetti considerati "a rischio di radicalizzazione". Si tratta infatti di una categoria utilizzata dalla nostra Amministrazione penitenziaria nel definire quei soggetti che, pur presentando dei

aA

7. Nel caso della Germania, i dati sono stati forniti dai singoli Lander. Tuttavia, a causa della non omogeneità degli stessi – e alla luce del fatto che i dati non sono aggregati dall'amministrazione centrale – è risultato impossibile pubblicare il complessivo nazionale.

segnali di rischio, non possono essere attualmente considerati come radicalizzati.

Tabella n. 1. Numero di detenuti radicalizzati. Dati aggiornati al 31 dicembre 2017

	Accusati per terrorismo	Condannati per terrorismo	Radicalizzati	A rischio di radicalizza- zione
Italia	58	4	242	264
Spagna	-	146	79	ND
Lettonia	0	1	ND	ND
Austria	68	45	ND	ND
Portogallo	1	1	ND	ND
Germania	ND	ND	ND	ND
Grecia	ND	ND	ND	ND

Fonte: Amministrazioni penitenziarie dei singoli paesi

aA

Accanto alle problematiche nella definizione quantitativa dei casi, si aggiungono diverse questioni che riguardano la definizione giuridica di “terrorismo” che, là dove non conosce una omogenea qualificazione nei diversi paesi, contribuisce a rendere più opaco il quadro e più problematica la comparazione dei casi. Nei limiti di questo intervento, basti ricordare che la definizione di terrorismo trova diverse declinazioni all’interno delle legislazioni favorendo un quadro nel quale convivono utilizzi più ampi⁸ dell’accusa di terrorismo con altri più limitati a fattispecie pre-definite.

Più in generale, occorre sottolineare come si ravvisi una preoccupante tendenza a punire comportamenti ben precedenti l’azione criminale, quali il tentativo di far proselitismo o l’inneggiare a seguito di attentati. Paiono quindi manifestarsi tracce di un diritto penale speciale nel quale la *mens rea* è criminalizzata ben prima del *actus rea*.

Infine, occorre rilevare che, sebbene nelle definizioni legislative non sia rinvenibile una definizione di “terrorismo islamico” o di “terrorismo religioso”, di fatto, le procedure di controllo, contrasto e prevenzione nella gran parte dei

8. Basti ricordare al riguardo, limitatamente al caso italiano, il tentativo da parte della Procura di Torino di muovere l’accusa per terrorismo nei confronti di alcuni esponenti del movimento No Tav a seguito delle azioni di sabotaggio commesse da questi ultimi nella zona del cantiere dell’Alta velocità.

casi paiono orientarsi esplicitamente verso questa unica forma considerata come l'oggetto del discorso quando si parla di terrorismo.

12.2.2. *Come individuare il rischio?*

Alcune considerazioni meritano i cosiddetti *Risk assessment tools*, vale a dire gli strumenti utilizzati all'interno delle carceri per individuare quei soggetti considerati a rischio di radicalizzazione. Questi ultimi anni hanno visto infatti il proliferare di manuali, strumenti diagnostici, ecc., con indicatori di vario tipo che dovrebbero aiutare le polizie che operano nelle carceri a distinguere quei soggetti realmente a rischio dal resto della popolazione detenuta.

Ciò che traspare dalla lettura di alcuni di questi manuali è il fatto che gli strumenti di indagine suggeriti appaiono in molti casi come superficiali o stereotipati. Preoccupa quindi il fatto che nel loro utilizzo quotidiano possano favorire forme burocratizzate di individuazione dei soggetti a rischio con uno scarso approfondimento dei singoli casi.

È questo il caso del già citato *Violent radicalization - recognition of and Responses to the phenomenon by professional group concerned* utilizzato, fra gli altri, dall'Amministrazione penitenziaria italiana. Schematizzando, il manuale individua due categorie principali di indici di radicalizzazione:

- segnali “fisici”, quali cambiamenti nel modo di vestire, la crescita della barba, ecc.;
- segnali “comportamentali”, quali la palese ostilità nei confronti delle istituzioni, l'intensificazione delle pratiche religiose, l'esposizione di simboli religiosi, i commenti a seguito di eventi di cronaca, l'atteggiamento nei confronti di detenuti non musulmani.

Proprio il caso italiano ha dimostrato nella prassi come l'utilizzo quotidiano di tali strumenti possa scadere in forme di burocratizzazione delle pratiche, là dove vengano consegnati a personale non adeguatamente formato e/o impegnato nel quotidiano in faccende considerate ben prioritarie rispetto allo studio di segnali di rischio di radicalizzazione della popolazione reclusa.

Si tratta chiaramente del limite intrinseco ad una manualistica che voglia proporre degli indicatori generali agli operatori sul campo, ma che si rivela particolarmente pro-

blematico in un terreno che invece dovrebbe richiedere una specifica attenzione nei confronti del singolo caso ed un apporto multidisciplinare nella prevenzione del fenomeno.

12.2.3. *Regimi detentivi e strategie di contrasto*

Il quadro diviene ancora più complesso se si analizzano i regimi detentivi a cui sono sottoposti i detenuti individuati come radicalizzati – o a rischio di – e le strategie adottate all'interno delle carceri per prevenire e contrastare il fenomeno.

Partendo dal primo aspetto, occorre rilevare come le già citate linee guida europee prevedano che le misure di sicurezza siano affiancate da un pieno riconoscimento dei diritti; tali raccomandazioni, inoltre, insistono sul fatto che le procedure di contrasto del fenomeno si fondino anche – e soprattutto – su strumenti di carattere inclusivo, fondati su approcci trattamentali di stampo educativo con la finalità ultima della risocializzazione del detenuto. Da questo punto di vista, quindi, al detenuto radicalizzato dovrebbe essere riconosciuto un trattamento penitenziario al pari degli altri condannati, con la sola specificità dovuta alle particolari caratteristiche del detenuto, le quali richiedono strumenti adeguati alla natura del fenomeno.

A fronte di tali premesse generali, il quadro delle concrete prassi applicative si mostra assai disomogeneo con tendenze che si allontanano anche di molto rispetto alle linee guida europee.

Schematizzando, è possibile affermare che i regimi detentivi applicati nei confronti dei detenuti considerati radicalizzati si orientano tra due approcci di natura opposta. Da un lato, possiamo individuare quegli approcci che abbiamo definito “segregazionisti”. Seguendo tale linea, la tendenza è quella di isolare il più possibile i detenuti radicalizzati in modo da evitare contatti con il resto della popolazione detenuta. In un tempo in cui è tornato ad essere familiare il lessico che ruota attorno alle pratiche di quarantena, ecco che l'approccio segregazionista si fonda sul tentativo di evitare la proliferazione delle pratiche di indottrinamento e di reclutamento all'interno delle carceri, appunto isolando i detenuti radicalizzati dal resto della comunità carceraria.

All'opposto troviamo il modello “normalizzatore”. Secondo tale approccio, si cerca di evitare la concentrazione di

detenuti radicalizzati presso un numero limitato di carceri, ma piuttosto di metterli in contatto con il resto della popolazione detenuta, anche quindi con soggetti che si caratterizzano per una biografia molto differente. Secondo tale approccio – avallato dalle linee guida europee – il timore è che, isolando i detenuti a rischio di radicalizzazione, e negando loro un confronto attivo con il resto della comunità carceraria, non si possa che ottenere una maggiore radicalizzazione del soggetto e quindi una sua più marcata pericolosità nel momento in cui dovesse lasciare il carcere.

Come si accennava, gli orientamenti nel panorama europeo appaiono i più svariati. Paesi come Austria e Germania paiono mostrare pratiche tendenti alla normalizzazione del regime detentivo, mentre Italia, Spagna e Portogallo sono casi nei quali si realizza un approccio più marcatamente segregazionista. Il nostro paese, in particolare, adotta una prassi per la quale i detenuti considerati radicalizzati sono assegnati ad un circuito di Alta sicurezza (AS2), dove di fatto avviene che essi siano concentrati in pochi istituti molto isolati rispetto agli altri⁹. Di fatto, quindi, abbiamo l'istituzione di carceri di massima sicurezza rivolte a questi detenuti dove vige un regime detentivo particolarmente severo e dove le opportunità trattamentali sono assai carenti. Ciò che preoccupa di tale approccio, oltre alle possibili limitazioni ingiustificate delle libertà fondamentali del recluso¹⁰, è l'impatto che potrà avere una carcerazione di questo tipo sulla futura condotta del detenuto. L'impressione, suffragata dalla letteratura in materia, è che tale approccio possa di fatto contribuire a radicalizzare ulteriormente il condannato e, in ultima analisi, non risultare efficace in termini di sicurezza generale.

Considerazioni simili possono essere proposte per quanto riguarda le strategie di prevenzione e contrasto del fenomeno. Al riguardo, la comparazione fra le pratiche adottate dai diversi paesi, ha suggerito una classificazione dove possono essere individuati tre stili principali.

Il primo, qui definito come “negazione del problema”, riguarda quei paesi dove il fenomeno radicalizzazione non

9. Si tratta spesso di carceri collocate nelle principali isole del nostro paese.

10. Il tema è stato tra l'altro efficacemente trattato dal Garante nazionale dei diritti delle persone detenute o private della libertà personale nella sua ultima relazione al parlamento (2019).

pare essere percepito come uno dei problemi principali dell'amministrazione del penitenziario. In questi stati, quali ad esempio Grecia e Portogallo, non troviamo specifiche prassi organizzative, circolari programmatiche o interventi specialistici volti ad affrontare il fenomeno il quale, appunto, non appare come rilevante all'interno della gestione delle carceri.

Il secondo è stato definito come fondato su "controllo e neutralizzazione". In questi casi, la prevenzione e il contrasto dei processi di radicalizzazione paiono fondarsi principalmente sull'investimento nell'individuazione di segnali di cambiamento fra la popolazione detenuta, tali che facciano supporre l'esistenza di un processo di radicalizzazione violenta. Una volta individuato, il soggetto radicalizzato è segregato in apposite sezioni in modo da impedirgli di effettuare proselitismo fra i compagni di detenzione. All'interno di tale modello sono pressoché assenti – o comunque molto rari – interventi di carattere rieducativo o di reinserimento sociale, a favore di una mera neutralizzazione del detenuto pericoloso. Ancora una volta l'Italia, assieme probabilmente alla Lettonia, si mostra protagonista di tale approccio. Si è detto dei manuali di osservazione adottati all'interno dei nostri penitenziari, così come dei regimi detentivi di Alta sicurezza imposti ai detenuti radicalizzati. Un altro elemento da considerare sono gli sforzi adottati dai nostri servizi di intelligence affinché il soggetto radicalizzato – o considerato tale – sia sottoposto a provvedimento di espulsione una volta terminata l'esecuzione della pena. Scompare quindi – anche in ragione del fatto che si tratta ancora prevalentemente di persone non in possesso della cittadinanza italiana – ogni prospettiva di inclusione sociale a favore di una rimozione del pericolo.

Un terzo approccio, infine, è quello che fa convivere il controllo della popolazione detenuta a rischio con la presenza di programmi educativi che si pongono come obiettivo ultimo la preparazione del rientro in società del condannato una volta scontata la pena, con una prospettiva di reinclusione sociale dell'autore di reato che mostra segnali di radicalizzazione. In particolare, in Austria e Germania abbiamo trovato numerosi progetti trattamentali che si rivolgono nello specifico alla popolazione detenuta considerata radicalizzata con uno stile che associa il controllo – an-

che piuttosto ferreo – a programmi educativi di stampo inclusivo. Naturalmente, non è qui possibile analizzare nel dettaglio tali programmi, né rispondere all'interrogativo se essi siano in linea con le migliori pratiche suggerite a livello europeo. Cionondimeno, si tratta di una strategia di intervento che pare essere maggiormente in linea con l'ideale di un approccio di carattere multidisciplinare, in tendenziale coerenza con i suggerimenti della migliore letteratura sull'argomento.

12.2.4. *Quale rapporto fra incarcerazione dell'eccedenza e processi di radicalizzazione?*

L'ultimo tema su cui occorre interrogarci in questa sezione riguarda il rapporto fra il transito in carcere di quella che è stata efficacemente descritta come “l'umanità in eccesso” (Rahola 2003) e forme di reazione alla frustrazione di carattere reattivo.

Per spiegare meglio la tesi sul punto, limiterò l'analisi al caso italiano, seppure si possano trovare analogie con molti altri contesti europei.

L'Italia, sulla scia del fenomeno statunitense, e in linea con quanto accaduto in altri paesi europei, ha conosciuto, a partire dai primi anni Novanta, un aumento dei tassi di carcerazione (tabella n. 2). Si tratta di un aumento strutturale, ampiamente studiato in letteratura¹¹, che non ha come

Tabella n. 2. Tassi di carcerazione tra Stati Uniti ed Europa. 1980-2020

Nazione	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 1980	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 1992	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 2001	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 2010	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 2015	Tasso di detenzione (100.000 abitanti) 2020
Stati Uniti	220	501	685	731	707	655
Regno Unito	87	90	127	153	148	135
Francia	66	84	75	98	100	104
Germania	ND	71	98	88	78	77
Italia	56	81	95	112	86	96
Spagna	48	105	114	166	139	124
Grecia	33	63	76	104	111	104

Fonte: World Prison Brief - University of Birkbeck

11. Per una disamina delle principali teorie, mi permetto di rimandare al volume “La pena e i diritti” scritto con Luigi Manconi (2015).

spiegazione un parallelo aumento dei tassi di criminalità, quanto piuttosto un'inversione di tendenza nelle politiche pubbliche verso una maggiore severità nei confronti dei c.d. "reati da strada" ed in particolare nell'adozione di politiche di tolleranza zero nei confronti degli illegalismi propri dei soggetti appartenenti alle classi subalterne (Wacquant 2000).

Nello specifico del nostro paese, tale inversione di tendenza si è manifestata anche e soprattutto attraverso il progressivo aumento del numero di persone migranti reclusi presso le nostre carceri. Il processo di carcerizzazione della popolazione migrante ha avuto diverse interpretazioni nella letteratura italiana di stampo socio-criminologico. Secondo una prima tesi (Barbagli 2002) l'aumento dei tassi di carcerazione dei migranti troverebbe giustificazione nel fatto che gli stranieri commettono più reati rispetto agli italiani. Le obiezioni più efficaci nei confronti di tale tesi si sono fondate sul fatto che gli stranieri sono sottoposti a maggiori controlli rispetto agli italiani, commettono reati a maggiore visibilità – e quindi puniti più frequentemente – (Melossi 2008; Sbraccia 2007), godono di minori opportunità difensive in sede processuale (Mosconi, Padovan 2005) e con maggiori difficoltà beneficiano di misure alternative una volta sottoposti ad esecuzione penale (Torrente 2018).

A prescindere dalla posizione teorica adottata nell'osservare il fenomeno, quello che appare evidente è il radicale aumento percentuale del numero di stranieri detenuti nelle carceri italiane, i quali passano da poco più del 15% dei primi anni Novanta a quasi toccare la soglia del 40% negli anni fra il 2007 e il 2008¹², per poi scendere solo leggermente negli anni successivi (grafico n. 1). Inoltre, uno sguardo al fenomeno degli ingressi dalla libertà¹³ (grafico n. 2), mostra il processo di sostituzione della popolazione detenuta conosciuto dalle carceri italiane. A fronte infatti della progressiva riduzione degli ingressi in carcere di soggetti italiani, si è conosciuto, in particolare fra il 1991 e il 2008, il radicale

12. Occorre inoltre considerare come la popolazione detenuta straniera non sia distribuita in maniera omogenea nel paese. Ciò determina che nelle carceri del nord Italia alle volte la percentuale di detenuti stranieri superi il 70%.

13. Con tale espressione si intende identificare il numero di persone che ogni anno entrano in carcere dallo stato di libertà, quindi, o a seguito di un arresto, o di un provvedimento di esecuzione di una condanna, o di una costituzione.

Grafico n.1: percentuale di detenuti stranieri sul totale

Fonte: Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria

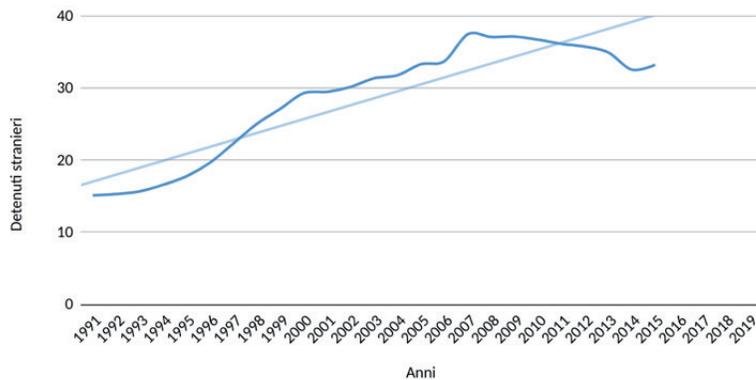
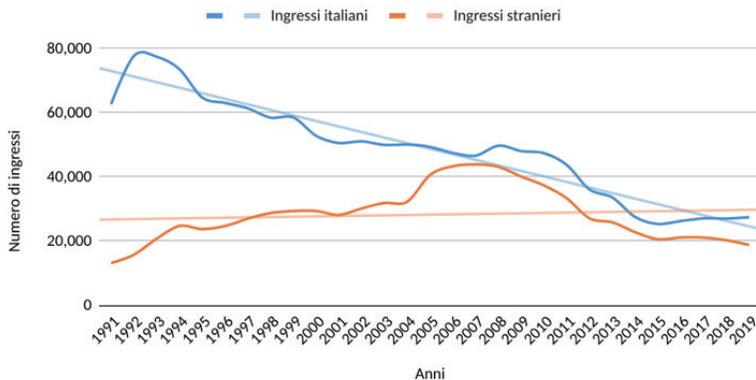


Grafico n.2: Ingressi in carcere dalla libertà. Italiani e stranieri

Fonte: Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria



aumento del numero di migranti transitati nelle nostre carceri, quasi che la detenzione sia ad un certo punto divenuto come uno dei “passaggi obbligati” dei percorsi migratori all’interno del nostro paese.

A tali dati si aggiunge un aspetto particolarmente rilevante nell’ottica del discorso proposto in questa sede. Il nostro sistema, come noto, prevede la possibilità che il reo acceda a misure alternative alla carcerazione, o al momento dell’esecuzione della condanna – e quindi senza transitare dal carcere – oppure durante l’esecuzione della sentenza, per coloro che abbiano commesso reati più gravi e giungano al limite di pena necessario per accedere alle misure alternative durante l’esecuzione della condanna. Tale limite

oscilla fra i quattro anni, previsti per il beneficio dell'affidamento in prova ai servizi sociali, e i 18 mesi per le più recenti forme di detenzione domiciliare, con in mezzo un variegato panorama di misure orientate sulla base delle caratteristiche individuali e/o sociali del soggetto¹⁴. Si tratta, occorre precisare, di misure che non entrano in applicazione in forma automatica, ma che richiedono la decisione di un giudice – il magistrato di sorveglianza – che le applica a seguito di un giudizio prognostico sulla pericolosità sociale del reo.

Ecco, i dati sulla composizione della popolazione detenuta suggeriscono uno scarso accesso a tali misure da parte dei condannati stranieri. Una percentuale superiore al 30% dei detenuti stranieri presenti in carcere ha ricevuto una condanna inferiore ai tre anni di reclusione e, di questi, il 6% inferiore all'anno (tabella n. 3). Si tratta, quindi, di soggetti che avrebbero potuto teoricamente beneficiare di una misura alternativa dalla libertà – senza entrare in carcere – ma che invece stanno scontando la pena in regime detentivo. Se poi ci si interroga sul residuo pena da scontare da parte della popolazione detenuta straniera (tabella n. 4) è possibile osservare come circa il 70% degli stranieri presenti in carcere abbia un residuo inferiore ai tre anni e il 28% addirittura inferiore all'anno. Anche in questo caso, quindi, soggetti che potrebbero teoricamente beneficiare di una misura alternativa, ma che invece scontano per intero la pena in carcere.

aA

185

Tabella n. 3. Popolazione detenuta in relazione alla condanna inflitta. 31 dicembre 2019

	Da 0 a 1 anno	Da 1 a 2 anni	Da 2 a 3 anni	Da 3 a 5 anni	Da 5 a 10 anni	Da 10 a 20 anni	Più di 20 anni	Erga- stolo	Totale
Intera popolazione detenuta	1.770 (4,45%)	3.279 (8,25%)	4.490 (11,3%)	8.665 (21,81%)	10.644 (26,79%)	6.780 (17,06%)	2.362 (5,94%)	1.748 (4,4%)	39.738
Stranieri	792 (6,34%)	1.490 (11,93%)	1.847 (14,79%)	3.457 (27,69%)	3.128 (25,05%)	1.370 (10,97%)	292 (2,34%)	109 (0,87%)	12.485

Fonte: Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria

14. Per un'aggiornata disamina di tali misure si rimanda al classico manuale a cura di Franco Della Casa e Glauco Giostra (2020).

Tabella n. 4. Popolazione detenuta in relazione al residuo pena. 31 Dicembre 2019

	Da 0 a 1 anno	Da 1 a 2 anni	Da 2 a 3 anni	Da 3 a 5 anni	Da 5 a 10 anni	Da 10 a 20 anni	Più di 20 anni	Erga- stolo	Totale
Intera popolazione detenuta	8.525 (21,45%)	7.760 (19,53%)	5.952 (14,98%)	6.976 (17,55%)	5.881 (14,8%)	2.445 (6,15%)	451 (1,13%)	1.748 (4,4%)	39.738
Stranieri	3.596 (28,8%)	3.017 (24,16%)	2.092 (16,76%)	1.909 (15,29%)	1.267 (10,15%)	436 (3,49%)	59 (0,47%)	109 (0,87%)	12.485

Fonte: Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria

Ma per quale motivo i detenuti stranieri beneficiano così raramente di alternative alla detenzione? La risposta a questo interrogativo ci è stata fornita in questi ultimi anni da alcuni studi qualitativi, di matrice etnografica, che hanno indagato sulle pratiche penitenziarie (Kalica, Santorso 2020; Torrente, 2016). Tali studi hanno dimostrato come la prognosi sulla pericolosità del detenuto straniero si fonda prevalentemente su variabili legate allo *status* sociale (assenza di un lavoro dimostrabile, di un domicilio, di solidi legami esterni) o allo *status* giuridico (assenza del permesso di soggiorno), in base alle quali solo raramente i giudici di sorveglianza esprimono una prognosi positiva sulle prospettive di reinserimento sociale del condannato. Quindi, non tanto un'oggettiva pericolosità legata alla gravità dei reati commessi o all'affiliazione a bande criminali, quanto piuttosto una prognosi infausta direttamente legata alla precarietà dello *status* di migrante.

Ma la ricerca qualitativa in carcere ha suggerito anche un altro aspetto. La carcerazione rappresenta per molti giovani migranti la pietra tombale sulle speranze di ottenere una collocazione sociale legale nel nostro paese. Da questo punto di vista, il rifiuto della misura alternativa costituisce una sorta di definitiva negazione di un futuro integrato, là dove fra la popolazione detenuta è ampiamente noto il fatto che solo l'accesso a tali misure può offrire speranze per una futura integrazione sociale. Inoltre, il passaggio dal carcere ai vari centri di espulsione, che spesso caratterizza il fine pena, rappresenta un vero e proprio rituale di degradazione verso una perenne istituzionalizzazione di tali soggetti.

Ecco, la negazione della speranza costituisce, a parere di chi scrive, un elemento non secondario da tenere in con-

siderazione nell'interpretazione dei processi di radicalizzazione. Non è qui il caso di scomodare la classica teoria di Robert Merton (2000) sulla devianza come portato ultimo della frustrazione generata dall'impossibilità di raggiungere le mete socialmente ambite attraverso mezzi leciti. Ciò che tuttavia appare è il fatto che, di fronte ad una società che nega esplicitamente una possibilità di collocazione sociale, e che delega agli organi dell'esecuzione penale il ruolo di reprimere anche le più modeste ambizioni, ecco che la reazione tipica di colui che decide di ribaltare il tavolo affidandosi a mezzi illeciti per raggiungere mete altrimenti irraggiungibili, è da inserire nel novero delle possibilità.

12.3. Buone pratiche

La delicatezza del tema trattato impone molta attenzione nell'identificare buone pratiche da consigliare in una pluralità di contesti.

Per tale motivo ritengo che una prima pratica raccomandata sia l'apertura verso l'osservazione esterna da parte di enti terzi, autonomi rispetto alle autorità governative. Mi permetto quindi di indicare l'esperienza dell'Epo come una buona pratica in sé, là dove l'idea di costituire un network di organizzazioni indipendenti impegnate nel monitoraggio dei luoghi di privazione della libertà è attualmente un'esperienza unica a livello europeo in grado di produrre, attraverso il sito internet e i vari canali di informazione dei partners nazionali, informazioni e analisi critiche su vari aspetti della vita carceraria.

Come accennato, l'Epo è coordinato da una Ong italiana, l'associazione Antigone, che da anni promuove nel nostro paese un osservatorio autonomo sulle condizioni detentive che ad oggi costituisce una delle più attendibili voci critiche sulle materiali condizioni detentive nelle nostre carceri.

Per quanto riguarda lo specifico dei programmi di prevenzione e di trattamento dei soggetti radicalizzati, come detto, le esperienze maggiormente coerenti con le raccomandazioni europee paiono provenire da Austria e Germania, là dove si manifesta il tentativo di conciliare le pratiche di controllo con un approccio educativo volto alla risocializzazione del condannato. Al loro interno, si segnalano in particolare due progetti.

Il primo è il *Violence Prevention Network* tedesco. Si tratta di un progetto che da anni vede applicazione nei confronti di attivisti politici di estrema destra autori di reato. Tuttavia, in ragione del forte approccio educativo e del counseling individualizzato nei confronti del soggetto radicalizzato, il progetto si è poi sviluppato verso altre forme di estremismo violento, tra le quali quello di matrice islamica. Attualmente, diversi Lander tedeschi adottano lo stile educativo del progetto come modello base per i programmi di de-radicalizzazione all'interno delle loro prigioni.

Il secondo è il DERAD austriaco. DERAD è un'agenzia che svolge compiti di sicurezza indicando, fra i casi di soggetti arrestati per terrorismo, il livello di rischio del singolo, il quale è poi seguito nel suo percorso anche attraverso l'utilizzo di strumenti educativi. Di fatto, un esperto dell'agenzia segue tutto il percorso del soggetto radicalizzato attraverso colloqui, test di valutazione e altri strumenti diagnostici al fine di valutare la pericolosità al momento del rilascio, ma anche con l'obiettivo di intraprendere un percorso educativo finalizzato ad un inserimento attivo in società.

aA

12.4. Esercitazioni

Ai fini di un'esercitazione didattica si consiglia un gioco di ruolo ideato qualche anno fa dal Centro interculturale della Città di Torino, in collaborazione con l'università di Torino. Il titolo del gioco è "La legge è uguale per tutti" e permette agli studenti di sperimentare le pratiche di selezione della giustizia attraverso le decisioni di attori della giustizia penale (poliziotti, giudici, operatori penitenziari) che sono chiamati ad impersonare durante il gioco stesso. Nel concreto, i ragazzi sono divisi in due gruppi dove devono prendere delle decisioni sullo stesso giudiziario nel quale però, in un gruppo, l'autore del reato è un soggetto appartenente ad una classe sociale medio-elevata e, nel secondo gruppo, un giovane immigrato. Nel gioco i ragazzi sperimentano attraverso le loro decisioni le modalità attraverso le quali, nella giustizia del quotidiano, sono trattati i casi in maniera selettiva e le pratiche che stanno a monte della maggiore severità con cui sono trattati i soggetti appartenenti ai gruppi sociali più marginali. Nella maggioranza dei casi, infatti, le decisioni si concretizzano con una pena più severa (spesso

la carcerazione) per il giovane migrante e un trattamento molto meno severo per il ragazzo di “buona famiglia” che ha commesso il medesimo reato.

Non si tratta quindi di uno strumento volto ad indagare lo specifico della radicalizzazione, ma piuttosto di una modalità utile per comprendere quei processi di esclusione sociale dai quali – come detto – possono scaturire forme di frustrazione che, in alcuni casi, si possono tradurre in un agire violento.

12.5. Approfondimenti

In questa sezione conclusiva si intendono proporre alcuni approfondimenti bibliografici e sitografici che possono essere utili per il lettore interessato ad approfondire l'argomento. Non si tratta, ovviamente, di una bibliografia completa relativa ai temi trattati in questo intervento, quanto piuttosto un elenco di riferimenti essenziali in tema di carcere, processi di radicalizzazione e di esclusione sociale. Allo stesso modo, i siti internet suggeriti costituiscono ad oggi le principali fonti informative per coloro che vogliono raccogliere dati, notizie e analisi sulle tematiche trattate in questo saggio.

Bibliografia ragionata

- M. Bargagli, *Immigrazione e reati in Italia*, il Mulino, Bologna 2002.
- R. Basra, P. Neumann, *Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus*, «Perspectives on Terrorism», 2016, 10, 6.
- F. Bulinge, *La radicalisation en prison:mythe ou réalité?*, «Essa-chess, Journal for Communication Studies», 2016, 9, 2 (18), pp. 173-195.
- D. Clemmer, *La comunità carceraria*, in E. Santoro (a cura di), *Carcere e società liberale*, Giappichelli Editore, Torino 1997, pp. 205-222.
- C. De Vito, *Camosci e girachiavi. Storia del carcere in Italia*, Edizioni Laterza, Bari 2009.
- F. Della Casa, G5e Scientifica, Napoli 2016.
- Garante Nazionale dei Diritti delle Persone Detenute o Private della Libertà Personale, *Relazione al Parlamento*, Quintly, Roma 2019.
- E. Goffman, *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi editore, Torino, 1961.

- M.S. Hamm, *The Spectacular Few. Prisoner Radicalization and the Evolving Terrorist Threat*, NYU, Press, New York, London 2013.
- C. Jones, *Are prisons really schools of terrorism? Challenging the rhetoric on prison radicalization*, «Punishment and Society», 2014, 16, 1, pp. 74-103.
- E. Kalica, S. Santorso (a cura di), *Farsi la galera. Spazi e culture del penitenziario*, Ombre Corte, Verona 2018.
- F. Khosrokhavar, *Prisons en France. Violence, radicalisation, déshumanisation: quand surveillants et détenus parlent*, Editions Robert Laffont, Paris 2016.
- E.M. Lemert, *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Giuffrè Editore, Milano 1981.
- L. Manconi, G. Torrente, *La pena e i diritti. Il carcere nella società italiana*, Carocci, Roma 2015.
- D. Matza, *Come si diventa devianti*, il Mulino, Bologna 1976.
- D. Melossi, *Il giurista, il sociologo e la "criminalizzazione" dei migranti: che cosa significa "etichettamento" oggi?*, «Studi sulla questione criminale», 2008, 3, 3, pp. 9-23.
- R.K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Studi sulla struttura sociale e culturale*, il Mulino, Bologna 2000.
- G. Mosconi, D. Padovan (a cura di), *La fabbrica dei delinquenti. Processo penale e meccanismi sociali di costruzione del condannato*, L'Harmattan Italia, Torino 2005.
- E. Mulcahy, S. Merrington, P. Bell, *The Radicalisation of prison inmates: exploring recruitment, religion and prisoner vulnerability*, «Journal of Human Security», 2013, 9, 1, pp. 4-14.
- P. Neumann, R. Brooke (a cura di), *Recruitment and Mobilisation for the Islamist Militant Movement in Europe*, King's College London, London 2007.
- M. Pavarini, *La neutralizzazione degli uomini inaffidabili. La nuova disciplina della recidiva e altro ancora sulla guerra alle unpersonen*, «Studi sulla questione criminale», 2006, 1, 2, pp. 7-29.
- F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona 2003.
- A. Sbraccia, *Migranti tra mobilità e carcere. Storie di vita e processi di criminalizzazione*, Franco Angeli editore, Milano 2007.
- A. Sbraccia, *Radicalisation and De-radicalisation in the Contemporary Penal System*, in D. Ronco, A. Sbraccia A., G. Torrente (a cura di), *Prison de-radicalization strategies, programs and risk assessment tools in Europe*, Antigone Edizioni, Roma 2019, pp. 7-13.
- G.M. Sykes, *La società dei detenuti. Studio su un carcere di massima sicurezza*, in E. Santoro (a cura di) *Carcere e società liberale*, Giappichelli, Torino 1997, pp. 223-237.

- G. Torrente, “*Saper farsi la galera*”. *Pratiche di resistenza (e di sopravvivenza) degli immigrati detenuti*, «Sociologia del diritto», 2016, 43, 1, pp. 109-133.
- G. Torrente, *Le regole della galera. Pratiche penitenziarie, educatori e processi di criminalizzazione*, L'Harmattan Italia, Torino 2018.
- L. Wacquant, *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli Editore, Milano 2000.

Sitografia

Associazione Antigone (<https://www.antigone.it/>). Il sito dell'associazione Antigone è un'eccezionale fonte di informazioni sulla realtà carceraria, con dati statistici sui singoli istituti, informazioni sull'attualità e commenti.

European Prison Observatory (<http://www.prisonobservatory.org/>). Si tratta del sito ufficiale del progetto, dove si possono trovare numerose informazioni sugli istituti penitenziari in Europa con una parte tematica sulle strategie di prevenzione della radicalizzazione.

Garante Nazionale Dei Detenuti (<http://www.garantenazionaleprivatiliberta.it/gnpl/>). Sul sito del Garante Nazionale dei detenuti e delle persone private della libertà personale si possono trovare numerose informazioni sullo stato dei diritti dei reclusi nel nostro Paese, oltre alle periodiche relazioni dell'ufficio del Garante.

Ministero Della Giustizia (<https://www.giustizia.it/giustizia/>). In particolare alla voce “Strumenti” si possono trovare i dati aggiornati del sistema penitenziario e della giustizia penale.

Radicalisation Awareness Network (https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network_en). All'interno del sito della Commissione europea è possibile navigare nella sezione del RAN dove sono contenute tutte le informazioni sul lavoro del network europeo sulla radicalizzazione.

Wold Prison Brief (<https://www.prisonstudies.org/>). Un database con i più importanti dati statistici sulle carceri di tutto il mondo prodotto dal *Institute for Crime and Justice Policy Research* della *University of Birkbeck* di Londra.

13. La finanza islamica e l'economia ḥalāl

Paolo Biancone, Silvana Secinaro

13.1. Concetti chiave

13.1.1. *I pilastri del sistema islamico*

Le basi giuridiche della finanza islamica derivano dalla religione. Un elemento fondamentale del diritto musulmano è rappresentato dalla *ṣarī'a*, termine che indica la «strada rivelata» e quindi la legge sacra imposta da dio. Alla base del diritto musulmano e, conseguentemente, della finanza islamica, ci sono quattro fonti che devono essere sempre tenute in considerazione. In particolare, esse sono: il *Qur'ān* (il Corano, il testo sacro); la *sunna* (gli atti e i detti del profeta); l'*iğmā'* (il consenso della comunità); il *qiyās* (l'analogia giuridica).

Secondo il Corano, i cinque obblighi fondamentali che il credente deve seguire sono: la *ṣahāda*: testimonianza di fede; *ṣalāt*: obbligo di preghiera cinque volte al giorno; *zakāt*: carità, obbligo di elemosina verso i soggetti economicamente più deboli; *ṣaum*: digiuno durante il mese del Ramadan con il divieto di consumare cibo, bevande e attività sessuale durante le ore di digiuno; *ḥağğ*: pellegrinaggio alla Mecca che deve essere effettuato almeno una volta nella vita nel mese lunare di Dhu I-ḥiğğa.

Oltre ai cinque pilastri, la finanza islamica è governata altresì da ulteriori principi: dal divieto di tasso d'interesse

(*ribā*); divieto d'incertezza (*gharar*); divieto di speculazione (*maysir*); il concetto di *ḥarām* (vietato) contrapposto a *ḥalāl* (consentito).

Più nel dettaglio, il Corano vieta il concetto di indebito arricchimento, generato da interessi ed usura, in quanto rappresenta una forma di guadagno che non è frutto del lavoro umano. Per questa ragione esiste il divieto assoluto di applicazione di tasso di interesse (*ribā*).

Il secondo pilastro del sistema economico islamico è rappresentato dal *gharar*, ovvero la proibizione dell'incertezza o del rischio. A differenza della *ribā*, il *gharar* è un divieto relativo, poiché il rischio è vietato soltanto se rilevante. Il *maysir*, invece, costituisce il divieto di speculazione. *Gharar* e *maysir* impongono che tutte le transazioni e i contratti debbano essere liberi da ogni forma di rischio e di incertezza.

Il quarto pilastro riguarda un'importante distinzione tipica del sistema islamico, rappresentato dalla differenza tra *ḥarām* e *ḥalāl*.

Il termine *ḥalāl* si riferisce a ciò che è lecito/ammissibile per il diritto musulmano. È possibile trovare questa espressione nei prodotti alimentari, per la cura della persona, nei prodotti farmaceutici, nei cosmetici, negli ingredienti e nei derivati a contatto con gli alimenti.

Il termine *ḥarām* indica ciò che è proibito. Tale concetto si riferisce alla produzione e distribuzione di alcol, armi, carne suina, gioco d'azzardo, pornografia e tabacco. Questa importante distinzione determina la necessità di sistemi di identificazione e certificazione dei prodotti destinati alla popolazione musulmana.

Infine, l'ultimo pilastro è rappresentato dalla *zakāt*. Con il termine *zakāt* s'intende l'obbligo religioso, prescritto dal Corano ed obbligatorio per ogni musulmano, di purificazione della propria ricchezza. La *zakāt* va versata direttamente. Essa può essere data anche ad organizzazioni caritatevoli che se ne prefiggano la redistribuzione. L'importo della *zakāt* è pari al 2,5% del reddito netto dell'anno lunare (il calendario islamico). Le somme affluiscono ad un fondo nazionale istituito per legge, alle moschee locali, oppure ad associazioni caritatevoli o direttamente ai poveri.

13.1.2. *Le infrastrutture del sistema finanziario islamico*

Analizzando le infrastrutture del sistema finanziario islamico è necessario soffermarsi sull'Aaoifi (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions), uno degli enti più importanti in termini di regolamentazione islamica. L'Aaoifi ha sede nel Bahrein ed è attivo dal 1991.

Nello specifico, si tratta di un organismo internazionale autonomo e senza scopo di lucro basato sulle norme della *šarī'a*. Si occupa principalmente dello sviluppo e dell'emissione di standard per l'industria finanziaria globale islamica. Come organizzazione indipendente è supportata da diversi membri istituzionali quali banche centrali, autorità di regolamentazione, istituzioni finanziarie, società di revisione e di contabilità, nonché studi legali di oltre 45 paesi.

All'interno delle regole e dei principi della *šarī'a*, l'Aaoifi ha i seguenti obiettivi:

1. sviluppare la contabilità, la revisione, la governance e il pensiero etico in relazione alle attività degli istituti finanziari islamici, in conformità con le regole della *šarī'a*;
2. diffondere tali principi attraverso seminari di formazione, la ricerca, la pubblicazione di newsletter, preparazione di relazioni;
3. armonizzare i principi contabili e le procedure adottate dalle istituzioni finanziarie islamiche;
4. migliorare la qualità e l'uniformità di audit e di pratiche di governance relative alle istituzioni finanziarie islamiche, in modo da renderne più semplice l'utilizzo;
5. promuovere le buone pratiche etiche in materia di istituzioni finanziarie islamiche, attraverso la preparazione e l'emissione di codici etici;
6. controllare la documentazione di istituti finanziari islamici al fine di evitare contraddizioni e incongruenze nei principi e regole per gli investimenti, i finanziamenti e l'assicurazione;
7. avvicinarsi agli organismi di regolamentazione interessati, le istituzioni finanziarie islamiche, le altre istituzioni finanziarie, che offrono servizi finanziari islamici, e società di contabilità e di controllo;
8. svolgere altre attività, compresa la certificazione di conformità degli standard di Aaoifi, in modo da ottenere

maggior consapevolezza e l'accettazione degli standard di Aaoifi in materia di contabilità, revisione contabile, etica, governance e *ṣarī'a*.

Tra le organizzazioni che compongono l'infrastruttura del sistema finanziario islamico è opportuno ricordare anche l'Islamic Financial Services Board (Ifsb). Si tratta di un organismo internazionale che si occupa di normativa e vigilanza, con l'intento di garantire la solidità e la stabilità del settore dei servizi finanziari islamici.

Esiste un'importante differenza tra il sistema islamico e quello convenzionale, riguardante la contabilità. In particolare, la contabilità convenzionale è definita come il processo che implica il registrare, classificare e riassumere in maniera significativa in termini di denaro, le transazioni di eventi di carattere finanziario, economico e patrimoniale, interpretando i risultati. Invece, la contabilità islamica è caratterizzata da processi contabili che forniscono informazioni finanziarie, economiche e patrimoniali che siano conformi ai principi della *ṣarī'a*.

aA

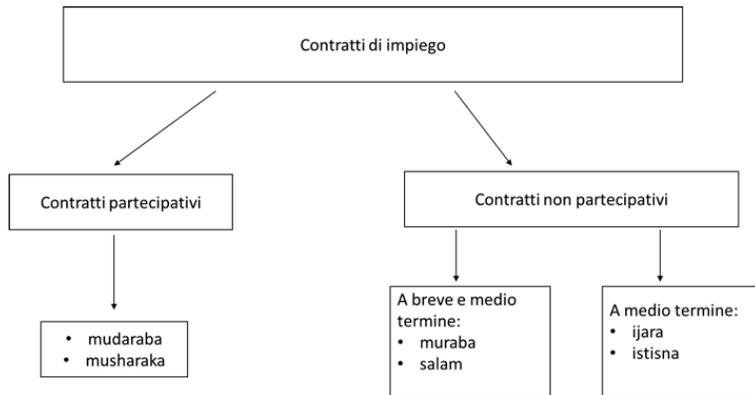
13.1.3. *I contratti islamici*

Analizzando i contratti islamici è necessario soffermarsi su alcuni concetti preliminari tipici del contesto islamico. In primo luogo, l'islam prevede che il denaro sia un mezzo e non un fine ed esso svolge la funzione di favorire la crescita della società (*umma*). Inoltre, la finanza islamica, non riconoscendo l'utilizzo del tasso di interesse (divieto di *ribā*), prevede che le operazioni, come l'attualizzazione o la capitalizzazione, siano possibili solo se i rispettivi tassi vengono sostituiti con il «tasso di profitto».

Un altro concetto importante su cui occorre soffermarsi è quello del *Profit and Loss Sharing* (Pls). La finanza islamica, infatti, prevede fattispecie di contratti partecipativi, che riconoscono la condivisione sia dei profitti che delle perdite. Questo è in netto contrasto con il modello convenzionale, nel quale i contratti spesso prevedono la condivisione dei profitti, ma non delle perdite. In caso di costituzione di una società, l'unico ad addossarsi i rischi è il soggetto che prende in prestito il capitale. Il concetto di Pls, tipico del contesto islamico, può essere paragonato al *project financing* del sistema convenzionale.

Analizzati questi concetti, dunque, è necessario approfondire quali siano le tipologie di contratti islamici esistenti (figura 1).

Figura 1. I contratti islamici



Fonte: P.P. Biancone, *La banca islamica*, Giappichelli Editore, Torino 2017.

Come si evince dalla figura 1, la prima categoria di contratti islamici è quella dei contratti partecipativi: la *muḍāraba* e *mušāraka*.

La *muḍāraba* è un contratto associativo misto e assolve alle funzioni di far fruttare i capitali attraverso operazioni commerciali e di procurare adeguati finanziamenti alle imprese.

Il contratto coinvolge due controparti:

1. investitore/banca (*rabb al-māl*) che concede il capitale;
2. cliente (*muḍārib*) responsabile delle scelte manageriali.

Nella *muḍāraba*, i profitti generati dall'investimento vengono spartiti tra banca e cliente, secondo un rapporto predeterminato. Invece, le perdite ricadono sul soggetto *rabb al-māl*, in quanto il cliente apporta il proprio tempo, sforzi e reputazione.

La seconda tipologia di contratto partecipativo è la *mušāraka*. Si tratta di un contratto che si basa sul concetto di Pls. La banca e l'imprenditore costituiscono una società (joint venture), in cui sono previsti più soci, a differenza della *muḍāraba*. I due soggetti si accordano per contribuire entrambi alla realizzazione del progetto apportando lavoro e capitale. Nel caso della *mušāraka*, i profitti generati dall'investimento

vengono spartiti tra banca e imprenditore, secondo un rapporto prestabilito che non necessariamente rispecchia quanto versato. Le perdite ricadono sia sulla banca, che sull'imprenditore e sono ripartite rispettando le proporzioni del capitale investito. In questo caso, quindi, l'imprenditore apporta capacità organizzativa e quota di capitale, partecipando, per tale motivo, sia agli utili, che alle perdite.

Una variante della *mušāraka* è rappresentata dal *declining mušāraka*, un contratto innovativo e adatto anche al settore del microcredito. Esso è alla base dei contratti di affitti e riscatto. Il funzionamento si adatta al contratto principale (*mušāraka*) e prevede che la banca islamica diminuisca gradualmente la partecipazione al capitale e quindi anche agli utili/perdite e prevede, altresì, che l'imprenditore aumenti contestualmente l'incidenza della partecipazione al capitale e quindi agli utili/perdite. Al termine del contratto avrà acquistato la proprietà della società.

Analizzando, invece, i contratti non partecipativi, è possibile trovare: *murābaḥa*, *salam*, *iğāra*, *al-istišnā'*.

La *murābaḥa* è un contratto che prevede una compravendita con pagamento differito. Viene utilizzato come strumento di finanziamento sia dalle imprese, come per l'acquisto di materie prime, sia dai privati, come nel caso del credito al consumo. La banca, dopo aver acquistato il bene dal fornitore pagandone il prezzo pattuito, ne trasferisce il possesso al cliente in base al prezzo prefissato in contratto e già comprensivo del suo margine di profitto ($K = \text{mark-up}$). Successivamente, il cliente regola il pagamento alle scadenze indicate. Completato il pagamento, il cliente riceve la proprietà dell'asset/bene fin lì pagato.

Analizzando il secondo tipo di contratto, l'*iğāra*, occorre dire che si tratta di un contratto di locazione del bene, che prevede la possibilità di trasferire la proprietà a vantaggio del locatario. Come nella finanza convenzionale, analogamente al contratto di leasing esiste l'*iğāra* operativa e finanziaria. Nel contratto sono presenti tre soggetti:

1. fornitore del bene;
2. banca (*al-āğir*);
3. il cliente (*al-mustağir*).

L'*iğāra* viene utilizzata come strumento di finanziamento a medio/lungo termine per immobili, impianti, attrezzature,

ecc. In alcuni casi viene impiegata come strumento a breve termine, nel caso in cui l'oggetto del contratto sia un bene di consumo.

Il funzionamento dell'*iğāra* prevede che la banca acquisti il bene dal fornitore e lo consegna al cliente. Il cliente dovrà pagare un canone di locazione, a copertura del prezzo di acquisto, oltre ad un margine per la banca. Al termine del contratto avverrà:

- a) la restituzione del bene (locazione semplice);
- b) l'acquisizione del bene (opzione di acquisto);
- c) l'obbligo di acquisto (locazione finanziaria);
- d) la proroga della locazione.

L'*istiṣnā'*, invece, è un contratto che prevede la vendita con pagamento anticipato. In genere, un imprenditore, o un'impresa, si impegna ad acquistare un bene non ancora esistente, a fronte del pagamento in via anticipata rispetto alla consegna. Può essere utilizzato per il *project financing*, in quanto stipulato per l'acquisto di immobili in costruzione o per l'appalto di grandi opere infrastrutturali. Prevede due contratti indipendenti: uno tra banca e clienti, l'altro tra banca e costruttori.

Il contratto di *istiṣnā'* e di *salam* sono gli unici contratti della finanza islamica che prevedono la consegna differita di un bene rispetto al pagamento. Nonostante ad una prima lettura ciò possa arrecare «irragionevole incertezza», i due contratti sono comunque accettati purché non contengano elementi *ḥarām* (vietati) e vadano a beneficio di tutta la comunità.

13.1.4. *Le banche islamiche*

Analizzando il funzionamento delle banche islamiche, è necessario anzitutto sottolineare che il sistema bancario islamico è definito *ribā free banking*. Questo approccio si contrappone al sistema *ribā based banking* tipico delle banche occidentali. L'approccio *ribā free banking* è basato sulle regole e sui principi dettati dal diritto musulmano e risponde alle esigenze dei bisogni della comunità islamica. Nel mondo vi sono due modelli organizzativi: la banca islamica pura e l'*islamic window*. Nel primo caso, si tratta di una banca autonoma, in cui le attività sono interamente compatibili

con le pratiche della finanza islamica (ad esempio: Alrayan Bank nel Regno Unito).

L'*islamic window* rappresenta, invece, un singolo sportello bancario aperto nell'ambito di banche convenzionali. Tale modello è stato creato dalle banche occidentali e permette di offrire servizi finanziari anche alla clientela musulmana. Elemento fondamentale di ogni banca islamica è un rigoroso e competente *Šarī'a Supervisory Board* (Ssb), organo che, garantendo la compliance dei prodotti finanziari offerti alle norme della *šarī'ae*, ne determina la fiducia nei confronti dei risparmiatori della banca. Gli Ssb sono composti da autorevoli giuristi e studiosi del diritto musulmano, che si occupano di certificare e validare i prodotti finanziari della banca. Tale organo ha la facoltà di emettere *fatāwā*, pareri legali che incidono sulla commercializzazione o non dei servizi e prodotti finanziari.

Per quanto riguarda le tipologie di depositi previsti dal sistema islamico, ne esistono di varie tipologie: risparmio, conto corrente a termine e di investimento.

I depositi di risparmio permettono di depositare e ritirare i propri risparmi in qualsiasi momento e non richiedono un minimo ammontare sul conto. Essi sono diffusi sotto forma di: *qarḍ*, *wadī'a* o *mudāraba*.

Il *qarḍ* ha come idea di base quella di fornire in prestito la ricchezza e/o la proprietà a un soggetto in grado di beneficiare di questo contratto. Il denaro viene visto come un prestito gratuito dalla banca. Vi è l'obbligo di garanzia, la discrezionalità di utilizzo e non sono previste remunerazioni. La *wadī'a* viene definita come «responsabilizzazione di qualcuno per mantenere esplicitamente o implicitamente il possesso per conto del proprietario» e si suddivide in:

- a) *wadī'a yadd amāna*: contratto di fiducia in cui il trustee detiene i fondi dei depositanti;
- b) *wadī'a yadd ḍamāna*: contratto che prevede, a differenza del precedente, l'inserimento di una garanzia per il depositante. La banca, pur potendo utilizzare i fondi in deposito a proprio rischio, deve comunque garantirne la restituzione totale.

Analizzando, invece, i depositi di conto corrente, essi sono depositi a vista che offrono la custodia in contanti e la possibilità di prelievo. Il funzionamento è del tutto equiparato

ai depositi di risparmio. I depositi a termine sono accordi che prevedono che i depositi dei clienti siano tenuti da una banca per un periodo di tempo determinato. Come nei casi precedenti, il denaro versato avrà l'obiettivo di finanziare investimenti compatibili con la *šarī'a*.

Per quanto riguarda i depositi di investimento, meglio conosciuti come conti di partecipazione, permettono ai depositanti di investire in particolari progetti che prevedono la condivisione sia degli utili, sia delle perdite. In questo caso, non è presente la garanzia di restituzione, ma al contempo vengono assicurati dei profitti maggiori.

Accanto all'intermediazione creditizia, come per le banche convenzionali, le banche islamiche si occupano altresì di intermediazione mobiliare e di consulenza. In particolare:

- a) *brokerage*, azioni di intermediazione bancaria volte a favorire accordi tra le parti;
- b) *soluzioni di investimento* per clienti istituzionali e Hnwi, acronimo di High Net Worth Individual, comunemente usata nel mondo della finanza (in particolare nel private banking) per indicare le persone (individual) che possiedono un alto (high) patrimonio netto (net worth);

Fig. 2. Differenze tra banche islamiche e convenzionali

Caratteristiche	Banca Islamica	Convenzionale
Garanzia del valore nominale: • Depositi e conti correnti a vista • Conti di investimento	Si No	Si No
Rendimento	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Nullo per i c/c ▪ Incerto e non garantito per i conti di investimento 	Certo e garantito
Meccanismo di determinazione del rendimento	In funzione della redditività della banca, dai ritorni dei suoi investimenti, dalle perdite subite	Indipendente dalla redditività della banca e dei suoi investimenti
Condivisione profitti e perdite	Si	No
Uso di garanzie da parte della banca	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Di solito non ammesso nelle operazioni PLS (salvo casi eccezionali per ridurre fenomeni di rischiosità eccessiva) ▪ Sempre consentito nelle transazioni non PLS 	Si sempre ad esempio attraverso il fondo interbancario di tutela dei depositi (FITD)

Fonte: elaborazione personale

- c) offerta al pubblico dei titoli di una società che intende quotarsi per la prima volta su un mercato regolamentato (Ipo) e servizi di consulenza accessori;
- d) consulenza e valutazione in merito al debito bancario;
- e) *mediazione sui šukūk*, certificati di investimento conformi alla *šarī'a*, la legge islamica tradizionale, che proibisce il prestito a interesse;
- f) *consulenza e valutazione investimenti immobiliari*

La figura 2 riassume le principali differenze tra la banca convenzionale e quella islamica.

13.1.5. I *šukūk*

Uno dei più importanti strumenti finanziari islamici è il *šukūk*. Si tratta di certificati che rappresentano, dopo la sottoscrizione, quote di partecipazione e diritti di egual valore riguardo un'attività reale, usufrutti e servizi o azioni di un dato progetto o di uno speciale investimento. I primi *šukūk* nascono dall'esigenza delle banche islamiche e degli investitori di strumenti finanziari conformi alle regole della *šarī'a*.

In particolare, le prime forme di *šukūk* risalgono al 1978 e da quel momento sono stati via via emessi sia da emittenti corporate che pubblici, in diverse parti del mondo. Rispetto ai bond tradizionali, i *šukūk* sono titoli che prevedono la proprietà di un asset tangibile e conferiscono al possessore il diritto di prendere parte al finanziamento di un progetto finanziario e di godere dei futuri utili da esse generati, senza correre il rischio di violare il divieto della *ribā*, del *maysir*, e del *gharar*. Anche se comunemente definiti «bond islamici», tale accostamento risulta essere nella realtà poco corretto per alcuni elementi fondamentali che distinguono i *šukūk* dai bond tradizionali: essi infatti rispondono alla stessa esigenza economica (finanziamento), ma presentano alcune importanti differenze. La prima importante differenza è l'impiego. I *šukūk*, infatti, sono emessi con lo scopo di realizzare attività reali di cui i sottoscrittori sono proprietari per una quota-parte. Il fine è determinato, tangibile e connesso con l'economia reale. La seconda differenza riguarda, invece, la remunerazione, poiché il possessore vanta un diritto di proprietà su una porzione del bene sottostante l'emissione. La remunerazione sarà fortemente influenzata dai risultati dell'asset reale. La terza differenza riguarda il tasso di profitto e Pls: il prezzo del

titolo, infatti, è funzione del ritorno dell'attività reale e della rischiosità di emissione (principio del *profit & loss sharing*).

Infine, la quarta differenza riguarda i vincoli di utilizzo, in quanto l'emittente ha vincoli nell'utilizzo delle risorse raccolte. L'impiego della liquidità è determinato, tangibile e sono esclusi l'incertezza (*gharar*) e la speculazione (*maysir*).

13.1.6. *I takāful*

Un altro strumento finanziario tipico del sistema islamico è rappresentato dai *takāful*, contratto tra un'unione di individui, avente natura mutualistica. Basata sull'interesse collettivo alla condivisione e all'attenuazione del rischio assicurato, i partecipanti sono al contempo sia assicurati che assicuratori. I contraenti, in tal senso, conferiscono i loro contributi di partecipazione ad un fondo comune che viene utilizzato per far fronte ai danni cagionati dagli eventi contro i quali ci si vuole assicurare e dal quale vengono effettuati i prelievi in caso di evento avverso. Nel mondo islamico lo sviluppo del settore assicurativo è un fenomeno molto recente, in quanto è sempre stato soggetto a gravi problemi interpretativi. Il contratto, conforme alla *šarī'a*, ha le seguenti caratteristiche:

- a) assenza di trasparenza (*gharar*): il *takāful* ha natura donativa, sia per la contribuzione dei partecipanti al fondo che per i premi indennitari ricevuti;
- b) rischio speculativo (*maysir*): il *takāful* riduce, e a volte elimina totalmente, la dipendenza dal capitale speculativo;
- c) restrizioni degli investimenti: quanto raccolto non deve essere investito in attività *ḥarām* e in strumenti con i tassi d'interesse.

Le principali differenze tra i *takāful* e il sistema assicurativo convenzionale sono:

- a) il rischio non viene trasferito alla compagnia, ma condiviso tra i partecipanti al fondo;
- b) i contratti islamici devono sostenere un'operazione *takāful*;
- c) la *šarī'a supervisory board* vigila e approva annualmente che ogni operazione abbia una struttura *šarī'a-compliant* e la conformità con l'originale emissione.

Come nelle assicurazioni tradizionali, anche il *takāful* si articola in ramo danni (*general takāful*) e ramo vita (*family takāful*).

13.1.7. Gli indici islamici

Per quanto riguarda la borsa, gli indici islamici estrapolano dagli indici convenzionali i titoli *šarī'a-compliant*. Si tratta, quindi, di indicatori di performance di aziende di tutto il mondo, disponibili per un investitore che voglia osservare i dettami della *šarī'a*. In generale, coprono circa il 60% della capitalizzazione di mercato dell'indice di riferimento convenzionale, anche se in Italia i titoli compatibili sono pari all'8% dell'intero universo investibile. Le principali caratteristiche degli indici di borsa islamici sono:

- a) fungono da test per gli investitori islamici;
- b) servono a fornire famiglie di indici globali che siano regolarmente aggiornati;
- c) hanno l'obiettivo di indicare i titoli utilizzabili per gli investimenti dai gestori;
- d) mirano a seguire un processo di investimento coerente con i principi islamici, fornendo delle norme di «purificazione dei dividendi».

In particolare, occorre soffermarsi più nel dettaglio sul concetto di purificazione dei dividendi perché nel mondo islamico il pagamento dei dividendi, da parte delle società, deve essere «purificato» dalla parte attribuibile alle attivi-

Fig. 3. I principali indici islamici

Indici islamici	Indici tradizionali
<ul style="list-style-type: none">• Dow Jones Islamic Market World Index• FTSE Shari'ah All World• MSCI World Islamic Index• S&P Global BMI Shari'ah	<ul style="list-style-type: none">• Dow Jones Global• FTSE All World• MSCI World• S&P Global World

tà *ḥarām*. Ne consegue che una percentuale del dividendo totale ricevuto dall'investitore deve essere devoluta in beneficenza e che questa percentuale è pari alla porzione di fatturato che la società ha ottenuto da attività non *ṣarī'a compliant* (massimo 5% dei ricavi).

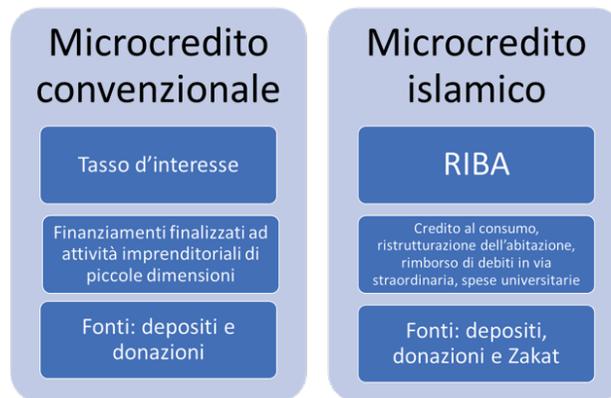
La figura 3 mostra un confronto tra i principali indici islamici rispetto ai corrispettivi tradizionali.

13.1.8. *Gli strumenti alternativi: microcredito e crowdfunding*

Analizzando gli strumenti di microcredito e crowdfunding islamici, emergono delle differenze rispetto ai modelli occidentali. Con microcredito si intende l'insieme di prestiti di piccole entità, erogati a soggetti tipicamente non bancabili, generalmente in difficoltà economiche. Rispetto al microcredito convenzionale, esso viene utilizzato in maniera differente.

La figura 4 indica le principali differenze esistenti tra il microcredito convenzionale e quello islamico.

Fig. 4. Microcredito islamico



Fonte: elaborazione personale

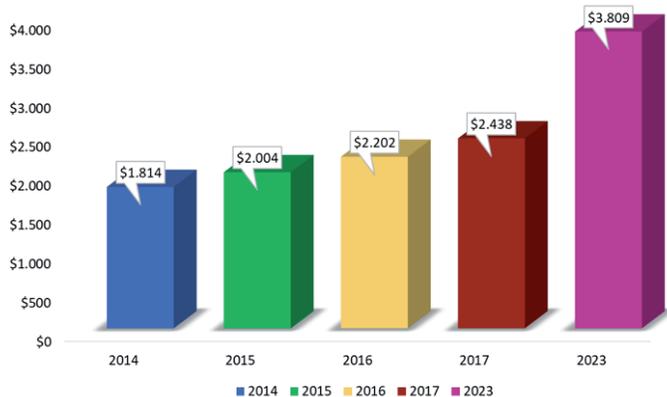
Per quanto riguarda, invece, il crowdfunding si tratta di una raccolta di fondi, per lo più tramite strumenti/piattaforme/applicazioni presenti in rete. L'essenza del crowdfunding sono i piccoli contribuenti che condividono un medesimo interesse o un progetto comune oppure intendono sostenere un'idea innovativa aziendale. Nel contesto islamico, i punti di differenza sono sostanzialmente quattro:

1. l'esistenza della *Šari'a Supervisory Board* anche nel caso di crowdfunding;
2. non è previsto il pagamento del tasso d'interesse;
3. gli investimenti devono essere adeguatamente motivati e spiegati onde evitare eccessiva incertezza e dunque speculazione;
4. necessità di investimento in progetti *ḥalāl*.

13.2. Inquadramento della questione

Analizzando la diffusione della finanza islamica nel mondo, occorre anzitutto soffermarsi su alcuni dati. Come mostrato nella figura 5, il totale degli asset finanziari islamici nel 2017 ammontavano a 2.438 miliardi di dollari, mentre le stime al 2023 prevedono il raggiungimento di 3.809 miliardi di dollari.

Fig. 5. Totale degli asset finanziari islamici nel mondo (in miliardi di dollari)



Fonte: rielaborazione personale su report Thomson Reuters "State of the global Islamic economy" 2018/2019

Nel mondo, l'area geografica in cui è maggiormente rilevante la finanza islamica è il Medio Oriente. Si tratta di una regione geografica che si estende attraverso tre continenti, e comprende: Penisola Araba, Siria, Iraq, Iran, Libano, Giordania, Egitto e Turchia. Per quanto riguarda la diffusione nel resto del mondo, in Europa l'espansione ha avuto inizio

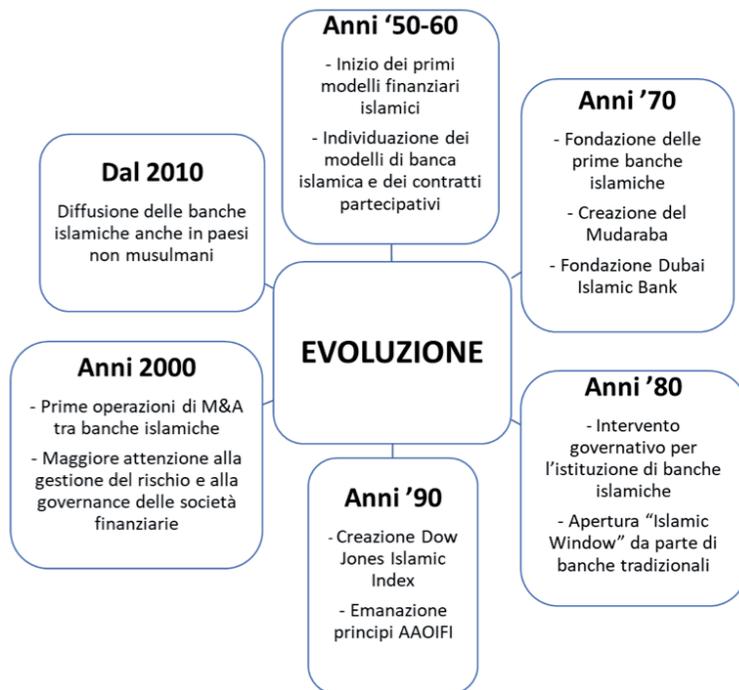
a partire dagli anni Novanta. Ad oggi, i paesi europei in cui vi è la maggiore diffusione della finanza islamica sono: Francia, Regno Unito, Germania e Lussemburgo. Per quanto riguarda l'Italia, invece, la finanza islamica suscita grande interesse, sebbene non vi siano ancora state forme di investimenti *šarī'a-compliant*. Le principali cause che ne limitano lo sviluppo nel nostro paese sono:

1. la mancanza di una regolamentazione specifica (certezza del diritto);
2. una più approfondita conoscenza e, dunque, una minore paura diffusa del fenomeno.

Altri paesi rilevanti per la diffusione della finanza islamica sono: Iran e Malesia.

Se si analizza lo sviluppo del sistema finanziario islamico, si scoprirà come esso abbia seguito linee diverse nei vari paesi, in quanto i paesi islamici differiscono sotto molti

Fig. 6. Le principali fasi evolutive del sistema finanziario islamico



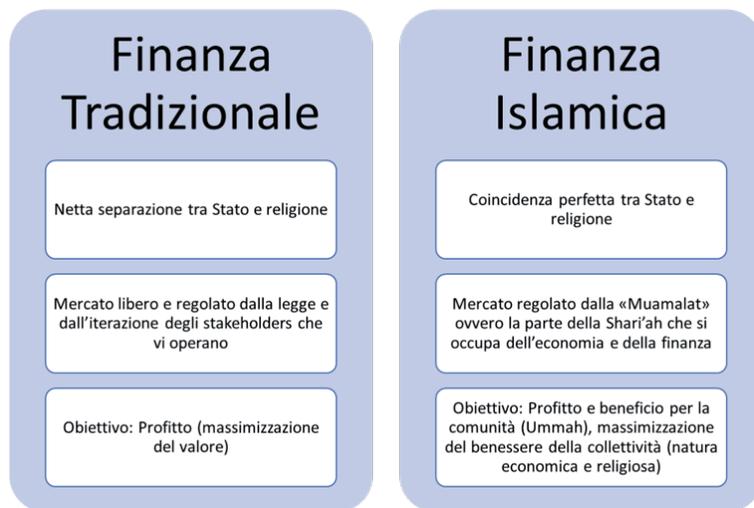
aA

aspetti: storici, legislativi, di opportunità operative e di supporto da parte del governo.

La figura 6 mostra le principali fasi evolutive del sistema finanziario islamico. L'analisi ha inizio tra gli anni Cinquanta e Sessanta con i primi modelli finanziari islamici.

Occorre poi sottolineare che i principi dettati dalla *ṣarī'a* determinano una serie di divieti che necessariamente impattano sul sistema economico/finanziario islamico. In particolare, la figura 7 indica quali sono le principali differenze tra i due sistemi finanziari.

Fig. 7. Sistema finanziario islamico a confronto con il tradizionale



aA

207

Fonte: elaborazione personale

13.2.1. La certificazione ḥalāl

Halāl, come si è già visto, è un aggettivo che qualifica non solo un oggetto, ma anche e soprattutto la liceità di un comportamento. In materia di alimentazione, igiene e salute, dire che un prodotto o un'azione sono *ḥalāl* significa che sono conformi alle norme etiche ed igienico sanitarie previste dalla dottrina islamica e dalla *ṣarī'a*. In tale contesto, risulta quindi fondamentale avere a disposizione un sistema di certificazioni dei prodotti e delle filiere produttive volto ad assicurarne la conformità rispetto alla *ṣarī'a*. La certificazione *ḥalāl* riguarda i prodotti delle filiere agroalimentari, dei cosmetici, dei prodotti chimici e farmaceutici,

dei prodotti per la cura del corpo e della salute, i processi industriali e di trasformazione, compresa la certificazione del packaging. Per ottenere la certificazione *ḥalāl* di un prodotto o di un servizio è necessario che sia certificata come tale tutta la catena del valore (*value chain*) coinvolta nella sua produzione. La certificazione comprende i sistemi di controllo della qualità (*quality control*) e di tutte le fasi di approvvigionamento delle materie prime, dei processi di trasformazione, della logistica interna, dello stoccaggio e del trasporto. La certificazione *ḥalāl* coinvolge anche i metodi ed i sistemi di approvvigionamento di mezzi finanziari e di responsabilità sociale.

Il mercato cui si rivolge l'offerta *ḥalāl* è costituito dai fedeli musulmani e, soprattutto in Europa, dalle persone che senza implicazioni religiose ritengono il cibo *ḥalāl* maggiormente controllato e, quindi, sano.

Analizzando la diffusione dell'*halal food* in Italia, occorre sottolineare che i fedeli musulmani nel nostro paese siano stimati in circa 2,5 milioni. La quasi totalità di essi è straniera e proviene prevalentemente dal Nord Africa. Questi consumatori hanno una bassa propensione a mangiare fuori casa, sia per ragioni economiche che culturali, così come a consumare cibo diverso da quello della propria tradizione. Appare evidente come ci sia la necessità di un sistema di certificazione *ḥalāl* che permetta ai consumatori di fede musulmana di consumare prodotti rispettando i propri dettami religiosi. La certificazione *ḥalāl* garantisce che i cibi, oltre a essere conformi alle normative italiane ed europee in tema di igiene e sicurezza, siano preparati secondo le regole della *ṣarī'a*. Per esempio la carne, esclusa quella di maiale che è proibita, va macellata secondo un preciso rituale e le bevande non devono contenere alcol. In Italia la certificazione viene eseguita dall'Halal Italy Authority ed è riconosciuta a livello internazionale. Rappresenta dunque un marchio di garanzia importante per le aziende che vogliono posizionarsi nel mercato islamico e soddisfare le esigenze dei consumatori di fede islamica. Avere una certificazione *ḥalāl* significa disporre di un «attestato» di qualità del prodotto verificato e controllato da esperti in tutte le sue fasi di lavorazione. L'iter che si deve seguire per poter ottenere la certificazione *ḥalāl* è quello tipico delle attestazioni di qualità di prodotto, come pos-

sono essere Uni e Iso 9000. È inoltre possibile scegliere se certificare l'intero stabilimento produttivo e tutti i prodotti, ovvero un singolo lotto produttivo con la selezione di un singolo prodotto.

La certificazione *ḥalāl* impone il controllo e l'ottimizzazione dei processi legati alla catena del valore, dall'approvvigionamento delle materie prime, al processo produttivo, fino ad arrivare alla logistica e al trasporto, nonché la distribuzione.

Per quanto riguarda le attività legate all'approvvigionamento delle materie prime, per poter ottenere la certificazione *ḥalāl*, l'ente valutatore verificherà, ad esempio, che non ci siano tracce di contaminazione con materie prime non *ḥalāl*. Con riferimento, invece, al processo produttivo si dovrà verificare che l'azienda utilizzi impianti produttivi dedicati alla produzione di prodotti *ḥalāl*, oppure l'utilizzo di sostanze chimiche *ḥalāl*. Sarà poi necessario monitorare le attività di logistica e di distribuzione. Anche in questo caso si dovrà accertare che non vi siano tracce di contaminazioni con prodotti non *ḥalāl*.

Ad oggi, la certificazione *ḥalāl* presenta alcuni aspetti critici:

- a) non sono presenti standard univoci internazionali. Sono invece discrezionali in base al paese di esportazione;
- b) vi è una sostanziale mancanza di regolamentazione;
- c) esistono conflitti di interesse tra i vari enti certificatori;
- d) vi sono problemi legati alla mancanza di uniformità su questioni di etichettatura in base ai paesi di esportazione.

13.2.2. *Il settore del food and beverage ḥalāl*

Secondo i dati del report 2018/2019 Thomson Reuters *State of the Global Islamic Economy*, nel 2017 i consumi di *ḥalāl food* hanno generato una spesa complessiva di 1.303 miliardi di dollari. Da sempre il cibo rappresenta un elemento di unione tra le culture. Le tradizioni del Medio Oriente hanno radici lontanissime e si fondano sull'influenza di altre cucine come quella turca e indiana. Il rispetto dell'alimentazione rappresenta un punto di partenza fondamentale per i musulmani. La distribuzione dei pasti segue quanto effettuato anche nel mondo occidentale, il momento differente è legato al *ramadān*. Gli ingredienti

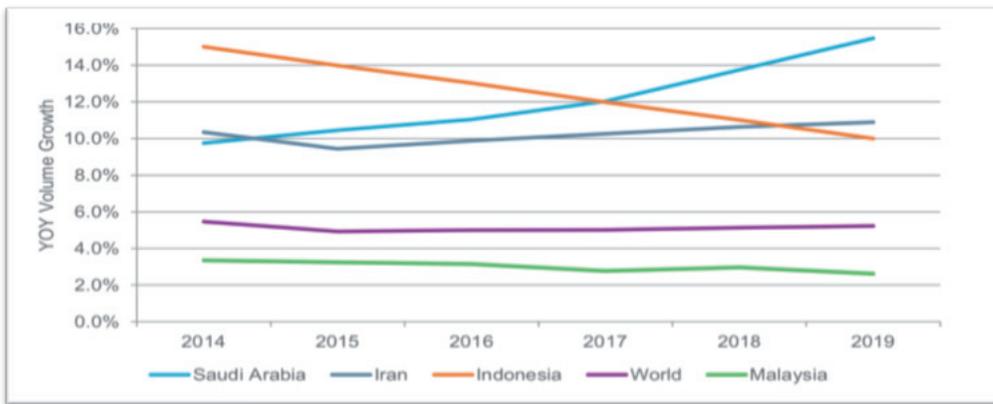
tipici che si possono trovare nei cibi sono: carne (in particolare agnello, pollo, manzo, cammello), pesce, cereali (in particolare il riso, la farina, il semolino, il bulgur, il cuscus), legumi, noci, mandorle, pistacchi, datteri, prodotti caseari (tra cui yogurt, formaggi spalmabili, panna, uova), erbe e spezie, ortaggi e frutta.

Tra le bevande più utilizzate nel mondo islamico vi è il tè. Esso, servito freddo o caldo, rappresenta un vero e proprio momento di convivialità che non ha confini né in casa né nei luoghi di lavoro.

Tra le bevande non consentite nel mondo islamico vi è la birra, in quanto contiene alcol. Una soluzione interessante per favorire il consumo di questa bevanda è stata quella di proporla in versione analcolica. La birra analcolica ha riscosso particolare successo nel mondo islamico (e non solo). La figura 8 mostra i volumi di vendita della birra analcolica nel periodo 2014-2019 in alcuni paesi islamici. I dati sono comparati con il trend mondiale.

Figura 8. Volumi di vendita della birra analcolica nel periodo 2014-2019 in alcuni paesi a maggioranza islamica

aA



Fonte: Euromonitor International

I dati mostrano come ci siano volumi di vendita in crescita in Arabia Saudita e Iran. Questo prodotto potrebbe rappresentare un'interessante opportunità anche per il nostro tessuto imprenditoriale.

13.2.3. *Il settore cosmetico e farmaceutico ḥalāl*

Dopo il settore agroalimentare, il settore della cosmetica rappresenta la principale opportunità di esportazione. I prodotti cosmetici, per essere leciti, devono essere privi di qualsiasi prodotto derivato dal maiale, privi di organismi Ogm e privi di etanolo.

Inoltre non devono essere effettuati test sugli animali e tutte le materie prime e le merci *ḥalāl* devono essere separate nei processi produttivi, per evitare possibili contaminazioni.

Alcuni esempi di prodotti cosmetici *ḥalāl* sono: creme senza grassi animali, profumi non alcolici, rossetti privi di estratti animali, balsamo privo di estratti animali, shampoo per capelli, collutorio senza alcol.

Anche per i farmaci è necessaria la totale assenza di prodotti di origine animale. Le esigenze di certificazione sono particolarmente alte da parte delle grandi case farmaceutiche internazionali che esportano prodotti nei paesi del Medio Oriente. Oltre all'alcol, che deve essere inferiore allo 0,05%, tutti i rivestimenti di capsule e pillole devono essere privi di componenti derivanti dal maiale.

13.2.4. *Il modest fashion*

Con il termine *modest fashion* si identifica la moda in linea con i principi islamici. Oltre alle diverse interpretazioni, tutti concordano sull'idea che *modest fashion* rappresenti: abiti lunghi, vestiti comodi ed in grado di coprire il corpo, in accordo con i principi islamici. Il fenomeno del *modest fashion* nasce dalla voglia di libertà, ovvero seguire la moda e rispettare le norme dell'islām. Tale principio rappresenta un binomio essenziale che le giovani musulmane credono di sintetizzare in questa rivoluzione tutta al femminile. Osservando il mercato attuale e potenziale legato a questo business, la spesa musulmana per la moda è stata pari a 270 miliardi di dollari nel 2017, e si prevede che cresca del 5% fino a 361 miliardi di dollari nel 2023 (Fonte: Thomson Reuters).

È un segmento della moda che oggi include diversi mercati anche nei paesi tipicamente di cultura tradizionale/occidentale. Basti pensare alla London Fashion Week (che include anche una sezione dedicata alla moda islamica), così come, in Italia, alla Turin Fashion Week. Analizzan-

do la domanda mondiale, occorre sottolineare che l'80% dei musulmani vive nei paesi in via di sviluppo del Medio Oriente, Africa e Asia-Pacifico. I musulmani costituiscono anche importanti gruppi di minoranza in paesi come la Russia, la Cina, l'India e gli Stati Uniti. Nel 2018, i paesi con il più alto numero di spesa per abiti modest fashion sono stati: Turchia (28 miliardi di dollari), Emirati Arabi Uniti (22 miliardi di dollari), Indonesia (20 miliardi di dollari), Nigeria (18 miliardi di dollari), Arabia Saudita (17 miliardi di dollari), Russia (13 miliardi di dollari), Pakistan (12 miliardi di dollari), Iran (12 miliardi di dollari), India (12 miliardi di dollari).

Dal lato dell'offerta, per poter competere all'interno di questo business, occorre affrontare delle importanti sfide:

- 1) *efficienza*: una delle sfide costanti affrontate dalle piccole e medie imprese in questo spazio è come bilanciare qualità ed efficienza e, allo stesso tempo, seguire la tendenza in rapida evoluzione e crescita del business;
- 2) *concorrenza dalle marche principali*: come le marche tradizionali stanno riconoscendo la potenzialità di questo spazio? I marchi di proprietà musulmani si troveranno ad affrontare la crescente concorrenza di player più affermati;
- 3) *finanziamento*: molte start-up di moda islamica stanno "soffrendo", date le limitate opzioni di finanziamento delle piccole imprese *šarī'a compliant*. Inoltre, agli imprenditori mancano una piattaforma e un sostegno per sviluppare la capacità di attrarre e coinvolgere gli investitori;
- 4) *integrità*: una preoccupazione diffusa nel settore dell'abbigliamento e della moda islamica è la mancanza di integrità nell'adesione agli ideali ed allo spirito della modest fashion. Anche se esistono varie interpretazioni di modestia in tutto il mondo musulmano, certe pratiche sono viste in contraddizione con lo spirito del modest fashion. Questo può influenzare la credibilità di questo settore.

Il modest fashion rappresenta un settore con elevate potenzialità di crescita e per questo motivo è caratterizzato da grandi opportunità per le aziende operanti in questo business:

- a) *le piattaforme digitali*: e-commerce, social media, applicazioni mobili e altre piattaforme digitali offrono opportunità illimitate per la crescita di questo business;
- b) *cluster e collaborazioni*: gli attori in questo settore frammentato dovrebbero cercare dei modi per raggiungere delle scale di efficienza attraverso il benchmarking e la collaborazione con gli altri player. Mentre il design e la creatività sono i presupposti necessari per prosperare in questo mercato, la sostenibilità delle imprese può essere raggiunta solo attraverso l'eccellenza operativa;
- c) *il mercato occidentale della moda islamica*: i musulmani in Europa Occidentale (Germania, Francia, Regno Unito) più il Nord America (Stati Uniti, Canada) collettivamente hanno speso una cifra stimata di 22 miliardi di dollari su abbigliamento e calzature nel 2013. Questo continua a essere un grande segmento di per sé con una relativa omogeneità dei modelli di abbigliamento;
- d) *lo sviluppo di marca concetti globali*: con un mercato di consumo da oltre 200 miliardi di dollari, è sorprendente che nessun marchio si sia focalizzato sulla moda globale basata su capi di abbigliamento modest. C'è un'opportunità per lo sviluppo di marchi globali con ispirazione modest e di appeal globale;
- e) *esportatori Oic / produttori*: la produzione di abbigliamento è una grande industria per molti dei paesi appartenenti all'Oic (Bangladesh, Turchia, Indonesia, Marocco, e Pakistan). I produttori che producono abbigliamento per marchi globali dai paesi Oic hanno già le infrastrutture per impegnarsi in questo segmento di mercato in modo molto più mirato.

Un capo d'abbigliamento tipico del modest fashion è il hijab; questa parola deriva dall'arabo *hajaba*, che significa coprire o nascondere. Si tratta di un velo di stoffa che copre il capo e la parte superiore del petto. È il più diffuso in assoluto nelle nazioni a maggioranza islamica e molto spesso lo possiamo vedere indossato da donne musulmane che vivono in Occidente. Oltre al hijab, esistono altri tipi di veli che estremizzano il hijab, ma che non trovano origine nella religione, bensì nella cultura del paese di origine (per esempio, burka e niqab). Ogni società influenza il modo

di agire e comportarsi degli individui che la formano, e così ogni paese ha portato a diversi modi di indossare il velo. Ogni modo di indossarlo è legato, quindi, all'area di appartenenza della donna e ne riflette la cultura oltre che l'aspetto puramente religioso.

Per quanto riguarda il target di riferimento, si tratta prevalentemente di consumatori giovani (i c.d. muslims millennials). Questa categoria commerciale si riferisce a giovani nati tra il 1980 e il 2000 ed appassionati di moda. Modest fashion nei mercati internazionali significa anche griffe: in particolare, il settore è dominato dai grandi player mondiali della moda, come Dolce e Gabbana, Nike, H&M, Valentino, Zara, Mango, e molti altri. Dolce & Gabbana, tra le nuove iniziative di diffusione del modest fashion, ha lanciato di recente sul mercato la prima linea prêt-à-porter di hijab e 'abāya, un lungo camice indossato dalle donne musulmane che copre tutto il corpo eccetto le mani e i piedi, munito di hijab.

La collezione risponde infatti all'esigenza di vestire e far sentire attraenti le ragazze musulmane garantendo compostezza e sobrietà.

Tra le iniziative di diffusione della modest fashion nel mondo sportivo vale la pena ricordare la collezione tecnica, ma in stile modest, realizzata da Nike. Il Nike Pro-Hijab che è stato pensato appositamente per l'attività sportiva, è stato testato dagli atleti Nike come, ad esempio, la skater Zahra Lariand. Si tratta di un prodotto realizzato in tessuto tecnico elastico e traspirante, può essere regolato sulla testa attraverso fasce elastiche e adattato a seconda delle diverse discipline.

13.2.5. *L'approccio muslim friendly e il turismo halāl*

Per *muslim friendly* si intende la compatibilità di un certo bene/servizio alle esigenze della religione islamica. È importante pensare ad un approccio di opportunità e diversificazione rispetto alle attività *core* che vengono fatte da un'azienda. In particolare, l'approccio muslim friendly viene spesso associato al turismo *halāl*. Ad oggi, esistono una serie di piattaforme digitali che permettono di perseguire un approccio muslim friendly nel turismo. Una di esse è Halal Trip, un portale che, attraverso un sito internet e un'app dedicati, riesce a raggiungere un potenziale bacino

di viaggiatori musulmani molto ampio e sempre più attento alla scelta delle destinazioni connesse ai servizi offerti. Le destinazioni *halāl* vengono classificate sulla base della ricerca di ristoranti *halāl*, *qibla direction* (giusta direzione per la preghiera), moschee, attrazioni, hotel con sale di preghiera. Un'altra piattaforma dedicata al turismo *halāl* è Halal Booking, un portale viaggi che pubblica al suo interno strutture turistiche che presentano esclusivamente caratteristiche *halāl friendly*.

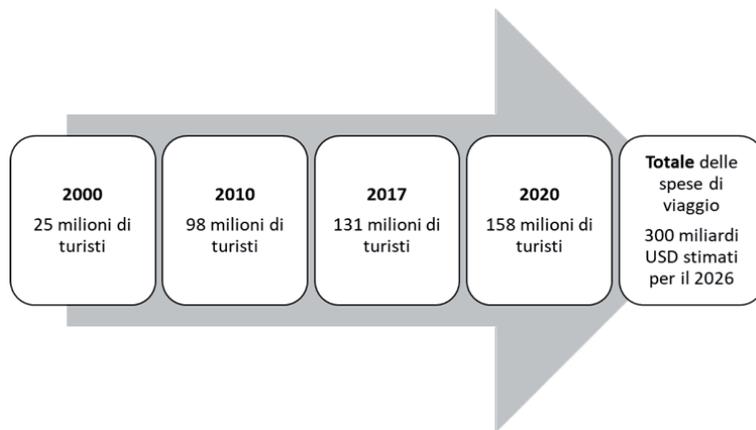
Oltre alle piattaforme dedicate, esistono anche delle certificazioni specifiche. La certificazione Muslim Hospitality, rilasciata dal Comitato etico di certificazione della Coreis, si basa su linee guida standard alle quali hotel e ristoranti devono attenersi. In particolare, gli hotel vengono valutati in base alle tipologie di servizi che vengono offerti ai clienti (bussola in camera, tappetini per la preghiera, alimenti *halāl* nel frigobar).

La figura 9 mostra il trend di mercato legato al segmento del turismo *halāl*. I dati si riferiscono al turismo in uscita e alle stime di spesa per il 2026.

aA

215

Figura 9. Trend di mercato del turismo *halāl*



Fonte: Crescent Rating, «Global Muslim Travel Index», 2018

Secondo l'analisi "Global Muslim Travel", nel 2018 il turista saudita è stato quello con il maggiore potere di spesa. Si è stimata infatti una spesa, dedicata al turismo, compresa tra i 10.000 e i 100.000 dollari all'anno (Fonte: Global Muslim

Travel Index 2018). In questa speciale classifica seguono, rispettivamente, i turisti provenienti da Malesia, Emirati Arabi Uniti e Turchia.

Per quanto riguarda l'Italia, compare al settimo posto tra le destinazioni in entrata dei turisti musulmani nell'area esterna dell'Organizzazione della cooperazione islamica.

Ad oggi, esistono già alcune strutture ricettive che hanno predisposto servizi *halāl* per accogliere i turisti musulmani. A Venezia, ad esempio, il numero di turisti musulmani è cresciuto in dieci anni da circa 45 mila a 150 mila, spingendo le autorità comunali e ricettive ad analizzare il fenomeno. L'obiettivo è quello di «far sentire un cittadino di fede islamica come a casa sua»: in questo senso nasce la prima rete di hotel certificati *halāl*.

13.2.6. *Il sistema del turismo halāl*

Il turismo *halāl* è tutelato e salvaguardato dal sistema denominato CrescentRating, che rappresenta il punto di riferimento mondiale per i viaggi a misura *halāl*. L'obiettivo principale è unire l'offerta ai bisogni del viaggiatore musulmano. Nelle analisi sulla spesa dei turisti *halāl*, si fa riferimento ai termini *inbound* e *outbound*. Nel primo caso si intende il turismo in entrata ovvero il viaggio effettuato da un non residente in un altro paese straniero. Nel secondo caso invece si intende turismo in uscita e si fa riferimento alla visione interna di un paese che considera la quantità di propri residenti che si spostano dal proprio stato di appartenenza. Il sistema CrescentRating si pone l'obiettivo di fornire un giudizio sintetico (rating) per agenzie turistiche, hotel, ristoranti, tour operator, operatori retail, governi, aeroporti, e attrazioni turistiche. Inoltre, organizza corsi di formazione e possiede un sistema di certificazione globalmente riconosciuto e che viene utilizzato dai più importanti intermediari del turismo.

Il sistema internazionale considera all'interno del proprio indice sintetico quattro aspetti ritenuti strategici nel settore turistico:

1. l'accesso alle destinazioni (infrastrutture di interscambio);
2. la comunicazione (volta al riconoscimento delle località muslim friendly);

3. l'ambiente (livello di istruzione, business e istituzioni dell'area di esame);
4. i servizi.

Con riferimento al report Global Muslim Travel Index 2019 pubblicato da MasterCard-CrescentRating, è possibile vedere nella figura 10 una mappa in cui sono indicate le mete preferite dai turisti musulmani che fanno viaggi all'estero.

Figura 10. Top 10 destinazioni scelte dai turisti musulmani nel mondo

Top 10 destinazioni musulmane nei paesi OIC

 Arabia Saudita	 E.A.U.
 Turchia	 Kazakistan
 Marocco	 Iran
 Malesia	 Uzbekistan
 Bahrain	 Indonesia

aA

Top 10 destinazioni musulmane nei paesi non OIC

 Spagna	 Georgia
 Francia	 Italia
 Russia	 India
 Thailandia	 Regno Unito
 Singapore	 Grecia

217

Fonte: Mastercard-Crescent Rating, «Global Muslim Travel Index», 2019

Se appare evidente che le strutture *halāl friendly* siano particolarmente diffuse nei paesi Oic può essere utile riflettere sul livello di punteggio di stati europei come Germania, Francia e Regno Unito.

L'Italia, con il suo immenso patrimonio storico-culturale, potrebbe trarre vantaggio dall'altissima volontà di movimento delle nuove generazioni di musulmani desiderosi di conoscere storia e tradizioni del mondo.

13.2.7. Inquadramento della questione

Come già anticipato in precedenza, l'attuale trend nel mondo musulmano è il seguente:

1. incremento della popolazione musulmana nei paesi del Golfo;
2. popolazione più giovane, dinamica e desiderosa di scoprire nuovi territori;
3. incremento della classe «media», con conseguente aumento del reddito disponibile per turismo e viaggi;
4. facilità di accesso alle informazioni turistiche attraverso provider di servizi e annunci globali (Halal Booking, Halal Trip, ecc.);
5. aumento della sensibilità mondiale alle esigenze del turismo di alta gamma musulmano;
6. aumento dell'offerta di strutture che ampliano la loro gamma di servizi a misura di musulmano;
7. eventi internazionali e d'affari (esempio Expo 2020 a Dubai).

In questo contesto di crescita, il mercato *halāl* è emerso come un nuovo settore nell'economia globale. Le principali caratteristiche riguardano sia una crescente base di consumatori, sia un alto potere di spesa ad essi associato.

Si tratta di un mercato internazionale che, come si è cercato di descrivere nel primo paragrafo, è caratterizzato

aA

Figura 11. Settori *halāl* e proiezioni di crescita al 2023

Settori	Dati al 2017	Previsioni 2023
Halal Food	1,303 miliardi \$	1,863 miliardi \$
Halal Travel	177 miliardi \$	274 miliardi \$
Halal Pharmaceuticals	87 miliardi \$	131 miliardi \$
Halal Cosmetics	61 miliardi \$	90 miliardi \$
Modest Fashion	270 miliardi \$	361 miliardi \$

Fonte: rielaborazione personale su dati Thomson Reuters, «State of the Global Islamic Economy», Report 2018/2019

da diversi settori, quali *halāl food*, *halāl travel*, *halāl pharmaceuticals*, *halāl cosmetics*, *modest fashion*. Si stima che in futuro questi settori possano avere dei tassi di crescita molto elevati.

La figura 11 mostra le proiezioni di crescita al 2023 di questi settori.

13.3. Buone pratiche

Il progetto Primed-Unito ha coinvolto circa 60 discenti provenienti da diverse regioni d'Italia. L'obiettivo è stato quello di fornire nozioni fondamentali riguardanti gli aspetti religiosi, le dinamiche socio-culturali e i bisogni più diffusi che contraddistinguono la popolazione musulmana. Il progetto Primed ha permesso, peraltro, l'approfondimento dei concetti chiave della finanza islamica e dell'economia *halāl*. Alcuni dei partecipanti al corso hanno poi preso parte, come auditori, al Turin Islamic Economic Forum (Tief), organizzato dal comune di Torino in partnership con Camera di Commercio e Università. Si tratta di un forum di approfondimento che si pone l'obiettivo di favorire iniziative ed eventi basati sulla finanza islamica per l'integrazione e lo sviluppo economico e sociale del territorio locale e regionale. Questo importante evento ha visto la partecipazione di professionisti e ricercatori provenienti da tutto il mondo. È un'iniziativa che è giunta alla quarta edizione e che ha permesso di raccogliere preziosi contributi scientifici sul tema, poi presentati durante il workshop organizzato dal Tief. Questo ha permesso di arricchire di contributi scientifici la rivista *European Journal of Islamic Finance (Ejif)*, gestita dal team di ricerca dell'Università di Torino, e che si pone l'obiettivo di contribuire alla ricerca e all'approfondimento delle tematiche di *islamic finance* e *islamic banking*.

aA

219

13.4. Esercitazioni

Sulla base dei temi trattati:

1. Indicare quali sono i principi economici-religiosi su cui si basa l'intero sistema finanziario islamico.
2. Spiegare i motivi per i quali la finanza islamica non trova diffusione in Italia.
3. Si descrivano alcune buone pratiche che potrebbero es-

sere adottate dalle strutture ricettive per poter incrementare il flusso di turisti *halāl*.

4. Il settore del food and beverage *halāl* rappresenta uno dei settori in grado di generare elevati giri d'affare. Si spieghi quali criticità sono presenti all'interno di questo settore, soffermandosi sull'analisi delle certificazioni *halāl*.

Quali opportunità potrebbero esserci per il tessuto imprenditoriale del nostro paese?

Si forniscano anche degli esempi di prodotti che potrebbero essere certificati come *halāl* e quindi essere proposti a questo segmento di consumatori.

Con il termine *modest fashion* si identifica la moda in linea con i principi islamici. Si descrivano le caratteristiche principali di questo settore e si individuino alcune differenze rispetto alla moda tradizionale. Quali opportunità ci possono essere per le grandi firme internazionali?

L'esercitazione prevede una fase iniziale di confronto in piccoli gruppi tra i partecipanti volta a raccogliere le idee. In una seconda fase invece i discenti dovranno rispondere, sotto forma di testo libero, alle domande sopra proposte.

aA

13.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

P.P. Biancone, *La banca islamica*, Giappichelli Editore, 2017.

P.P. Biancone, M. Radwan, *Social Finance and Financing Social Enterprises: An Islamic*

Finance Prospective, European Journal of Islamic Finance, pp. 1-7, 2019.

P.P. Biancone, M. Radwan, *Sharia-Compliant financing for public utility infrastructure*, Utilities Policy, 52, pp. 88-94, 2018.

P.P. Biancone, S. Secinaro, *The equity crowdfunding Italy: a model sharia compliant*, European Journal of Islamic Finance, 5, pp. 1-10, 2016.

P.P. Biancone, M.Z. Shakhatreh, *Accounting Issues in Sukuk Issuance*, in *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 30(70), pp. 1-14, 2016.

P.P. Biancone, M.Z. Shakhatreh, *Using Islamic Finance for Infrastructure projects in non-Muslim Countries*, European Journal of Islamic Finance, (2), 2015.

Crescent Rating, *Global Muslim Travel Index*, 2018.

- M. Hussain, A. Shahmoradi, R. Turk, *An overview of Islamic finance*, Journal of International Commerce, Economics and Policy Vol. 07, N. 01, 1650003, 2016.
- M. Iqbal, *Islamic finance: an attractive new way of financial intermediation*, International Journal of banking & finance, Vol. 10, N. 2, 2013.
- S. Kassim, *Islamic finance and economic growth: The Malaysian experience*, Global finance Journal, 2016.
- Mastercard-CrescentRating, *Global Muslim Travel Index*, 2019.
- Mastercard-CrescentRating, *Halal Travel Frontier Report*, 2019.
- M. Sarker, M. Khatun, G. Alam, *Islamic banking and finance: potential approach for economic sustainability in China*, Journal of Islamic Marketing, 2019
- Thomson Reuters, *State of the global Islamic economy*, Report 2018/2019.

Sitografia

- CCN, «*Sharia Compliant Cryptocurrency Exchange Sets its Sights on Malta*», 2018. (<https://www.ccn.com/sharia-compliant-cryptocurrency-exchange-sets-its-sights-on-malta/>); articolo di approfondimento su blockchain e criptovalute nel mondo della finanza islamica
- Euromonitor International, (<https://www.euromonitor.com/>); sito di informazione, ricerche di mercato e statistiche da tutto il mondo.
- Financial Times, «*Beginners' Guide to Islamic Finance*», 2010. (<https://www.ft.com/content/8c9bc2fc-8845-11df-a4e7-00144feabdc0>); contiene una guida ai principi della finanza islamica.
- Global Finance, «*Islamic Finance: How does it make money without interest?*», 2018. (<https://www.gfmag.com/topics/blogs/what-products-does-islamic-finance-offer>); articolo di approfondimento sul concetto di divieto di applicazione del tasso di interesse.
- Gulf Times, «*Sukuk remains a key vehicle for infrastructure financing in Asia*», 2018. (<https://www.gulf-times.com/story/604179/Sukuk-remains-a-key-vehicle-for-infrastructure-fin>); articolo di approfondimento sui *ṣukūk*.
- Halal Trip, (<https://www.halaltrip.com/>); piattaforma digitale di turismo *ḥalāl*.
- Halal Booking, (<https://en.halalbooking.com/>); piattaforma digitale di turismo *ḥalāl*.
- Il Post, «*La moda modesta in Italia*», 2018. (<https://www.ilpost>

- it/2018/10/10/moda- modesta-italia/); articolo di approfondimento sulla modest fashion in Italia.
- Il Sole 24 Ore, «*Anche gli emiri scoprono i debiti: nel Golfo è corsa alle emissioni di bond*», 2018. (<https://www.ilsole24ore.com/art/anche-emiri-scoprono-debiti-golfo-e-corsa-emissioni-bond-AEWNeouD>); articolo di approfondimento sulle emissioni di *ṣukūk* nei paesi del Golfo.
- Il Sole 24 Ore, «*A Dubai il piatto ricco (e inaccessibile) dei Takaful, le assicurazioni islamiche*», 2018. (<https://www.ilsole24ore.com/art/a-dubai-piatto-ricco-e-inaccessibile-takaful-assicurazioni-islamiche-AEBbLiUE>); articolo di approfondimento sui *takāful*.
- Il Sole 24 Ore, «*Il tesoro da 3,5 trilioni della finanza islamica*», 2017. (<https://st.ilsole24ore.com/art/finanza-e-mercati/2017-12-06/il-tesoro-35-trilioni-finanza-islamica-064822.shtml>); articolo di approfondimento sui *ṣukūk*.
- Il Sole 24 Ore, «*Imprese italiane alla scoperta del Bahrein, mercato da 1,5 trilioni di dollari*», 2017. (<https://www.ilsole24ore.com/art/impres-italiane-scoperta-bahrein-mercato-15-trilioni-dollari-AERNqjmC>); articolo di approfondimento sul Bahrein e i prodotti finanziari islamici.
- La Repubblica, «*Firenze, cibo halal e preghiere, 40 hotel convertiti al turismo muslim style*», 2017 (http://firenze.repubblica.it/cronaca/2017/06/21/news/firenze_cibo_halal_e_pregchiere_40_hotel_convertiti_al_turismo_muslim_style-168721227/); articolo di approfondimento su turismo *halāl*.
- Luxury Halal Travel, (<https://www.luxuryhalaltravel.com>). Piattaforma digitale di turismo *halāl*.
- The Economist, «*Big Interest, no interest*», 2014. (<https://www.economist.com/finance-and-economics/2014/09/13/big-interest-no-interest>); articolo di approfondimento sul concetto di divieto di applicazione del tasso di interesse.
- The Economist, «*Why Islamic financial products are catching on outside the Muslim world*», 2014. (<https://www.economist.com/the-economist-explains/2014/10/08/why-islamic-financial-products-are-catching-on-outside-the-muslim-world>); articolo di approfondimento sulla diffusione della finanza islamica e dei prodotti finanziari in paesi non musulmani.
- The Independent, «*What is modest fashion and why is it becoming mainstream*», 2019. (<https://www.independent.co.uk/life-style/fashion/modest-fashion-asos-hijab-range-design-islam-religion-a8875636.html>); articolo di approfondimento sul fashion modest.

14. Pregiudizi e stereotipi: lo sguardo della psicologia sociale

Anna Miglietta

aA

14.1. Concetti chiave

223

Circa un secolo fa, lo scrittore statunitense Mark Twain, nel volume satirico *Lettere dalla Terra*, fa narrare a Satana di un esperimento che questi avrebbe condotto per indagare l'intolleranza tra gli esseri umani (Animali Razionali) e gli altri animali (Animali Superiori):

In un'ora ho insegnato a un gatto e a un cane a essere amici. Li ho messi in una gabbia. In un'altra ora ho insegnato loro a essere amici con un coniglio. Nel corso di due giorni sono stato in grado di aggiungere una volpe, un'oca, uno scoiattolo e alcune colombe, infine anche una scimmia. Vivevano insieme in pace, persino affettuosamente. Poi, in un'altra gabbia, ho confinato un irlandese cattolico di Tipperary e, non appena mi è sembrato mansueto, ho aggiunto uno scozzese presbiteriano di Aberdeen. Quindi un turco di Costantinopoli, un greco cristiano di Creta, un armeno, un metodista delle regioni selvagge dell'Arkansas, un buddista dalla Cina, un bramino da Benares. Infine, un colonnello dell'Esercito della Salvezza di Wapping. A questo punto me ne sono andato per due giorni interi. Quando sono tornato per prendere nota dei risultati, nella gabbia degli Animali Superiori andava tutto bene, ma nell'altra – piena di esseri umani – c'era un tale caos san-

guinolento che si distinguevano appena pezzi e pezzetti di turbanti, fez, kilt, ossa e carne: non un esemplare era rimasto vivo. Questi Animali Razionali non si erano trovati d'accordo su un dettaglio teologico e avevano portato la questione davanti a una Corte Suprema. (Twain 1962, pp. 180-181; trad. nostra)

La lettura di questo breve brano, che in maniera divertente mette in luce le difficoltà che gli esseri umani hanno a convivere pacificamente tra loro, suscita alcuni interrogativi che chiamano in causa il tema del pregiudizio: è questo un esempio di comportamento sociale universale? ovvero, il pregiudizio è presente in tutte o quasi tutte le società umane? E se lo è, può essere ridotto o è necessario imparare a conviverci? In altre parole, siamo di fronte a un fenomeno inevitabile, cioè qualcosa che si verifica “naturalmente”? La psicologia sociale ha cercato di dare una risposta sistematica a queste domande.

14.2. Inquadramento della questione

Il tema del pregiudizio etnico è stato approfondito e sistematizzato da Gordon Allport (1954) nel suo ormai classico *The nature of prejudice* e, da allora, questo filone di ricerca ha ricevuto moltissima attenzione. Il pregiudizio etnico viene definito da Allport

un sentimento di antipatia fondato su una generalizzazione falsa e inflessibile. Può essere sentito internamente o espresso. Può essere diretto verso un gruppo nel suo complesso o verso un individuo in quanto membro di quel gruppo. (ivi, p. 10)

Il pregiudizio etnico che muove dai gruppi di maggioranza a quelli di minoranza è quello che, per evidenti ragioni, ha ricevuto più attenzione da parte degli studiosi; tuttavia, esso può promanare anche da un gruppo di minoranza verso un'altra minoranza e da minoranza a maggioranza. Il pregiudizio si caratterizza per la sua specificità storica, in quanto la sua intensità e i gruppi verso cui si rivolge cambiano a seconda delle diverse epoche e delle dinamiche economiche, sociali e politiche che si alternano nel tempo. Su queste basi, il pregiudizio etnico può essere considerato un possibile esito dell'interazione tra l'attività cognitiva degli individui e l'ambiente socio-culturale in cui tale attività

si svolge. A questo proposito, è interessante rilevare che in tempi relativamente recenti il pregiudizio ha subito un cambiamento connesso alle modalità attraverso le quali si manifesta. Come notano Crandall e Eshleman (2003), oggi è abbastanza raro imbattersi in espressioni dirette di pregiudizio etnico, anche se è del tutto evidente che esso non è scomparso dall'orizzonte cognitivo degli individui. Al contrario, secondo i due studiosi le espressioni del pregiudizio sono ugualmente presenti ma si manifestano filtrate da processi di soppressione e giustificazione. Ciò anche a causa del cambiamento del clima normativo – che ha avuto luogo nelle società europee a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale – che rende il pregiudizio socialmente inaccettabile nella sua forma più scoperta e brutale. Il rispetto dei diritti umani, che costituisce uno dei caratteri qualificanti della cultura democratica occidentale contemporanea, sanziona infatti negativamente le manifestazioni esplicite del pregiudizio tipiche del passato, spesso associate a comportamenti di aperta discriminazione. Il contenimento del rifiuto della diversità, almeno nelle sue espressioni pubbliche, ha contribuito alla trasformazione di quello che possiamo chiamare pregiudizio classico, che proponeva una visione dell'umanità a “comparti” gerarchizzati, chiamati “razze”, in una forma moderna, de-biologizzata, di carattere prevalentemente culturale (cfr. Taguieff 1994) che, peraltro, continua ad influenzare le relazioni intergruppo e i rapporti di potere ad esse associati. È a questa prospettiva che si deve la distinzione tra forme “vecchie” e “nuove” di pregiudizio. In altre parole, il cosiddetto pregiudizio “vecchia maniera” «si caratterizzava (e si caratterizza tutt'ora frequentemente) per il sentimento di *minaccia* percepito da un gruppo in rapporto alla presenza di un *outgroup* e per il conseguente *rifiuto* di ogni contatto con esso; il “nuovo” pregiudizio è connotato da tre caratteristiche fondamentali: difesa dei valori tradizionali del proprio gruppo, percezione esagerata delle differenze culturali, rifiuto di provare emozioni positive nei confronti dell'*outgroup* e dei membri di esso» (Palmonari 1997, p. xv). Il “nuovo” pregiudizio si esprime quindi in un modo coperto, evitando un richiamo diretto a valori razziali. La natura peculiare di questa forma di pregiudizio etnico rende così possibile giustificare gli atti di discriminazione nei termini di qualsiasi valore

(la sicurezza, le esigenze dell'economia, la distanza culturale) tranne quelli razziali (Billig 1989). Nucleo comune delle nuove forme di pregiudizio è quindi l'antipatia verso i gruppi esterni che trova espressione simbolica o indiretta sotto forma di risposte di rifiuto che consentono di rimarcare in modo sottile la distanza con il membro dell'outgroup. Entro tale quadro, possiamo affermare che il pregiudizio etnico non indica solo la "misura" dell'ampiezza del timore suscitato dal "diverso da sé", ma il suo studio è importante soprattutto per cogliere le implicazioni di cui l'atteggiamento pregiudiziale, assunto o subìto, è portatore in relazione ai diversi aspetti della vita sociale degli individui e dei gruppi coinvolti. Esso, infatti, rappresenta una minaccia reale al bisogno di convivenza e rimanda alla negazione o al rifiuto dell'estraneo e della sua cittadinanza e del condividere, con chi proviene da altri mondi, beni e servizi collettivi (Di Maria, Falgares 2004).

14.2.1. *La natura del pregiudizio*

Il pregiudizio deriva, da un lato, dagli stessi processi cognitivi e sociali che influenzano tutti gli aspetti dell'esistenza umana e, dall'altro, riflette i processi cognitivi in quanto è un prodotto della percezione individuale del mondo e del tentativo di attribuirgli un significato. Non si tratta pertanto di una sorta di "patologia del pensiero", ma di un correlato del comportamento intergruppi, un fenomeno ordinario e quotidiano riscontrabile tra la gente comune, una risposta "normale" prodotta da persone che affrontano una situazione intergruppi (Brown 1997; ed. orig. 1995). Il pregiudizio ha quindi una natura intergruppi e le sue espressioni pubbliche si manifestano nel corso di azioni socialmente situate; in questi termini, esso è da intendersi in un'accezione ampia, che si specifica in pratiche e ideologie come il sessismo, l'omofobia, l'intolleranza religiosa, l'islamofobia, l'antisemitismo e il pregiudizio etnico. In altre parole, si tratta di un fenomeno che ha luogo nel corso di azioni che avvengono *tra* gli individui (cfr. Brown 1997).

Il pregiudizio ha una connotazione affettiva, in quanto implica una reazione emotiva nei confronti di un individuo fondata sulle opinioni che si hanno del gruppo cui questi appartiene. Ciò significa che avere un atteggiamento pregiudiziale verso qualcuno implica *valutarlo* sulla base delle

caratteristiche attribuite al suo gruppo. La natura valoriale, quindi normativa, dei giudizi su cui si fonda l'atteggiamento pregiudiziale è ciò che rende quest'ultimo poco sensibile alla prova della veridicità o falsità delle valutazioni veicolate. I pregiudizi devono appunto la loro stabilità, che permane anche di fronte a eventi che li contraddicono, al fatto che la categorizzazione di oggetti sociali come gruppi e individui è fondata su criteri di valore. Un cambiamento del pregiudizio, quindi, non richiede soltanto una rettifica della valutazione data, ma potrebbe minacciare radicalmente il sistema valoriale a cui il giudizio è ancorato.

Se, invece, guardiamo al pregiudizio da un punto di vista cognitivo, ovvero ponendo attenzione ai processi mentali che lo generano, il punto di partenza per comprendere un fenomeno così diffuso e importante per la convivenza sociale sta nella nozione di *bias intergruppi*. Quest'ultima è riferita alle distorsioni sistematiche che possono verificarsi durante il processo di percezione sociale, e che svolgono un ruolo importante nelle incomprensioni che hanno luogo nei rapporti tra gruppi. Tali distorsioni portano gli individui a sviluppare una preferenza verso il gruppo, o i gruppi, a cui appartengono a discapito di quelli di cui non fanno parte (outgroup). La validità di questa lettura è stata confermata da numerose evidenze empiriche accumulate nel tempo, le quali hanno messo in luce che le persone tendono ad avere un atteggiamento più negativo verso i membri dell'outgroup rispetto a quello che hanno nei confronti dei membri dell'ingroup. La formazione dei bias intergruppi deriva dal processo di categorizzazione sociale. Le persone, infatti, categorizzano gli altri in base ad attributi come la razza, la classe, la religione, il genere e l'orientamento sessuale e impiegano queste categorizzazioni quando interagiscono con i membri di altri gruppi sociali. Tali categorizzazioni sono cognitivamente radicate, spesso operano in modo più o meno consapevole e si esprimono come *stereotipi*. In questa prospettiva, lo stereotipo rappresenta un tipo particolare di schema, ovvero un'aspettativa, un concetto coerente o una teoria ingenua che rende il mondo più facile da interpretare e da trattare (Fiske 2006; ed. orig. 2004). Nello specifico, possiamo definire gli stereotipi delle credenze ingenuie sulle caratteristiche dei membri di un gruppo; tali credenze sono, al contempo, anche teorie sul

perché queste caratteristiche sono associate tra loro (Hilton, von Hippel 1996). Gli stereotipi sono dunque importanti da un punto di vista funzionale – in quanto giustificano e razionalizzano le reazioni emotive e comportamentali che le persone hanno nei confronti dei membri degli outgroup – e culturale, dato che sono fondati sul consenso sociale e includono un sistema di credenze condiviso collettivamente (Stangor, Shaller 1996).

Stereotipi e pregiudizi possono dare origine a e/o giustificare forme di discriminazione e di ineguaglianza, le cui conseguenze sulla convivenza sociale sono particolarmente significative. Come affermava Allport (1973; ed. orig. 1954), infatti, l'effetto ultimo del pregiudizio è quello di porre il bersaglio in una posizione di svantaggio non giustificata dalla sua condotta. Le risposte categoriali rappresentate da stereotipi, pregiudizi e discriminazione sono spesso utilizzate come mezzi per distinguere “loro” da “noi” e in questo senso diventano funzionali all'ingroup per affermare l'unicità della propria identità. Sono in particolare le forme moderne di pregiudizio, affermatesi nelle società occidentali con il consolidarsi di ideologie ugualitarie e tolleranti, a compiere distinzioni nei termini di “noi” e “loro”. Questa forma indiretta di pregiudizio – ovvero non esplicitamente dichiarata, che attribuisce all'outgroup la responsabilità delle proprie condizioni (Pettigrew, Meertens 1995) – si caratterizza per il fatto di ridurre le differenze intragruppi enfatizzando quelle intergruppi, focalizzandosi in particolare sulle diversità culturali, in quanto considera le pratiche linguistiche, religiose e sessuali degli altri completamente diverse dalle proprie. La percezione di questa alterità radicale (Jodelet 2005) serve al senso comune per giustificare il pregiudizio, nonché per dare conto dell'asimmetria di status che esiste tra l'ingroup e il gruppo bersaglio. In questo modo, le differenze tra i gruppi vengono reificate e non trattate per ciò che in realtà sono, ossia l'esito di costruzioni sociali. Un esempio di tale processo è dato dalle definizioni dei concetti di razza ed etnia, che hanno registrato molteplici cambiamenti nel corso delle epoche e nel variare delle culture.

La percezione degli altri in gruppi separati comporta che questi ultimi vengano intesi come entità sociali (*entatività*), ovvero come aggregati di individui omogenei, acco-

munati da un medesimo destino. L'attribuzione di entatività ha effetti importanti sulle relazioni intergruppi, in quanto implica che i gruppi sociali siano definiti da un'essenza, un nucleo profondo sottostante, che rende reale la relazione di appartenenza al gruppo stesso. Il concetto di *essenzialismo*, infatti, si fonda sull'idea che le persone organizzano le proprie categorie mentali intorno a teorie implicite che riguardano e spiegano i tratti profondi, tipici degli esemplari che compongono le categorie stesse (Medin, Ortony 1989; Medin 1989). Queste teorie implicite forniscono il legame di causalità che connette le caratteristiche fondamentali ad aspetti più superficiali, spiegando così la ragione per cui le cose sono nel modo in cui appaiono. La proposizione centrale dell'essenzialismo è che «le persone agiscono come se le cose (es. gli oggetti) avessero un'essenza o una natura sottostante che rende le cose ciò che sono» (Medin 1989, 1476; *trad. nostra*). Ciò avviene, ad esempio, per gli esemplari delle categorie naturali (es. uccelli, leoni, esseri umani), alle quali viene attribuita una natura relativamente immutabile, mentre non accade per quanto rientra nelle categorie artificiali (gli artefatti). L'attribuzione di un'"essenza" si ha anche nel caso delle categorie sociali, i gruppi, anche se, a rigor di logica, questi ultimi sono costruzioni sociali, e quindi artefatti. Tuttavia, le persone tendono a percepirli come aventi una propria essenza, trattandoli di fatto in modo analogo alle categorie naturali. In particolare, i gruppi sarebbero portatori di "essenza umana", che si caratterizzerebbe per la presenza di un numero ridotto di caratteristiche, tra cui spiccano l'intelligenza, il sentimento e il linguaggio (Leyens *et al.* 2000).

La percezione di tale essenza si traduce spesso in credenze legate a proprietà biologiche chiaramente definite; in questo senso vanno intesi i richiami alla genetica, al sangue o alle caratteristiche "naturali" invocate per spiegare i risultati di specifici gruppi nei termini delle caratteristiche del gruppo stesso (Fiske 2006). Come avviene per le tendenze sistematiche del processo di attribuzione – attribuzione interna dei propri successi ed esterna dei fallimenti – le persone tendono infatti a considerare le azioni positive connesse all'essenza dell'ingroup, mentre ritengono che quelle negative siano intrinsecamente legate alla natura dell'outgroup, tralasciando di considerare il ruolo giocato dalla situazione.

In questo modo, gli individui proteggono il proprio gruppo ascrivendo alla sua essenza stabile lo status e i successi, mentre i fallimenti vengono attribuiti a fattori mutevoli o esterni (Hewstone 1990). Un esito non secondario di questo processo è il danneggiamento indiretto dell'outgroup, verso il quale non si provano emozioni positive come, ad esempio, l'ammirazione. Da ciò consegue che gli individui instaureranno relazioni qualitativamente diverse con i membri dell'ingroup e dell'outgroup: più positive con i primi, meno positive con i secondi. L'instaurarsi di questo genere di legami conduce le persone a sviluppare una preferenza per l'ingroup che le porta a tener in minor considerazione i membri dell'outgroup, in particolare quando si tratta di distribuire risorse e ricompense.

14.2.2. *La paura dell'altro: il pregiudizio etnico e religioso*

Uno dei principali ambiti di studio del pregiudizio, cui la psicologia sociale può offrire un contributo concreto, riguarda gli effetti di questo fenomeno sui mutamenti psicosociali che derivano dai massicci flussi migratori, anche in relazione all'influenza che questi ultimi hanno sull'intero sistema sociale di paesi come il nostro che, più o meno recentemente, sono divenuti terra di immigrazione. È da tempo, infatti, che le società europee vedono il modificarsi della loro composizione etnica a causa dell'ormai consolidato flusso di popolazioni provenienti dalle aree a forte pressione migratoria e l'insediamento delle comunità migranti pone problemi di convivenza legati, più o meno direttamente, al contatto tra le culture ospiti e quella autoctona.

In un tale contesto, lo studio del pregiudizio etnico diventa non solo il modo per “misurare” l'ampiezza del timore suscitato dal “diverso da sé”, ma anche per cogliere le implicazioni di cui l'atteggiamento pregiudiziale – assunto o subito – è portatore, in relazione ai diversi aspetti della vita sociale degli individui e dei gruppi coinvolti.

Non a caso, gli immigrati che risiedono nel nostro Paese costituiscono uno dei gruppi sociali che più spesso è vittima di pregiudizio e molti sono gli studi che hanno evidenziato questo fenomeno. A tale proposito rileviamo che, da qualche tempo a questa parte, nel nostro paese si sta assistendo a una recrudescenza del pregiudizio etnico, che spesso si associa a manifestazioni esplicite e talvolta violente di in-

tolleranza. La diffusione del pregiudizio e della discriminazione su base etnica e/o religiosa in Italia è testimoniata dai dati presentati nell'ultima relazione al presidente del consiglio dei ministri e al parlamento sulle attività svolte dall'ufficio nazionale antidiscriminazione razziale (Relazione Unar 2018). Dai dati emerge che, per il secondo anno consecutivo, le segnalazioni di discriminazione trattate dall'ufficio si riferiscono prevalentemente a motivi etnico-razziali (70,4%): a queste seguono, a distanza, quelle legate a motivi religiosi (10,1%) e all'orientamento sessuale e identità di genere (7,0%). Il rapporto pone inoltre l'attenzione sul diffondersi della cosiddetta discriminazione istituzionale, ovvero la messa in atto di comportamenti discriminatori da parte di soggetti della pubblica amministrazione. Si tratta di una questione preoccupante, in quanto i comportamenti che ne derivano sono lesivi del diritto di tutti gli individui alla parità di trattamento.

Nell'insieme, il quadro presentato suggerisce che nel nostro paese il livello di pregiudizio abbia subito un progressivo innalzamento (Gattino, Miglietta, Testa 2010). Questo insieme di elementi indica chiaramente che, seppure dietro la maschera di acrobazie linguistiche giuridico-amministrative, in Italia i migranti sono bersaglio di innumerevoli respingimenti, non solo marittimi e terrestri ma anche di carattere psicologico e identitario. La peculiarità di questa situazione non deve però portare a considerare l'immigrazione solo una "storia" di esclusione/inclusione morale e societaria (Opatow 1990), ma la iscrive piuttosto in un ambito particolarmente importante per comprendere come il senso di appartenenza a una collettività e il riconoscimento sociale (Honneth 2002; ed. orig. 1992) vengano a definirsi, strutturarsi, negoziarsi e rimodellarsi attraverso l'interazione quotidiana.

In un quadro così definito, diviene allora importante non solo approfondire i meccanismi cognitivi e affettivi coinvolti nel pregiudizio etnico, ma anche comprendere il ruolo che il contesto svolge nella diffusione e nella "normalizzazione" di questo fenomeno entro le società contemporanee e quella italiana in particolare.

A questo proposito, rileviamo che a partire dagli anni Novanta del secolo scorso e, in misura maggiore dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, in Europa e in buona parte

del mondo occidentale hanno preso piede «un insieme di politiche, pratiche e discorsi ostili alla migrazione musulmana» (Perocco 2018, p. 28) che hanno aperto la porta al dilagare dell'islamofobia. Attualmente sta diventando sempre più evidente che questa forma di razzismo rappresenta uno dei fattori strutturali della crescita del nazionalismo in Europa (Traverso 2017) e può essere considerata un fattore chiave della marginalizzazione delle minoranze musulmane (Perocco 2018). Il discorso islamofobico, infatti, si sviluppa attorno a una varietà di temi chiave volti a evidenziare la presenza di un'incolmabile distanza culturale e religiosa tra i due gruppi («l'integrazione impossibile»). Da un lato ciò contribuisce alla cristallizzazione dei musulmani in «una minoranza religiosa deprivata» (Perocco 2018, p. 28), dall'altro la percezione di una tale «irriducibile differenza», anche legata alla questione femminile, porta i gruppi di maggioranza a esercitare una maggiore pressione assimilativa sui musulmani di seconda generazione, a cui viene fortemente richiesto di abbandonare le loro tradizioni culturali per «adattarsi» al contesto occidentale (Kunst, Sam 2014).

aA

14.2.3. *Dominanza sociale e nazionalismo come correlati psicologici del pregiudizio*

Accanto al pregiudizio etnico, la psicologia sociale ha individuato alcuni costrutti correlati che contribuiscono a spiegare le ragioni per cui le persone mostrano spesso ostilità nei confronti di chi non appartiene al proprio gruppo sociale. Questi costrutti condividono l'essere fondati sul processo di categorizzazione sociale, che possiede un carattere divisivo. Infatti, immaginare un «nostro» ingroup implica immaginarne, in modo esplicito o implicito, uno «loro», da cui siamo distinti. Tra questi costrutti, ci paiono particolarmente interessanti, per la discussione qui proposta, quelli di orientamento alla dominanza sociale, nazionalismo ed etnocentrismo, che illustreremo brevemente di seguito.

14.2.3.1. Orientamento alla Dominanza Sociale

Tale costrutto è parte della teoria della dominanza sociale, elaborata da John Sidanius e Felicia Pratto a partire dagli anni Novanta. La teoria parte dall'assunto che la disuguaglianza ed il conflitto tra i gruppi sociali sono pervasivi dell'esistenza umana (Pratto, Sidanius, Levin 2006). Tutte

le società umane, a partire da quelle più arcaiche, tendono a strutturarsi in gerarchie di gruppi di differente potere. Le basi di differenziazione più uniformemente diffuse, nelle varie epoche storiche e nelle differenti parti del mondo, sono il genere e le classi di età – tendenzialmente i maschi e gli anziani sono in posizione dominante rispetto alle femmine ed ai giovani – ma anche altre classificazioni (etnia, credo religioso, affiliazione politica, ecc.) possono essere utilizzate a tale scopo. Questa stratificazione sociale sembra avere una qualche funzionalità nello sviluppo delle società, in quanto pare garantire un certo ordine sociale, ed è quindi più o meno accettata dagli individui che le compongono, tanto quelli appartenenti ai gruppi dominanti quanto quelli appartenenti ai gruppi dominati. Il grado di accettazione non è però uniforme e vi è comunque una tendenza dei gruppi subordinati ad innescare il conflitto per cambiare le gerarchie. Secondo la teoria della dominanza sociale, però, le società cercano di ridurre il conflitto tra gruppi creando consenso su particolari ideologie, definite miti di legittimazione gerarchica, che sostengono la superiorità di un gruppo sugli altri (Sidanius, Pratto 1999). Tra queste ideologie vi sono il pregiudizio etnico e il nazionalismo. I miti di legittimazione sono quindi funzionali ad accrescere o mantenere il livello di ineguaglianza sociale; accanto ad essi esistono altre ideologie che rimandano a valori come l'uguaglianza e l'inclusione sociale e che svolgono la funzione di attenuare le differenze gerarchiche. L'azione di entrambi questi miti è modulata dalle differenze individuali nel grado di accettazione della stratificazione sociale. L'orientamento alla dominanza sociale (*social dominance orientation*, Sdo) è una variabile individuale fondamentale che consente di prevedere l'accettazione o il rifiuto da parte di un individuo di ideologie e politiche relative alle relazioni di gruppo. La Sdo è definita infatti come un orientamento generale verso le relazioni intergruppo, che indica se un soggetto generalmente preferisce che queste siano di carattere egualitario (bassa Sdo) o di tipo gerarchico (alta Sdo). Questo orientamento generale viene fatto risalire sia a tratti di personalità, sia a fattori relativi alla socializzazione – ad esempio il tipo di educazione –, sia all'appartenenza a gruppi e a valori legati a tali appartenenze, fedi religiose, ideologie eccetera (Sidanius *et. al.* 2004).

14.2.3.2. Nazionalismo e etnocentrismo

Per comprendere appieno il concetto di nazionalismo, è necessario fare breve riferimento a quello di etnocentrismo, definito dal sociologo americano William G. Sumner (1906) come la tendenza a porre sé stessi e il proprio gruppo al centro del mondo e contemporaneamente a confrontarsi con gli outgroup assumendo i propri standard come riferimento. L'atteggiamento etnocentrico è quindi quello in base al quale le persone non solo considerano l'ingroup più positivamente degli altri gruppi, ma valutano questi ultimi sulla base di standard stabiliti dal proprio, il che consente di effettuare dei confronti sociali che hanno esiti positivi per l'ingroup e negativi per l'outgroup. Rick Kosterman e Seymour Feshbach (1989) descrivono il nazionalismo come «una percezione di superiorità nazionale e un orientamento verso la dominanza sociale» (p. 271). Risulta evidente che si tratta di un concetto il cui significato è intrinsecamente legato alla svalutazione dell'outgroup, in modo analogo a quanto avviene per l'etnocentrismo. Una tale vicinanza epistemologica può indurre a ritenere che i due termini siano sinonimi, o meglio che il nazionalismo non sia altro che un esempio del più generale fenomeno dell'etnocentrismo. Tuttavia, come sostiene Billig (1995), a differenza dell'etnocentrismo il nazionalismo implica non solo la consapevolezza dell'identità nazionale, ma l'idea che tale identità sia normalmente inserita in un contesto internazionale. La dimensione internazionale entro cui il nazionalismo immagina la propria comunità è anche quella che consente di definire con chiarezza chi è lo *straniero*. Questi diventa una categoria specifica, che travalica quella più generale dell'"altro": straniero è colui che non appartiene al nostro stato, chi non ha la nostra stessa nazionalità.

aA

14.3. Buone pratiche

#iorispetto. AntiRumours in Italy

Obiettivo generale: promuovere tra le giovani generazioni di cittadini la consapevolezza civica e la responsabilizzazione attiva orientata alla realizzazione di una società più inclusiva.

Territorio di riferimento: Milano, Torino, Albano Laziale, Palermo.

Soggetto finanziatore: Agenzia Italiana per la Cooperazione allo Sviluppo (Aics).

Soggetto promotore ed eventuali partner: Cifa onlus – Centro Internazionale per l’Infanzia e la Famiglia (capofila), Icei, Amnesty International, Ammi – Associazione Multi-etnica dei Mediatori Interculturali, Corep – Consorzio per la Ricerca e l’Educazione Permanente.

Target del progetto: Alunni e docenti dell’ultimo biennio delle scuole primarie e dell’intero ciclo delle scuole secondarie di primo grado. Mediatori culturali, attivisti, funzionari e tecnici dei comuni partner, referenti di associazioni della società civile, formati a nuove metodologie educative.

Azioni del progetto:

1. Corsi residenziali di formazione e aggiornamento per insegnanti su metodologia del teatro sociale e di comunità e di *peer education* per la gestione dei conflitti generati dal discorso d’odio;
2. Corso residenziale di formazione per mediatori culturali sul ruolo dei mediatori nelle comunità territoriali per promuovere il rispetto delle differenze, la cittadinanza attiva e il contrasto al discorso d’odio;
3. Elaborazione di un kit didattico sui i diritti umani, cittadinanza attiva e contrasto ai discorsi d’odio e realizzazione di percorsi formativi nelle classi;
4. Attivazione delle classi coinvolte e adozione nelle scuole di un protocollo di promozione del rispetto dei diritti umani e il contrasto al linguaggio d’odio;
5. Laboratori di analisi del linguaggio dei media locali ed agenzie di pubblicità, percorsi di dialogo e interazione con le istituzioni locali da parte degli alunni;
6. Elaborazione e realizzazione da parte di bambini/e e ragazzi/e di alcune classi di progetti *Anti-Rumours*, all’interno e all’esterno delle scuole, per, attraverso attività e metodi partecipativi, sensibilizzare i propri coetanei e la cittadinanza intera e combattere dunque i *rumours* (insieme di chiacchiericcio, falsi miti e dicerie) pregiudizi e stereotipi.

Risultati conseguiti: il progetto ha coinvolto diverse classi della scuola primaria o secondaria inferiore (8-13 anni) nelle

quattro città target, con un buon livello di coinvolgimento. I prodotti realizzati sono visibili sul sito del progetto.

Aspetti del progetto che lo rendono una buona pratica: il progetto utilizza la strategia *Anti-Rumours* sviluppata all'interno del programma delle città interculturali del consiglio d'Europa, il cui obiettivo è il contrasto alla diffusione di stereotipi e pregiudizi a partire dai *rumours*. Il progetto inoltre, in coerenza con la metodologia *Anti-Rumours*, si presenta come un'azione di sistema a lungo termine volta a produrre un cambiamento sociale, sia attraverso il rafforzamento delle competenze professionali di insegnanti, amministratori pubblici, mediatori culturali e altri attori impegnati nel contrasto alle discriminazioni, sia promuovendo la cittadinanza attiva e l'inclusione sociale attraverso la difesa dei diritti umani e dei principi di equità e giustizia.

Documenti consultabili:

<https://www.icei.it/blog/project/iorispetto/>

<https://www.icei.it/blog/2019/06/27/anti-rumours-lotta-agli-stereotipi-e-ai-pregiudizi-per-combattere-il-linguaggio-dio/>

<https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/anti-rumours>

aA

14.4. Esercitazioni

Le esercitazioni che seguono sono tratte e adattate da *I pregiudizi che siamo. Un kit anti-stereotipo* (<https://ipregiudizichesiamo.com>), elaborato nell'ambito del progetto *#Ventotene. Comunità, cittadinanza e identità europea*.

Obiettivo delle esercitazioni è individuare e misurare i pregiudizi in un luogo, in una comunità, in una persona; la loro esecuzione richiede la preparazione di una *Mazzetta Anti-Pregiudizio – MAP* che, con riferimento alla mazzetta RAL usata per definire una scala di colori normalizzata, intende fornire un punto di riferimento per affrontare il tema del pregiudizio. La mazzetta può essere riferita a più famiglie di pregiudizi (es. genere, etnia/nazionalità, età, aspetto fisico, orientamento sessuale) che permettono un'esplorazione soggettiva e/o di gruppo attraverso semplici attività.

La scala cromatica, ridotta a tre gradi di lettura, indaga:

STEREOTIPO (livello cognitivo)	PREGIUDIZIO (livello affettivo-emozionale)	DISCRIMINAZIONE (livello dell'azione)
-----------------------------------	---	--

Attività:

1. *MAPpa I PREGIUDIZI*. Per individuare e misurare i pregiudizi presenti nel tuo quartiere, nella tua città, nel tuo paese.

Tutti i partecipanti scelgono una o più famiglie di pregiudizi e poi, sulla scala MAP annotano le dicerie/rumours/pregiudizi che circolano in quartiere, infine condividono le riflessioni con gli altri. Per facilitare la discussione, un ulteriore esercizio può essere quello di dividersi in “fazioni” e assumere il ruolo gli uni di chi sostiene i pregiudizi, gli altri di chi cerca di sviluppare il senso critico.

2. *QUELLA VOLTA CHE... MAP!* Per scoprire che tutti possiamo essere vittime di pregiudizi.

Scegliendo una o più famiglie di pregiudizio, tutti i partecipanti annotano sulla propria MAP gli appellativi che si sono sentiti addosso, misurandoli sulla scala (stereotipo-pregiudizio-discriminazione). Completato l'esercizio, condividono con gli altri i risultati e si raccontano a vicenda episodi di vita vissuta capaci di smontare i pregiudizi e/o le sensazioni provate.

3. *IO NON SONO RAZZISTA, MAP...* Per scoprire i pregiudizi che agiamo nei confronti degli altri.

Tutti i partecipanti annotano sulla propria MAP gli stereotipi/pregiudizi/forme di discriminazione che ammettono di agire, poi condividono le riflessioni e insieme cercano argomenti, esperienze, episodi per contrastarli.

14.5. Approfondimenti

Bibliografia ragionata

I seguenti testi inquadrano il tema del funzionamento cognitivo secondo la prospettiva psicosociale:

S.T. Fiske, *La cognizione sociale*, Bologna, il Mulino 2006.

M. Hewstone, *The «Ultimate Attribution Error»? A Review of the Literature on Intergroup Causal Attribution*, «European Journal of Social Psychology», 20, 1990, pp. 311-335.

D.L. Medin, *Concepts and conceptual structure*, «American Psychologist», 44, 1989, pp. 1469-1481.

A. Palmonari, *Introduzione all'edizione italiana*, in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna, il Mulino 1997.

C. Stangor, M. Schaller, *Stereotypes as Individual and Collective Representations*, in C.N. Macrae, C. Stangor, M. Hewstone (a

cura di), *Foundations of Stereotypes and Stereotyping*, New York, Guilford, 1996, pp. 3-37.

I seguenti testi inquadrano il tema del pregiudizio, dell'alterità e del riconoscimento sociale:

G.W. Allport, *La Natura del Pregiudizio*, Firenze, La Nuova Italia 1973.

R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna, il Mulino 1997.

F. Di Maria, G. Falgares, *Pregiudizio e/o razzismo. Modelli teorici e tecniche di ricerca*, Editions Textuel 2017.

S. Gattino, A. Miglietta, S. Testa, *Italiani brava gente? Un confronto temporale su pregiudizio etnico e autostima collettiva*, «Polena», 3, 2010, pp. 59-70.

J.L., Hilton, W. von Hippel, *Stereotypes*, «Annual Review of Psychology», 47, 1996, pp. 237-271.

A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore 2002.

D. Jodelet, *Formes et figures de l'altérité*, in M. SánchezMazas, L. Licata (a cura di), *L'autre. Regards psychosociaux*, Grenoble, PUG 2005, pp. 23-47.

J.R. Kunst, D.L. Sam, "It's on Time That They Assimilate"—*Differential acculturation expectations towards first and second generation immigrants*, «International Journal of Intercultural Relations», 39, 2014, pp. 188-195.

S. Opatow, *Moral Exclusion and Injustice: An Introduction*, «Journal of Social Issues» 46, 1990, pp. 1-20.

F. Perocco, *Anti-migrant Islamophobia in Europe. Social roots, mechanisms and actors*, «REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana», 26, 2018, pp. 25-40.

T.F. Pettigrew, R.W. Meertens, *Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe*, «European Journal of Social Psychology», 25, 1995, pp. 57-75.

P.A. Taguieff, *La forza del pregiudizio*, Bologna, il Mulino 1994.

E. Traverso, *Les nouveaux visages du fascisme*, Paris, Textuel 2017.

I seguenti testi offrono approfondimenti sui temi del nazionalismo, dominanza sociale, ed essenzialismo:

M. Billig, *Banal Nationalism*, London, Sage 1995.

M. Billig, *The argumentative nature of holding strong views: A case study*, «European Journal of Social Psychology», 19, 3, 1989, pp. 203-223.

C.S. Crandall, A. Eshleman, *A justification-suppression model of the*

- expression and experience of prejudice*, «Psychological Bulletin», 2003, 129, 3, pp. 414–446.
- R. Kosterman, S. Feshbach, *Toward a Measure of Patriotic and Nationalistic Attitudes*, «Political Psychology», 10, 1989, pp. 257-274.
- J.P. Leyens et. al., *The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups*, «Personality and Social Psychology Review», 4, 2000, pp. 186-197.
- D.L. Medin, A. Ortony, *Psychological essentialism*, in S. Vosniadou, A. Ortony (a cura di), *Similarity and analogical reasoning*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 179-195.
- F. Pratto, J. Sidanius, S. Levin, *Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relation: Taking Stock and Looking Forward*, «European Review of Social Psychology», 17, 2006, pp. 271-320.
- J. Sidanius, F. Pratto, C. van Laar, S. Levin, *Social Dominance Theory: Its Agenda and Method*, «Political Psychology», 25, 2004, pp. 845-880.
- J. Sidanius, F. Pratto, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*, New York, Cambridge University Press 1999.
- W.G. Sumner, *Folkways*, New York, Ginn 1906.

Sitografia

- CDE – Concilio d’Europa (www.coe.int/en/web/interculturalcities/anti-rumours). Offre una presentazione della strategia *Anti-Rumours* sviluppato entro il Programma delle Città Interculturali.
- ICEI – Cittadini nel Mondo (www.icei.it), Contiene una rassegna degli interventi di cooperazione internazionale, co-sviluppo e coesione sociale a cui partecipa l’associazione. Le pagine <https://www.icei.it/blog/project/iorispetto/> e www.icei.it/blog/2019/06/27/anti-rumours-lotta-agli-stereotipi-e-ai-pregiudizi-per-combattere-il-linguaggio-dodio/ forniscono dettagli sul metodo e i risultati finali del progetto *Anti-rumors #iorispetto*.
- I PREGIUDIZI CHE SIAMO (<https://ipregiudizichesiamo.com>). Sito web che offre informazioni e materiale relativo al progetto *I pregiudizi che siamo. Un kit anti-stereotipo*. Dal sito è possibile scaricare liberamente il *kit anti-stereotipo*.
- UNAR – Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali (www.unar.it). Contiene i rendiconti delle attività promosse dall’Ufficio e una raccolta di documentazione utile per studiare e approfondire le discriminazioni dal punto di vista legale, sociale, culturale.

aA

Roberta **Aluffi** insegna diritto musulmano al Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino. I suoi principali campi di interesse sono il diritto di famiglia nei paesi arabi, il diritto dell'immigrazione e le sfide che i sistemi giuridici europei affrontano nell'integrazione dell'islam, nella prospettiva dei rapporti tra lo stato e le confessioni religiose e del diritto internazionale privato. Si è occupata inoltre di traduttologia giuridica. Le sue pubblicazioni più recenti includono: *Unity and Varieties of Arabic as a Legal Language: practices of translation and interpretation*, in J. Visconti (cur.), *Handbook of Communication in the Legal Sphere*, de Gruyter Mouton, 2018, pp. 423-434; *Property and the Religious Sphere*, (co-authored with D. Francavilla), in M. Graziadei and L. Smith (cur.), *Comparative Property Law. Global Perspectives*, Edward Elgar, Cheltenham, 2017, pp. 355-373; *Šarī'a*, in "Enciclopedia del Diritto, Annali VIII", Giuffrè, Milano, 2015, 741-754.

241

Paolo **Biancone** è professore ordinario di finanza islamica presso l'Università di Torino. È editor in chief della rivista scientifica *European Journal of Islamic Finance*, responsabile scientifico del Tief – Turin Islamic Economic Forum,

autore di numerose pubblicazioni internazionali sul tema della finanza islamica. È dottore commercialista e revisore ufficiale dei conti.

Luca **Bossi** è ricercatore post-doc presso l'università di Torino, dipartimento di Culture, Politica e Società, dove svolge ricerca sui processi di secolarizzazione e trasmissione religiosa nelle famiglie atee, cattoliche, musulmane e ortodosse in Italia. Dal 2019 è collaboratore del progetto Primed, incaricato dell'organizzazione didattica e di disseminazione scientifica. È dottore di ricerca in Mutamento sociale e politico presso le università di Torino e Firenze, e in Scienze delle religioni in co-tutela con l'università di Losanna. La sua ricerca focalizza i rapporti tra spazio pubblico e diversità culturale e religiosa, con attenzione ai processi migratori e alle politiche di inclusione o esclusione. Tra i suoi interessi di ricerca: alimentazione e religione; la religione in famiglia e nella scuola; luoghi di culto minoritari e diritto alla città; migrazioni e processi d'inclusione sociale; politics e policies sulle minoranze religiose; contesti urbani e governo della diversità.

aA

Mario **Caserta**, laurea magistrale in Scienze della Pubblica Amministrazione, esperto in multiculturalità e multireligiosità, dal 2005 si occupa di ricerca sociale con diverse pubblicazioni in ambito religioso in sanità e nella customer satisfaction. Dal 2006 è ideatore e coordinatore del progetto di assistenza religiosa "Le cure dello Spirito", per l'Ospedale Molinette e per la Regione Piemonte. Nel 2008 cura l'apertura della prima Stanza del Silenzio in un ospedale pubblico in Italia. Dal 2012, per la Regione Piemonte, ha coordinato diversi gruppi di ricerca per elaborare un regolamento di polizia mortuaria multireligioso, le schede multilingua per il triage in pronto soccorso, un menù interreligioso ospedaliero ed una stanza per la tanatoprassi. Attualmente è responsabile dell'Area Progetti interpresidio dell'URP della Città della Salute e della Scienza ed è referente della rete HPH per la promozione della salute nella task force "Migrant friendly and culturally competent health care".

Patrizia **Lemma**, laureata in Medicina e Chirurgia, è docente di Igiene e Sanità Pubblica presso il Dipartimento di

Scienze della Sanità Pubblica e Pediatriche dell'Università di Torino. L'interesse per i problemi legati alla misura dello stato di salute della popolazione si è manifestato già nei primi anni della sua attività di ricerca nei quali è la popolazione anziana ad essere oggetto di riflessione e di studio con tecniche epidemiologiche. L'immigrazione extracomunitaria fornisce poi, a partire dai primi anni Novanta, nuove occasioni per formalizzare riflessioni intorno alla distribuzione dei problemi di salute e per addestrarsi a misurarli. Negli anni successivi matura poi uno specifico interesse per la descrizione del variare dello stato di salute al variare della classe sociale. L'attività scientifica si concentra oggi sulla descrizione nella fascia di età degli adolescenti della distribuzione dei determinanti di rischio e sull'efficacia degli interventi per il loro contrasto.

Anna **Miglietta** è ricercatrice in Psicologia sociale e di comunità presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università di Torino, dove insegna. I suoi temi di ricerca comprendono le relazioni interetniche, con una specifica attenzione alle dinamiche del pregiudizio e della dominanza, la convivenza multietnica e l'inclusione sociale, il riconoscimento sociale e la cittadinanza. È co-autrice di numerosi saggi e articoli scientifici, tra cui *Cittadinanze nazionali e appartenenze culturali*. (Liguori, 2010); *Acculturation in the discourse of immigrants and receiving community members: Results from a cross-national qualitative study* (American Journal of Orthopsychiatry, 2019, 89); *I feel Moroccan, I feel Italian, and I feel Muslim: Second generation Moroccans and identity negotiation between religion and community belonging* (International Journal of Intercultural Relations, 2020, 77).

Silvia **Mondino** è dottore di ricerca in sociologia del diritto e filosofia del diritto. È docente a contratto di diritto comparato delle religioni presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino (Modulo integrativo di diritto musulmano). È stata docente a contratto dell'insegnamento di diritto islamico (Modulo integrativo a Diritto Ebraico e israeliano) presso l'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Diritto Privato e Storia del Diritto. Inoltre, è stata assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino e ricercatrice

presso il Centro di Diritto comparato e transnazionale. È interessata, oltre che al diritto musulmano, anche alla clinical legal education.

Luisa **Mondo** è medico, epidemiologa. Da sempre attiva, dal punto di vista professionale e personale, nel campo della tutela della salute e della cura, con particolare attenzione ai soggetti più fragili (immigrati, donne, bambini, anziani, persone diversamente abili, soggetti con limitazioni delle libertà personale). Lavora in un servizio di epidemiologia (ASL TO3) e fa parte della commissione solidarietà dell'ordine dei medici di Torino e della Società Italiana di Medicina delle Migrazioni.

Stella **Pinna Pintor**, borsista di ricerca presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, ha collaborato alla realizzazione di diversi progetti di ricerca e di formazione nell'ambito dell'integrazione dei cittadini stranieri, della relazione tra gli operatori dei servizi pubblici e la popolazione straniera, dell'inclusione dei giovani stranieri, delle dinamiche di discriminazione nel processo di orientamento scolastico e dell'internazionalizzazione degli studenti universitari. Dal 2019 collabora al Progetto Primed nell'organizzazione e nella gestione delle attività didattiche, nella comunicazione esterna e nella divulgazione scientifica. Laureata in Psicologia del lavoro e del benessere nelle organizzazioni, i suoi interessi di ricerca includono lo studio degli stereotipi e la discriminazione etnica, insieme alle diverse strategie di gestione della diversità multiculturale nei contesti lavorativi e scolastici.

Viviana **Premazzi** ha un dottorato in sociologia delle migrazioni e un master in gestione dei conflitti interculturali e interreligiosi. Negli ultimi 10 anni ha lavorato come ricercatrice e consulente con uno speciale interesse per le seconde generazioni musulmane e il dialogo interreligioso per organizzazioni nazionali e internazionali come MPI (Migration Policy Institute), IOM (International Organisation on Migration), FIERI (Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione), UNICRI (United Nations Interregional Crime and Justice Research Institute) and The World Bank. A Malta ha fondato nel 2018 Global Mindset

Development, società di consulenza specializzata in servizi di intercultural management, comunicazione interculturale e diversity and inclusion. Lavora come docente a contratto all'Università di Malta dove è direttrice del corso in "Cultural Intelligence. Intercultural Competencies for a Global World" e senior lecturer del corso Gender and Social Policy.

Roberta **Ricucci** insegna Sociologia dell'islam e sociologia della mobilità internazionale presso l'Università di Torino, dove è Professore associato. È membro di FIERI – Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione - dalla sua fondazione e del Center for the Study of Religion and Society presso l'università di Notre Dame (US). Responsabile di numerosi progetti internazionali e nazionali su processi e dinamiche migratorie, seconde generazioni, identità religiose, finanza islamica, temi su cui ha numerose pubblicazioni all'attivo.

Silvana **Secinaro** è professore associato di economia aziendale presso l'Università di Torino. È autrice di numerose pubblicazioni internazionali sul tema della finanza islamica e dell'accounting, tra cui Equity Crowdfunding Sharia Compliant, edito da Giappichelli Editore - Torino. È dottoressa commercialista, giornalista pubblicista e revisore ufficiale dei conti.

Federica **Sona** è Senior Researcher presso il dipartimento di antropologia giuridica del Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle/Saale (Germania). Le sue qualifiche includono una laurea in giurisprudenza, una specializzazione in comunicazione interculturale e mediazione, un master in studi giuridici internazionali e comparati, un dottorato internazionale in sociologia del diritto ed un dottorato in giurisprudenza. I suoi principali temi di ricerca riguardano l'islām europeo in relazione a diversi ordini normativi e sistemi giuridici nazionali e transnazionali, prestando particolare attenzione alle questioni concernenti i diritti di famiglia. È attualmente impegnata come coordinatrice e docente presso l'European Judicial Training Network e ha insegnato in atenei italiani ed europei. Da diversi anni, offre inoltre assistenza e consulenza in procedimenti che coinvol-

gono parti musulmane e cittadini di paesi a maggioranza musulmana, in Italia e Gran Bretagna.

Giovanni **Torrente** è ricercatore presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, dove insegna Filosofia del diritto, Sociologia del diritto e Sociologia giuridico-penale. I suoi principali campi di ricerca riguardano la sociologia delle istituzioni totali, le politiche di controllo sociale e i processi di criminalizzazione. Ha partecipato a numerosi progetti di ricerca, italiani ed europei, su detenzione, processi di radicalizzazione in carcere, pene alternative e recidiva. Fra le sue più recenti pubblicazioni, si segnala: *Prison de-radicalization strategies, programmes and risk assessment tools in Europe* (2019, con Daniela Ronco e Alvise Sbraccia); *Le regole della galera. Pratiche penitenziarie, educatori e processi di criminalizzazione* (2018); *Pena e ritorno. Una ricerca su interventi di sostegno e recidiva* (2017, con Daniela Ronco); *La pena e i diritti. Il carcere nella crisi italiana* (2015, con Luigi Manconi).

Ana Cristina **Vargas** è dottoressa di ricerca in Scienze Antropologiche e ricercatrice del Laboratorio dei Diritti Fondamentali (Collegio Carlo Alberto). Dal 2012 è direttore scientifico della Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS. È professoressa a contratto di Antropologia culturale all'Università di Torino e formatrice in ambito sanitario-assistenziale. Ha svolto ricerche sul campo in Colombia e in Italia approfondendo in particolare temi nel campo dell'antropologia medica, la medicina narrativa, l'assistenza al paziente straniero, il fine vita, il diritto alla salute e l'interculturalità nei contesti di cura.

Guido Nicolas **Zingari** ha studiato Storia dell'Arte e Antropologia tra Lione, Roma e Torino. È assegnista di ricerca in Antropologia presso l'Università di Bologna. Insegna Antropologia Culturale, Antropologia e Geografia Visuale all'Università di Milano e Antropologia dei Media all'Università di Torino e alla Statale di Milano. Tra il 2018 e il 2019 è stato *visiting professor* di Antropologia Visuale alla Makerere University in Uganda e ricercatore all'Università di Nizza. Ha lavorato in Senegal, Togo, Burkina Faso, Uganda e Tanzania realizzando ricerche etnografiche e vi-

suali sulle confraternite islamiche, i culti vudù, la gestione delle risorse naturali, i giovani e le migrazioni internazionali. Tra i suoi documentari: *Il Mare* (2013), *Le porte del Paradiso* (2015), *Babel, il giorno del Giudizio* (2019).

Wisam **Zreg** è dottorando di ricerca del corso Diritto, Persone e Mercato (XXXIII ciclo), presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Giurisprudenza, dove si occupa di comparazione giuridica, diritto dei paesi afro-asiatici e diritto musulmano. In particolare, nella sua attività di ricerca si è interessato di diritto di genere, tematiche LGBTQIA+, diritto delle minoranze, diritti umani e giustizia penale, in una prospettiva comparata e del diritto islamico. Abilitato all'esercizio della professione forense, è membro della Commissione affari internazionali presso il Consiglio dell'Ordine degli Avvocati di Torino. Dal 2020 collabora al progetto Primed, svolgendo attività di disseminazione scientifica.

aA

stampato
da DIGITALANDCOPY, Milano
per i tipi di
Accademia University Press
in Torino

aAaAaAaAaAaAa

€ 20,00

ISBN: 979-12-80136-237

