



Dipartimento di Scienze Politiche

*Cattedra Islam in Europa:
Migrazione, Integrazione e Sicurezza*

L'ASSOCIAZIONISMO ISLAMICO IN ITALIA: Il Rapporto tra Riconoscimento Giuridico-Istituzionale e Contrasto alla Radicalizzazione

RELATORE

Prof.ssa Francesca Maria Corrao

CANDIDATO

Alessia Piccinini

Matr. 631742

CORRELATORE

Prof.ssa Cristina Fasone

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I:	
Origini, sviluppi e percezione della migrazione musulmana in Italia.....	9
1. Uno sguardo d'insieme: l'evoluzione della migrazione musulmana in Europa e Italia.....	9
1.1 Le conseguenze della crisi finanziaria sulla migrazione.....	17
1.2 L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia.....	17
2. I nuovi sbarchi: l'incremento delle domande d'asilo e le politiche nazionali ed europee.....	20
2.1 La Governance italiana dell'accoglienza.....	24
2.2 Sviluppi della normativa italiana in materia di immigrazione e asilo.....	26
2.3 Le politiche mediterranee e le conseguenze sui flussi dei migranti musulmani.....	28
2.4 I flussi di oggi e il Governo giallo verde.....	33
3. Percezione e rappresentazione dei musulmani in Europa Italia.....	37
3.1 La crescita della popolazione musulmana in Europa.....	37
3.2 Il ruolo dei mass media.....	40
3.3 La percezione della presenza musulmana in Italia	44
3.4 Percezioni dalla Capitale d'Italia.....	46
CAPITOLO 2	
L'Islam tra presente e futuro: dall'Islam degli Stati all'Islam italiano. Il recente percorso giuridico-istituzionale.....	48
1. La distribuzione sul territorio italiano: gli stranieri e i nuovi cittadini italiani musulmani.....	49
1.1 Associazioni riconosciute e non riconosciute.....	52
2. Associazionismo islamico in Italia.....	53
2.1. UCOII, l'Unione delle comunità islamiche di Italia.....	54
2.1.2. Le iniziative dell'UCOII.....	56
2.2. COREIS, la Comunità religiosa islamica italiana.....	57
2.2.1. L'azione della COREIS: il dialogo inter-religioso.....	58
2.3. La Lega Musulmana Mondiale in Italia.....	59
2.4. CICI e CII, Centro Islamico Culturale d'Italia e Confederazione islamica italiana: la Grande moschea di Roma.....	60
2.5. UMI, l'Unione dei musulmani in Italia.....	61
2.6. GMI, Giovani Musulmani d'Italia.....	62
2.7. ACMID, l'Associazione della comunità marocchina in Italia delle donne e ADMI, l'Associazione donne musulmane d'Italia.....	63
2.8. Considerazioni.....	64
3. Le iniziative per la costruzione di un rapporto con l'Islam (italiano).....	66
3.1. La Consulta per l'Islam italiano e la Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione.....	67
3.1.2. Le posizioni nei confronti della Carta dei valori e le critiche alla Consulta.....	68
3.2. La Federazione dell'Islam italiano.....	69
3.3. Il Comitato per l'Islam italiano.....	70
3.3.1. Il parere del Comitato per l'Islam italiano sul velo femminile.....	71
3.3.2. Il parere del Comitato per l'Islam italiano sui luoghi di culto islamici.....	72
3.3.3. Il parere del Comitato per l'Islam italiano su Imam e formazione.....	74
3.4. La Confederazione nazionale permanente "Religioni, cultura e integrazione".....	75

3.5. Il Consiglio per le relazioni con l’Islam.....	76
3.5.1 Il Patto nazionale per un Islam italiano.....	78
3.5.2. Il Patto spiegato da Paolo Naso, coordinatore del Consiglio per le relazioni con l’Islam.....	81
3.6. Il Governo giallo-verde e i rapporti con l’Islam.....	82
4. Le moschee in Italia.....	85
4.1. I centri islamici e le moschee architettonicamente canoniche.....	87
4.1.2. Le Musallayat (etniche).....	87
4.2 Distribuzione e funzioni della moschea.....	88
4.3. Libertà religiosa e diritto di culto: un diritto a geometria variabile per l’Islam in Italia.....	89
4.3.1. Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Lombardia.....	91
4.3.2 Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Veneto.....	93
4.3.3 Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Liguria.....	94
4.3.4 Dal pregiudizio ai diritti: i motivi della Corte Costituzionale e le azioni del governo giallo verde.....	95
5. Il dibattito sociale.....	96
5.1 Breve cenno sul mondo accademico e dell’informazione.....	98

CAPITOLO 3

L’Islam politico: le origini del fondamentalismo e la radicalizzazione in Italia.....101

1. Le fonti dell’Islam.....	102
1.1. Le scuole giuridiche.....	104
1.2. I cinque pilastri (<i>arkan</i>).....	105
1.3. Il diritto islamico e gli international human rights.....	106
1.4. La Carta dei musulmani d’Europa.....	108
2. L’Islam politico.....	109
2.1. Il quietismo e al-Ghazali.....	110
2.2 Ibn Taymyya e il jihad.....	112
2.3 L’incontro con l’Occidente.....	113
2.3.1 Il Wahhabismo.....	116
2.3.2 Il Salafismo.....	117
2.4 I movimenti islamisti.....	118
2.4.1 I Fratelli Musulmani.....	119
2.4.2 I fallimenti delle alternative: socialismo, nazionalismo e regimi militari.....	120
2.4.3. La radicalizzazione teorica di Sayyid Qutb.....	121
2.4.4. Al-Qaeda e ISIS.....	123
2.4.5. Considerazioni.....	126
3. La radicalizzazione in Italia.....	127
3.1. Le origini della presenza radicale in Italia.....	128
3.2. Jihadisti d’Italia.....	129
3.3. La normativa antiterrorismo in Italia.....	130
3.3.1. La recente giurisprudenza in tema di Art. 270 bis.....	131
3.4. I luoghi della radicalizzazione.....	132
3.4.1. Le moschee.....	133
3.4.2. Le carceri.....	134
3.4.3. La classificazione dei detenuti: gli indicatori sulla radicalizzazione.....	136
3.4.4. Webislam: le riviste jihadiste e la radicalizzazione in rete.....	138
Conclusioni.....	140

BIBLIOGRAFIA.....	152
SITOGRAFIA.....	155

Introduzione

Il seguente lavoro si prefigge lo scopo di mostrare come la mancata integrazione istituzionale della comunità musulmana in Italia, priva di un'intesa con lo Stato, oltre ad alcune carenze nel sistema normativo che possa riconoscerle piena libertà di culto, influenzi lo sviluppo del radicalismo islamico.

Questa considerazione, però, viene fatta anche alla luce di un'analisi che interroga i fondamenti teologici e giuridici dell'Islam, il quale non è estraneo a movimenti volti alla ristrutturazione di una società islamica a partire da quelle che sono le fonti coraniche.

ripercorre quella che è l'evoluzione della migrazione islamica, lo stanziamento di tale comunità ed il conseguente proliferare delle diverse organizzazioni islamiche, per arrivare, nell'ultimo capitolo, a delineare le origini del pensiero radicale islamico ed i processi di radicalizzazione in corso nel nostro paese.

Ciò che ha rappresentato il filo conduttore dell'intero lavoro, è stata la volontà di comprendere come la storia migratoria, il percorso istituzionale e giuridico di accettazione e riconoscimento dell'Islam e lo sviluppo dell'associazionismo islamico, abbia portato ad una degenerazione del messaggio e della rappresentazione dei musulmani in Italia.

La costante attenzione posta sul tema del terrorismo jihadista internazionale, ha portato anche l'Italia, dal punto di vista sociale e politico, ad incentivare e fomentare la sola conoscenza di una degenerazione politica, come il radicalismo islamico, e ad escludere ed ignorare quella che è la reale portata dell'Islam e dei suoi fedeli in Italia.

Per questo motivo, nel corso del lavoro, saranno presentati anche i risultati di un'indagine svolta nella città di Roma, in cui si evidenzia in tutta la sua portata la percezione distorta che si ha della presenza musulmana. Causa di questa distorsione sono anche i mass-media e alcuni rappresentanti politici: sarà quindi presentato anche un focus sulla rappresentazione, aggressiva e strumentale, fatta da alcuni quotidiani e televisioni italiane.

Questo non vuole escludere né sottovalutare il reale pericolo che rappresenta la chiamata ad un jihad violento ed insurrezionale, anche alla luce di quelli che sono gli sviluppi di diffusione di tale messaggio attraverso strumenti, come la Rete, a portata di chiunque voglia accostarvisi.

Neanche l'Italia, infatti, è rimasta esclusa dal costituirsi di attori solitari che, autoradicalizzandosi in Rete, hanno cercato, per fortuna con esiti negativi, di commettere reati in territorio italiano.

Spiegare ed analizzare il fenomeno della radicalizzazione, le sue origine ideologiche, religiose e sociali, sarà pertanto l'intento del terzo ed ultimo capitolo di questo lavoro.

La presenza musulmana in Italia segue un percorso storico ed evolutivo diverso rispetto ad altri paesi europei: se paesi come la Francia e l'Inghilterra, con un trascorso coloniale definito e strutturato, vantano una presenza costante di musulmani nel loro territorio già a partire dai primi decenni del XX secolo, l'Italia ha visto uno sviluppo consistente della comunità musulmana solo a partire dagli anni Ottanta.

Con le prime migrazione provenienti dalle colonie, l'immigrazione era considerata in linea teorica come temporanea, e l'orizzonte di riferimento permaneva il paese di origine, in cui continuavano a risiedere le famiglie, e verso cui erano diretti i guadagni economici in vista di un ritorno.

All'inizio degli anni Settanta, però, con l'acuirsi della recessione economica e della disoccupazione in tutto il continente europeo, si pose fine alle politiche migratorie perseguite fino a quel momento. Si assistette così allo sviluppo di una vera e propria clandestinizzazione delle migrazioni; ed è in questo contesto che divengono paesi di immigrazione anche quelli dell'Europa meridionale, fra cui l'Italia.

Certamente una crescita sostanziale dell'immigrazione straniera in Italia è databile agli ultimi 25 anni; ma per comprendere a fondo i processi attraverso cui si è manifestata, non bisogna più considerare l'Italia come un paese di "recente" immigrazione, perché non ci permette di guardare alla dimensione strutturale che ha assunto il fenomeno già negli anni Ottanta.

Affrontare la questione migratoria perpetuando quel senso di eccezione, di emergenza e di stupore rispetto alla realtà, risulta infatti fuorviante e privo di valore.

Il blocco dei flussi, con la conseguente impossibilità di rientro in caso di ritorno nel paese di origine, in cui peraltro erano ormai evidenti le disparità in termini di attrattive economiche, ha provocato lo stanziamento definitivo degli immigrati in Italia, la quale è diventata la meta in cui vivere stabilmente e inserirsi.

Vedremo, quindi, come gli anni Novanta siano stati caratterizzati da processi di consolidamento dell'immigrazione straniera, mentre i primi dieci anni del Duemila possono essere considerati come la fase in cui la presenza immigrata, e musulmana nello specifico, inizia ad assumere dimensioni più o meno prossime a quelle già esistenti nei paesi europei quali Francia, Germania e Gran Bretagna.

Nel corso del decennio 2001-2011, assistiamo inoltre ad una ridefinizione dei flussi: calano complessivamente gli arrivi dall'area balcanica, ma restano significativi quelli provenienti dall'Africa. Inoltre aumentano i flussi provenienti dal Medio Oriente e dall'Asia, conseguenza dei nuovi conflitti iniziati, agli inizi del decennio, in Afghanistan e Iraq, ed in seguito continuati per la destabilizzazione causata dalle Primavere arabe, dalla guerra civile siriana (2011) e dalla nascita dell'autoproclamato Stato islamico (2014).

Il primo capitolo, cerca così di delineare quello che è stato lo sviluppo migratorio musulmano in Italia: gli ultimi dati sono relativi all'anno 2018, ma la ricostruzione svolta ricopre un arco temporale che va dagli anni Sessanta ad Oggi.

Saranno, inoltre, presentati degli approfondimenti su quella che è stata la normativa italiana riguardo all'accoglienza e alla cittadinanza, strumenti importanti a capire anche la portata dell'eventuale frustrazione sociale che caratterizza alcuni individui.

Sembra importante, infatti, considerare anche il percorso affrontato dalla comunità islamica per stanziarsi in Italia, in che modo la società civile e le istituzioni hanno reagito a tale presenza, quali sono i diritti garantiti in tema di accoglienza e cittadinanza.

Tutto questo perché, tali processi, influiranno anche sulle seconde generazioni di migranti, proprio quelle che sembrano maggiormente influenzabili dal messaggio radicale islamico.

E' importante anche capire in che modo le istituzioni si sono relazionate con le associazioni islamiche in Italia: la prima associazione islamica risale agli anni Sessanta, con la fondazione del Centro Islamico Culturale d'Italia.

Nei decenni successivi, in seguito ad una più consistente immigrazione dai paesi musulmani, vediamo strutturarsi in tutto il territorio nazionale diverse associazioni islamiche: queste venivano costituite per la maggior parte sulla base di una comunanza etnica.

Ciò che caratterizza la presenza islamica in Italia, infatti, è l'eterogeneità della sua composizione: questa, probabilmente, ha evitato il costituirsi di quartieri etnici, separati e degradati rispetto alla società autoctona, sull'esempio delle banlieue parigine.

Questa eterogeneità ha costituito un limite anche per ciò che riguarda la difficoltà di una rappresentanza unitaria della comunità musulmana in seno alle istituzioni italiane.

Possiamo dire che il ruolo delle istituzioni, pur rimanendo costante negli anni, non è mai riuscito a tracciare una linea ben definita che potesse portare queste organizzazioni a stipulare un'Intesa con lo Stato.

A mio avviso, sono state commesse delle leggerezze: l'esclusione, in determinati contesti, della comunità islamica più numerosa d'Italia, l'UCOII, la quale non nasconde alcune criticità ideologiche che verranno ampiamente analizzate nel corso di tale lavoro, non ha favorito gli sviluppi per un'integrazione istituzionale.

Inoltre, la preferenza a dialogare con un'associazione come la COREIS, comunità islamica composta da fedeli italiani convertiti, ha sottolineato ancora di più come le istituzioni non considerassero, o non volessero considerare, la reale composizione dell'Islam in Italia, il quale non può essere, ancora oggi, definito italiano, data la realtà delineata nel secondo capitolo: vi è sicuramente la volontà, da parte dell'associazionismo islamico, di muoversi in un quadro di riferimento valoriale che rispetti la Costituzione italiana, ma non per questo l'Islam può definirsi tale, essendo ancora costituito per la maggior parte da cittadini stranieri, privi di cittadinanza.

Nel secondo capitolo, dopo una prima e ampia descrizione della rappresentanza associativa islamica, saranno descritte le diverse tappe che hanno portato, solo nel 2017, alla stesura di un Patto nazionale per un Islam italiano, il quale, più che rappresentare un vincolo normativo, si struttura come programma da seguire per arrivare, finalmente, alla stesura di un'Intesa.

Le diverse interpretazioni ideologiche e gli orientamenti che guidano le associazioni, mostrano come sia fondamentale una comprensione delle scuole giuridiche interne all'Islam sunnita, che in Italia rappresenta circa il 95%.

Oltre a questo chiarimento giuridico, vi è la necessità di capire come l'Islam non sia solo come religione, ma una mappa cognitiva che guida e conduce il fedele musulmano nella vita di tutti i giorni, religiosa, politica e sociale.

Se non si analizzano i costumi e le ritualità di questa religione, definita non a caso un ortoprassi, sarà facile cadere in un pregiudizio che porta a ritenere tutti i musulmani come dei fanatici fondamentalisti.

Il nostro stile di vita secolare, infatti, che relega il ruolo della religione nella sfera privata dell'individuo, non ci permette di comprendere quella che è la spiritualità e la visione del mondo del fedele musulmano.

Nel terzo capitolo, quindi, saranno presentate ed analizzate quelle che sono le fonti, teologiche e giuridiche, islamiche; la ritualità, le preghiere e l'importanza del Corano.

Da questa introduzione alla vita metodologica del fedele si passerà poi ad analizzare quelle che sono le origini del pensiero islamista radicale.

Partendo da teorici classici come al-Ghazali o Ibn Taymyya, si arriverà a strutturare l'ideologia dei movimenti islamisti contemporanei.

L'ideologia di questi movimenti, però, non sempre è l'origine di processi di radicalizzazione, i quali sembrano strutturarsi, in gran parte, da un insieme di fattori sociali più che politico-ideologici: esclusione sociale e risentimento unito alla possibilità di riscatto che da il messaggio jihadista, rappresentano infatti alcuni dei presupposti all'indottrinamento, ormai riconosciuti da gran parte della dottrina

Si descriveranno, quindi, i luoghi e i processi di radicalizzazioni in Italia, che potranno essere maggiormente capiti e interpretati alla luce del lavoro svolto nei capitoli precedenti.

CAPITOLO I:

Origini, sviluppi e percezione della migrazione musulmana in Italia

1. Uno sguardo d'insieme: l'evoluzione della migrazione musulmana in Europa e Italia

La presenza musulmana in Italia è strettamente legata al fenomeno delle migrazioni internazionali, le quali rappresentano ormai un evento ciclico e strutturale della storia del mondo globalizzato. I flussi, infatti, sono ormai radicati nella geopolitica e nelle trasformazioni socio-economiche dei paesi di arrivo, e sembra impensabile gestirli rafforzando i soli controlli, senza prevedere un sistema che riesca ad integrare, non solo a livello lavorativo ma anche culturale, le nuove comunità, soprattutto se provenienti da paesi a maggioranza musulmana, i cui riferimenti sociali, ideologici e religiosi risultano legati ad una diversa concezione, anche se non antitetica, di interpretare e vivere lo spazio pubblico ed il rapporto con la religione.

I flussi migratori e la globalizzazione dei mercati sono due fenomeni fortemente interrelati. Non vi è dubbio, infatti, che i fattori che presiedono e concorrono a sviluppare la globalizzazione dell'economia mondiale, quali l'espansione degli scambi commerciali, la crescita degli investimenti diretti esteri e la liberalizzazione dei movimenti di capitale, unitamente allo sviluppo della tecnologia e delle telecomunicazioni, sono anche quelli che possiamo considerare alla base delle motivazioni che hanno indotto, e inducono tuttora, milioni di persone ad abbandonare il proprio paese d'origine per dirigersi verso i paesi che presentano più favorevoli condizioni di vita e maggiori opportunità di impiego. Nel tempo, quindi, i flussi migratori hanno raggiunto dimensioni sempre più consistenti ma le caratteristiche di base di questo importante fenomeno economico e sociale, e anche la destinazione assunta da questi flussi, si sono modificate profondamente nel corso degli anni¹.

Ciò che interessa ai fini di questo lavoro, è lo sviluppo della migrazione musulmana in Europa, ed in particolare in Italia, ovvero quella migrazione composta da flussi provenienti da paesi in cui l'islam è la religione prevalente.

Un dato che risulta rilevante per l'analisi delle migrazioni nello scacchiere europeo e italiano, è la contrazione dei flussi migratori legali, regolati con decreti governativi, ed il conseguente e continuo aumento di flussi di migranti irregolari attraverso le varie rotte del Mediterraneo. Il fatto che questi flussi siano determinati maggiormente da push factors (fuga da guerre, terrorismo, catastrofi naturali ed estrema povertà), dove quindi non vi è una richiesta da parte dei paesi di approdo, come invece avveniva per quel tipo di immigrazione proveniente dalle colonie, determinata dai pull factors (richiesta di mano d'opera) negli anni '60, produce spesso un atteggiamento di crescente ostilità da parte della popolazione autoctona verso lo

¹Triulzi U., "Globalizzazione e immigrazione: opportunità o conflitti?", www.osservatorioeuropeo.eu, ultima consultazione novembre 2018

straniero. Questa ostilità si aggrava nei casi in cui lo straniero provenga da paesi musulmani, poiché le diversità ed i pregiudizi tendono ad accentuarsi.

Con le prime migrazioni provenienti dalle colonie, infatti, l'immigrazione era considerata in linea teorica come temporanea, e l'orizzonte di riferimento permaneva il paese di origine, in cui continuavano a risiedere le famiglie, e verso cui erano diretti i guadagni economici in vista di un ritorno. Le caratteristiche principali dei nuovi flussi migratori, invece, sono ben diverse da quelle relative alle prime ondate migratorie.

All'inizio degli anni '70, con l'acuirsi della recessione economica e della disoccupazione in tutto il continente europeo, si pose fine alle politiche migratorie perseguite fino a quel momento. Si assistette così allo sviluppo di una vera e propria clandestinizzazione delle migrazioni, anche se non consapevolmente perseguita; ed è in questo contesto che divengono paesi di immigrazione anche quelli dell'Europa meridionale, fra cui l'Italia, che, essendo stati sino ad allora paesi non già d'immigrazione ma di emigrazione, non avevano chiuso le proprie frontiere².

Certamente la crescita esponenziale dell'immigrazione straniera in Italia è databile agli ultimi 25 anni; ma per comprendere a fondo i processi attraverso cui si è manifestata, non bisogna più considerare l'Italia come un paese di "recente" immigrazione, perché questo non ci permette di guardare alla dimensione strutturale che ha assunto il fenomeno già negli anni Settanta e Ottanta. Affrontare la questione migratoria perpetuando quel senso di eccezione, di emergenza e di stupore rispetto alla realtà, risulta infatti fuorviante e privo di valore.

Il blocco dei flussi, con la conseguente impossibilità di rientro in caso di ritorno nel paese di origine, in cui peraltro erano ormai evidenti le disparità in termini di attrattive economiche, ha provocato lo stanziamento definitivo degli immigrati in Europa, la quale è diventata la meta in cui vivere stabilmente e inserirsi.

I primi flussi in Italia, durante gli anni Sessanta e i primi anni Settanta, rappresentano dal punto di vista della storia dell'immigrazione straniera una fase transitoria, in cui si manifestano sul territorio presenze nuove, sulle quali è bene focalizzare la nostra attenzione.

Il quadro statistico inizia a cambiare nel 1971, quando il censimento segnala 121.715 stranieri, in una proporzione con il totale della popolazione più alta rispetto alla rilevazione precedente: 0,22%. In dieci anni (1961-1971) gli stranieri in Italia sono quasi raddoppiati (ISTAT 1986)³.

Un primo elemento su cui soffermarci è quello degli studenti stranieri. Nel corso degli anni Sessanta, il loro numero nelle Università italiane è moltiplicato, aumentando i contatti e le relazioni fra la penisola e gli altri paesi. Secondo i dati ISTAT, nell'anno accademico 1955-56 sono presenti in Italia 2.282 studenti universitari stranieri, che raddoppiano 10 anni dopo diventando 6.130 per poi salire a 14.357 nel 1970-71.

² Melotti U., "Flussi migratori e rotte internazionali", www.istitutoeuroarabo.it, ultima consultazione novembre 2018

³ Colucci M., 2018, "Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni", pag. 29, Carocci Editore, Roma

Molti extracomunitari preferivano infatti entrare sul territorio italiano con un visto di studio piuttosto che richiedere un permesso lavorativo o avviare una richiesta di asilo, poiché le lacune legislative erano profonde ed i procedimenti assai più complicati.

Le classi dirigenti, le istituzioni, le amministrazioni hanno vissuto la prima fase di inserimento degli immigrati stranieri nel tessuto sociale ed economico del paese con notevole distrazione e disattenzione. Come ha sostenuto Enrico Pugliese, sociologo italiano, esperto di migrazioni, anche la letteratura scientifica ha faticato a prendere in considerazione il fenomeno dal punto di vista del lavoro e dell'impatto materiale che iniziava ad avere nei contesti locali. D'altronde, se confrontiamo l'arrivo dei primi gruppi stranieri in Italia con quanto accadeva invece in altri paesi europei, emerge una differenza fondamentale⁴.

In Germania, nei primi anni Cinquanta, con gli europei e poi con gruppi provenienti da paesi extraeuropei, in special modo la Turchia, la presenza straniera è immediatamente visibile, attira polemiche, curiosità, interventi da parte delle istituzioni. Stessa cosa accade in Francia, prima con gli europei e poi con gli arrivi dalle ex colonie nord-africane, e in Gran Bretagna, anche qui con le migrazioni post-coloniali. Si tratta di una presenza che penetra subito nei quartieri delle grandi città e si stanza nei settori trainanti dell'economia.

Invece, proprio se guardiamo all'economia e al mercato del lavoro, ci accorgiamo quanto sia differente il caso italiano, che infatti gli studiosi hanno iscritto all'interno del "modello migratorio mediterraneo", proprio di quei paesi in cui, come afferma Giovanna Campani: *"L'immigrazione non è stata una conseguenza della richiesta di manodopera da parte del settore industriale che, assieme a quello della costruzione, aveva assorbito l'immigrazione diretta verso l'Europa del nord. In Europa del sud, in assenza di legislazioni specifiche e in presenza di un mercato del lavoro caratterizzato dall'importanza dell'economia informale, il fattore d'attrazione è stato rappresentato, inizialmente, da specifiche "nicchie" del mercato del lavoro: occupazione domestica, pesca, agricoltura stagionale, vendita ambulante, servizi di basso livello- disertate dalla manodopera autoctona"*⁵.

L'Italia, inoltre, diventa meta di arrivi da paesi che prima della crisi petrolifera del 1973 non avevano ancora conosciuto un significativo scambio migratorio con l'Europa: è il caso dell'Egitto.

All'incremento di richieste di mano d'opera in questi settori, a partire dagli anni Settanta, è seguito un nuovo ciclo migratorio, dovuto prevalentemente ai ricongiungimenti familiari, i quali hanno portato ad una crescente presenza di donne e bambini nel tessuto sociale europeo.

Un esempio significativo è quello di Mazara del Vallo, dove, proprio alla fine degli anni Sessanta, inizia a manifestarsi una concentrazione di lavoratori provenienti dall'estero, i quali vengono impiegati nel settore

4 Ibidem, pag. 36

5 Colucci M., 2018, "Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni", pag.37, Carocci Editore, Roma

della pesca. I lavoratori arrivano prevalentemente dalla Tunisia e secondo il CENSIS (1979) iniziano ad arrivare tra il 1968 e il 1972 con una cadenza costante di circa 60-80 persone a settimana.

Nei primi anni Settanta, l'immigrazione nordafricana, non è circoscritta però alla sola Sicilia. Nelle città del Centro-Nord si segnalano infatti i primi gruppi di venditori ambulanti: in un articolo della "Stampa" del 14 agosto del 1972 si legge: "Chi non si è concessa ferie è invece la comunità di nordafricani (marocchini, algerini e tunisini soprattutto) che come venditori ambulanti di tappeti e di chincaglierie hanno invaso da qualche tempo Torino"⁶.

Nel corso degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta sono già visibili diverse tracce che conducono ad un progressivo rafforzamento della presenza degli stranieri di fede islamica in Italia. Ma si tratta di tracce che delineano un quadro ancora poco importante dal punto di vista quantitativo e della percezione del migrante musulmano in quanto tale.

I nodi che sollevano le nuove immigrazioni non sono affatto marginali e sono destinati a riproporsi puntualmente nel corso del tempo: squilibri nel mercato del lavoro, problemi di intervento e di comprensione del fenomeno da parte delle istituzioni, protagonismo della società civile, allarmismi sulla sicurezza, soprattutto in ambiente urbano, sfruttamento della mano d'opera irregolare.

La prima ricerca nazionale sull'immigrazione pubblicata dal CENSIS nel 1979, dichiarava: *"L'Italia registra una presenza crescente di manodopera straniera, per lo più clandestina, per lo più impiegata nei posti "invisibili" o "poco visibili" della nostra economia, per lo più addetta a compiti ignoti, faticosi e dequalificanti. Questo fenomeno, la cui linea espansiva risulta costante, se non in rapida accelerazione, sin dai primi anni della sua apparizione, si è andato a intrecciare con una inversione di tendenza dei flussi di espatrio e rimpatrio relativi alla nostra manodopera locale, flussi che a partire dal 1973 hanno fatto registrare per la prima volta dal dopoguerra un saldo attivo in favore dei rimpatri rispetto agli espatri consolidatosi poi in tutti questi ultimi anni. Si può quindi affermare, sulla base degli effetti cumulati di questi due flussi, che l'Italia ha ormai modificato la sua fisionomia da paese di emigrazione a paese di immigrazione..."*⁷.

Sin dalle prime pagine, lo studio del CENSIS mise "le mani avanti", chiarendo che una stima dell'immigrazione straniera era molto complicata, soprattutto perché l'ingresso degli immigrati nel mondo del lavoro avviene *"nella stragrande maggioranza dei casi con procedure difformi da quelle previste dalla legge"*⁸.

6 Ibidem, pag. 42

7 Colucci M., 2018, "Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni", pag. 50, Carocci Editore, Roma

8 Ibidem, pag. 56

Nelle conclusioni della ricerca la stima della presenza straniera in Italia al 1978 è calcolata tra le 280.000 e le 400.000 persone, così suddivise: 55.000 provenienti dalla CEE, 20-30.000 dalla Jugoslavia, 40-60.000 da Marocco, Tunisia e Algeria, 35-45.000 dalla Grecia, 5-10.000 da Spagna e Portogallo, 30-40.000 dall'Egitto, 70-100.000 nel settore domestico da Capo Verde, Mauritius, Eritrea, Filippine, Somalia, 20.000 rifugiati politici di varie nazionalità, 15-40.000 stranieri di altra nazionalità.

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, l'immigrazione straniera viene quindi ancora suddivisa e catalogata in base alla regolarità dei posti di lavoro, al contributo nella manodopera locale, e non vi è traccia di un particolare focus su quella che negli ultimi decenni è stata invece considerata *“un' invasione islamica”*⁹. Le criticità di quegli anni erano legate piuttosto al problema della disoccupazione.

In un celebre articolo, intitolato *“L'Italia è diversa e mancano i negri”*, comparso sul *“Corriere della sera”* nell'agosto del 1977, Romano Prodi sosteneva che la diffusione dell'immigrazione straniera fosse inaccettabile essenzialmente per due ragioni: da un lato le tensioni razziali che dilagavano in tutta Europa sarebbero potute scoppiare anche in Italia, dall'altro lato la compresenza di immigrazione e alta disoccupazione giovanile rappresentava una contraddizione pericolosa, da risolvere pagando meglio i lavori manuali e rendendoli più attraenti ai giovani italiani. L'articolo citava testualmente: *“L'Italia è stato l'unico paese dell'Occidente a dover gestire il proprio sviluppo senza il determinante contributo di lavoratori stranieri. Detto in linguaggio più semplice l'Italia è stato l'unico paese dell'Occidente a mandare avanti una società industriale senza “negri” (...) Negli ultimi mesi è capitato invece qualcosa di nuovo. Nonostante le difficoltà economiche, nonostante la disoccupazione crescente, non si riesce a ricoprire con cittadini italiani un numero crescente di posti di lavoro manuale nell'industria dell'Italia del Nord. In Emilia sono arrivati i lavoratori arabi. Non sono venuti clandestini, ma solo dopo che le imprese non avevano potuto trovare manodopera italiana di nessun tipo passando per i regolari canali dell'assunzione di manodopera (...) Vogliamo aprire le porte ai lavoratori stranieri, dopo che abbiamo compiuto questo enorme sforzo di unità del paese negli anni trascorsi? (...) Io credo che, al punto in cui siamo, sia una follia ripercorrere la via degli altri paesi europei, aggiungendo ai problemi che abbiamo anche quelli di una difficile convivenza razziale”*¹⁰.

I contenuti di questo articolo, confermano la valutazione del sociologo Giuseppe Sciortino, il quale ha definito l'insieme delle politiche migratorie dei paesi europei importatori di manodopera nel periodo 1946-1973 come *“politiche dell'accoglienza riluttante”*¹¹.

Gli anni che vanno dal 1978 al 1986 sono segnati da una confusa e contraddittoria alternanza di circolari, disegni di legge, decreti governativi che, anziché semplificare le garanzie per la regolarità del soggiorno,

9 Spinelli C. *“Torino, l'invasione islamica in Italia: che fine fanno fare all'oratorio cattolico”*, Libero quotidiano, ultima consultazione 8 novembre 2018

10 Prodi R, *“L'Italia è diversa e mancano i negri”*, Il Corriere della sera, agosto 1977

11 Sciortino G. *“L'ambizione delle frontiere. Le politiche di controllo migratorio in Europa”*, Franco Angeli Editore, Milano, 2000

rendono ancora più precarie le condizioni di vita degli stranieri. In ogni caso, guardando il contesto internazionale, possiamo affermare che ormai alla metà degli anni Ottanta l'Italia ha acquisito stabilmente una posizione di riferimento importante come luogo di destinazione o di transito per le popolazioni provenienti dalla sponda Sud del Mediterraneo.

Il 31 dicembre del 1985 il Ministero dell'Interno fornisce il dato di 423.000 persone regolarmente soggiornanti.

Per quanto riguarda l'evoluzione della migrazione musulmana negli anni Novanta, conviene iniziare dalla fine, ovvero dal censimento della popolazione del 2001: gli stranieri residenti sono 1.334.889. I primi due elementi che spiccano rispetto alle rilevazioni del 1991 sono l'aumento complessivo delle presenze (dalle 356.159 del 1991 alle 1.334.889 del 2001) e il bilanciamento del rapporto tra uomini e donne. L'incidenza percentuale della popolazione straniera sul totale passa così dallo 0,6% del 1991 al 2,3% del 2001. Complessivamente nel periodo 1991-2001 l'immigrazione straniera è cresciuta con un tasso medio annuo del 14,1%. La nazionalità che presentava il numero più alto nel 2001, era quella Marocchina, con oltre 180.000 presenze sul territorio italiano. La comunità marocchina, pur crescendo dalle 180 mila presenze del 2001 alle 454 mila del 2011, perde progressivamente il primato, riducendo oggi il proprio peso relativo.

Il consolidamento del totale di queste migrazioni si stanZIA nelle regioni dell'Italia settentrionale: il 21,2% dei permessi di soggiorno è in Lombardia, il 17,7% nel Lazio, il 9,6% in Veneto, l'8,1% in Emilia Romagna, il 7,4% in Toscana, il 6,3% in Piemonte, il 5,1% in Campania¹².

Nel primo decennio del Duemila l'immigrazione straniera continua a sviluppare un processo di crescita quantitativa molto marcato, sulla scia di quanto era già avvenuto del decennio precedente: tra il 2001 e il 2011 il tasso medio annuo di crescita si attesta all'11,7%. All'inizio del 2011 i cittadini stranieri residenti in Italia ammontano a più di 4 milioni e mezzo (4.570.317) con un'incidenza totale sulla popolazione del 7,5%¹³.

Se gli anni Novanta sono stati caratterizzati da processi di consolidamento dell'immigrazione straniera, i primi dieci anni del Duemila possono essere considerati come la fase in cui la presenza immigrata, e musulmana nello specifico, inizia ad assumere dimensioni più o meno prossime a quelle già esistenti nei paesi europei quali Francia, Germania e Gran Bretagna.

Nel corso del decennio 2001-2011, assistiamo ad una ridefinizione dei flussi: calano complessivamente gli arrivi dall'area balcanica, ma restano significativi quelli provenienti dall'Africa. Inoltre aumentano i flussi provenienti dal Medio Oriente e dall'Asia, conseguenza dei nuovi conflitti iniziati agli inizi del decennio in Afghanistan e Iraq.

¹²Colucci M., "Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni", pag. 108, Carocci Editore, 2018

¹³ Ministero del Lavoro e delle politiche Sociali, "Secondo Rapporto annuale sul mercato del lavoro degli immigrati", a cura della Direzione Generale dell'Immigrazione e delle Politiche di Integrazione, 2012

Altro dato da considerare, quindi, è la composizione di questi flussi, il quale abbiamo visto provenire più che in passato da paesi di fede islamica, con un'incidenza del 21% della popolazione straniera proveniente dall'Africa, di cui il 14,9% dall'area settentrionale¹⁴; ma anche rispetto all'età media delle persone che si stanziano sul territorio.

Nel 2011 la popolazione italiana corrispondente all'intervallo di età 0-14 anni risulta essere pari al 14% mentre nell'intervallo d'età "65 e oltre" rientra il 20,3% della popolazione residente (nel 1971 questa percentuale era invertita e cioè 24,4% di giovani contro l'11,3% della popolazione anziana).

Nettamente diversa appare la composizione della popolazione straniera che, sempre nel 2011, fa registrare una composizione demografica in cui il 18,9% sono adolescenti al di sotto dei 14 anni, il 78,8% rientra nella classe "in età da lavoro" e solo per il 2,3% ha un'età superiore ai 65 anni. Ne consegue che la tendenza all'invecchiamento della popolazione italiana è stata frenata proprio dalla crescita rilevante della componente immigrata, mediamente molto più giovane di quella italiana¹⁵.

Da questo momento cambiano i rapporti tra immigrati e società di accoglienza, la quale, se precedentemente si concentrava solo sulla gestione di un rapporto economico e professionale con lo straniero, si trovano ora a dover confrontarsi quotidianamente con comunità da costumi e tradizioni assai differenti.

Se queste differenze spiccano meno rispetto alle comunità di stranieri provenienti dall'Est Europa, lo stesso non può dirsi per le comunità provenienti dal nord-Africa o dal Bangladesh, la cui fede islamica permea e guida la vita della persona anche nei piccoli gesti quotidiani.

Si assisterà, quindi, ad una forte attivazione dell'appartenenza islamica tra gli immigrati musulmani, una parte dei quali sembrano considerare l'islam come la fonte principale di una forte strutturazione identitaria personale e collettiva, in base alla quale mettere in atto strategie di interazione all'interno dello spazio europeo finalizzate a un proprio inserimento definitivo¹⁶. Nel secondo capitolo di questo lavoro andremo ad analizzare nello specifico quali sono queste comunità, il loro orientamento ideologico ed i loro rapporti con le istituzioni.

Queste strategie non erano solo finalizzate all'inserimento nello spazio della società civile, ma hanno raggiunto anche lo spazio istituzionale. I musulmani in Europa si sono cioè rivolti in forma organizzata alle istituzioni per vedersi riconosciute richieste specifiche, relative alla loro peculiare modalità totalizzante di vivere il rapporto tra religione e sfera pubblica¹⁷.

14 Ibidem

15 Ministero del Lavoro e delle politiche Sociali, "Secondo Rapporto annuale sul mercato del lavoro degli immigrati", a cura della Direzione Generale dell'Immigrazione e delle Politiche di Integrazione, 2012

16 Pacini A, "I musulmani in Italia", Relazione tenuta presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova, organizzata dal GRIM (Gruppo di ricerca su islam e modernità), 29 gennaio 2001

17 Armando Salvatore, "Movimenti islamici, sfera pubblica, e tessuto associativo", Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, ultima consultazione novembre 2018

Come vedremo nello specifico per il caso italiano, le organizzazioni musulmane si strutturano spesso sulla base della comune nazionalità degli aderenti, e sono strutturate prevalentemente a livello locale, rappresentando ciascuna un centro di aggregazione per le diverse comunità di fede islamica.

Una particolarità del caso italiano infatti, è proprio quella di essere caratterizzato da una pluralità di nazionalità, le quali si rifanno a diverse correnti dell'Islam.

Sempre nell'ottica di evidenziare le profonde trasformazioni avvenute nella popolazione straniera negli ultimi anni, va segnalato il forte processo di femminilizzazione.

Considerando le 16 comunità più numerose, il rapporto di genere, faceva registrare a gennaio 2011, 93 uomini per ogni 100 donne, contro i 95 dello stesso periodo del 2010. Cresce dunque la componente femminile nella popolazione straniera e se si confronta il dato con il 2002 (105 uomini per 100 donne) si osserva che il processo di femminilizzazione è stato, nel primo decennio del Duemila, assai rilevante¹⁸.

Sussistono, però notevoli differenze tra le comunità di riferimento: infatti, le donne prevalgono nei gruppi est-europei e nelle collettività latinoamericane, mentre gli uomini rappresentano la maggioranza nei gruppi del Nord Africa, dell'Africa Occidentale e dell'Asia centro-meridionale. Nello specifico la componente maschile prevale significativamente nella comunità egiziana (228), in quella del Bangladesh (207) in quella tunisina (173) e indiana (154)¹⁹.

Oltre alla composizione e alle richieste sociali, ciò che è cambiato negli ultimi anni è la percezione e la considerazione di queste comunità in Europa.

Con l'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre del 2001 a New York, infatti, a cui hanno fatto seguito diversi attentati sul suolo di alcune tra le più importanti capitali europee (Londra, Madrid, Parigi), la percezione della presenza musulmana è sovrastimata e vista con ancora maggiore diffidenza. A questo bisogna aggiungere un importante fenomeno avvenuto proprio in questi ultimi anni: l'inizio di una nuova consistente ondata migratoria proveniente dai paesi della sponda sud del Mediterraneo, composti per la maggior parte da persone di fede islamica, dovuta all'instabilità economica e politica che ha fatto seguito, prima alla crisi globale finanziaria del 2008, e in seguito alle c.d. Primavere arabe ed alla guerra civile siriana.

Ed è proprio a partire da questi eventi economici e politici che l'Italia si renderà protagonista delle complesse dinamiche migratorie che caratterizzeranno il Mediterraneo nel corso di questi anni.

1.1 Le conseguenze della crisi finanziaria sulla migrazione

¹⁸Armando Salvatore, "Movimenti islamici, sfera pubblica, e tessuto associativo", *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, ultima consultazione novembre 2018

¹⁹ *Ibidem*

La crisi globale finanziaria che ha colpito i maggiori paesi occidentali nel 2008, ha avuto un duplice effetto sulla migrazione, uno diretto ed uno indiretto.

Per quanto riguarda l'Europa, l'effetto diretto è stata la minore domanda di migranti da parte dei paesi dell'Unione: quando infatti diminuiscono le opportunità di lavoro, la domanda di lavoratori stranieri declina. Ciò è parso evidente dall'innalzamento dei tassi di disoccupazione tra i lavoratori stranieri, i quali hanno raggiunto livelli che variano dal 7 al 17% a seconda del paese europeo. Gli Stati europei infatti, sono stati costretti dalla crisi ad abbassare i loro salari di e ad accettare lavori precedentemente svolti per la maggior parte da stranieri (ILO, 2009)²⁰.

A seguito della crisi, molti paesi europei hanno reagito abbassando la quota per i migranti (raggiungendo lo zero in Svizzera, Spagna e Irlanda), o rendendo più complicate le procedure di accesso per la migrazione legale. Ovviamente, chiudendo le porte alla migrazione legale, si sono spalancate le porte alla migrazione irregolare, allargando a dismisura il giro di affari delle organizzazioni criminali e terroristiche.

L'effetto indiretto della crisi finanziaria sulla migrazione è, invece, arrivato negli Stati del Golfo: questi paesi sono stati colpiti dalla crisi finanziaria, non solo a causa del crollo del prezzo del greggio, ma anche attraverso i loro investimenti nei mercati finanziari internazionali.

Questi eventi, insieme alle rivolte arabe che seguiranno la crisi economica, hanno radicalmente cambiato i flussi migratori nella regione e verso l'Europa²¹.

1.2 L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia

Alla fine del 2011, la preoccupazione dell'Italia è diffusa e crescente, dato l'aumento di sbarchi sulle coste del territorio nazionale. Questo aumento fu la diretta conseguenza di quell'insieme di eventi, iniziati in Tunisia nel 2010, conosciuti ormai con il nome di Primavera arabe.

In tutti i paesi interessati da questo cambiamento politico, infatti, le profonde trasformazioni sono state accompagnate, oltre che da un indebolimento del controllo istituzionale sui processi sociali ed economici, da un minor controllo del territorio e dei suoi confini, che si riflette sui movimenti migratori, non solo regionali, ma anche verso l'Europa meridionale.

I paesi maggiormente coinvolti, ovvero Libia, Tunisia ed Egitto, giocano infatti un ruolo centrale per l'evoluzione del fenomeno migratorio europeo e italiano in particolare.

²⁰ Dina Abdelfattah, "Impact of Arab revolts on Migration", European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011

²¹ Ibidem

Da una parte, Egitto e Tunisia, rappresentano il luogo di origine di due fra le principali comunità nazionali presenti in Italia; dall'altra, tutti e tre i paesi, e in particolare i due più vicini, costituiscono da molti anni una delle principali aree di transito per i flussi migratori dall'Africa sub-sahariana verso l'Europa²².

La Tunisia, in seguito alle proteste iniziate a fine 2010²³, è stata presto abbandonata dal Presidente Ben Ali, fuggito all'estero il 14 gennaio 2011. Dopo poche settimane, il paese è stato investito dalle conseguenze della rivolta scoppiata nella vicina Libia contro il regime del Presidente Gheddafi, all'inizio di febbraio 2011, che ha spinto più di 350 mila profughi a riversarsi nel paese vicino.

La Libia, secondo le stime prodotte nel 2012 dall'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (ACNUR), la guerra civile ha provocato l'espatrio di 660 mila cittadini libici e 550 mila rifugiati interni al paese, un numero complessivamente pari a circa il 10% della popolazione libica.

Inoltre, secondo i dati dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM), nel corso del 2011, 796.915 migranti sono usciti dalla Libia, dirigendosi per la maggior parte verso Tunisia ed Egitto, che hanno accolto rispettivamente 345.238 e 263.554 immigrati rientrati e migranti di paesi terzi in fuga dalla Libia, pari al 43 per cento e al 33 per cento del totale censito. Solo una parte minima dei profughi ha preso la via del mare: circa 26.000 migranti in fuga dalla Libia sono arrivati in Italia (3,4 per cento del totale)²⁴.

Secondo gli stessi dati forniti dall'OIM, i tunisini rientrati dalla Libia nel corso del 2011 sono stati quasi 137 mila. Si tratta per la maggior parte di lavoratori di sesso maschile provenienti da aree rurali, in cui è difficile reinserirsi in un contesto lavorativo stabile e proficuo.

In maniera simmetrica rispetto alla Tunisia, anche l'Egitto si è trovato a fronteggiare, nel febbraio 2011, un'ondata di concittadini in precipitoso rientro dalla Libia, accompagnata da una massa altrettanto rilevante di migranti di paesi terzi che cercavano rifugio oltre frontiera.

L'ACNUR stima che dallo scoppio delle violenze, quasi 475 mila persone siano entrate in Egitto dalla Libia. La stessa organizzazione, indica anche come, una quota maggioritaria della massa di profughi formata da fuoriusciti libici, sia già rientrata nel paese d'origine, stimando in circa 238 mila il numero di rientri già avvenuti. Sarebbero invece circa 15.300 i libici ancora rifugiati in Egitto²⁵.

L'emergenza rappresentata dal forte afflusso di emigrati rientrati dalla Libia e profughi libici e di paesi terzi, è scoppiata in concomitanza con l'avvio delle proteste di piazza che hanno portato alla svolta politica anche in Egitto. In piena crisi libica, le manifestazioni iniziate il 25 gennaio 2011 hanno portato il successivo 11 febbraio alle dimissioni del Presidente Mubarak e poi al passaggio del potere al Consiglio militare.

²² Osservatorio di Politica Internazionale, "L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia", pag.7, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

²³ Corra F. M., "Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea", pag. 110, Mondadori, 2011

²⁴ Osservatorio di Politica Internazionale, "L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia", pag.7, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

²⁵ ibidem, pag 15

Ispirata dalle rivolte in Tunisia, infatti, la popolazione egiziana, in particolare i giovani, “began taking to the streets protesting against poverty, unemployment, corruption, and the autocratic government of the then president Mubarak”²⁶.

I tumultuosi e sconvolgenti eventi nordafricani del 2011, hanno aumentato la pressione migratoria sui paesi dell’Europa meridionale, e in particolare sull’Italia, che rappresenta il terminale primario della cosiddetta “rotta centrale mediterranea”, utilizzata dai flussi migratori irregolari dall’Africa.

Il numero di registrazioni riferibili alla rotta che fa capo alle coste e alle isole dell’Italia meridionale è passato, infatti, dai circa 11 mila e 4.500 registrati, rispettivamente, nel 2009 e 2010 ai 64.000 del 2011²⁷.

Nonostante l’evidente incremento dei numeri, in realtà, in termini assoluti non si è registrato sin qui alcun esodo di massa dalle coste nord-africane verso l’Italia, nemmeno nel periodo di picco durante la fase più acuta della crisi nel 2011 o, ancor meno, nel primo semestre 2012.

Il flusso, inoltre, risulta particolarmente contenuto rispetto ai flussi intra-regionali, che hanno visto un accrescimento repentino dei movimenti migratori, dettato in buona misura dalla crisi in Libia, paese che aveva tradizionalmente attratto numeri molto significativi di lavoratori provenienti dalla regione e dall’Africa sub-sahariana. Tuttavia, il flusso di migrazioni irregolari via mare dal NordAfrica verso l’Italia di questi anni è da considerare particolarmente alto se rapportato alle dinamiche dei flussi registrati negli anni precedenti dal paese o, in termini comparati, rispetto a quanto registrato in quello stesso periodo dagli altri paesi europei che si affacciano sul Mediterraneo.

Per quanto riguarda la composizione dei flussi irregolari, è evidente il ruolo dell’Italia nella gestione dell’esodo tunisino. Sono infatti 27.982 i tunisini sbarcati sulle coste italiane nel 2011, equivalenti a quasi il 45 per cento del totale e con un aumento di più del 4 mila per cento rispetto ai due anni precedenti. La seconda nazionalità censita è quella dei nigeriani, che hanno fatto registrare 6.078 arrivi, circa 4 volte di più del 2009. Le altre nazionalità censite all’arrivo in Italia, a conferma della natura di area di transito del Nord Africa, sono state Bangladesh, Burkina Faso, Costa d’Avorio, Congo, Eritrea, Gambia, Ghana, Guinea, Liberia, Mali, Niger, Nigeria, Pakistan, Senegal, Somalia e Sudan, mentre sono pressoché assenti profughi di nazionalità libica.

Risulta evidente dalle nazionalità coinvolte, di come sia cambiato il profilo dei migranti rispetto agli anni precedenti. La maggior parte di questi, infatti, proviene da paesi dove la religione maggiormente praticata è l’Islam.

²⁶Dina Abdelfattah, “Impact of Arab revolts on Migration”, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011

²⁷Osservatorio di Politica Internazionale, “L’impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l’Italia”, pag.18, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

2. I nuovi sbarchi: l'incremento delle domande d'asilo e le politiche nazionali ed europee

In seguito alle primavere arabe, l'elemento veramente caratterizzante dei flussi verso l'Italia, è stato il forte incremento di richieste di protezione internazionale. Infatti, come scrive il rapporto ACNUR del 2011, l'Italia ha ricevuto 34.120 richieste di asilo, con un incremento del 340% rispetto all'anno precedente²⁸.

Il diritto d'asilo è annoverato tra i diritti fondamentali dell'uomo, riconosciuti e salvaguardati dall'ordinamento italiano. La nostra Costituzione lo prevede all'art.10 comma 3, dove sancisce che: "*lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge*".

La definizione generale di "rifugiato" è entrata nel nostro ordinamento grazie all'adesione da parte dell'Italia alla Convenzione di Ginevra del 1951, che offre una nozione universalmente riconosciuta di rifugiato internazionale. Da quel momento, ed in particolar modo dopo il fondamentale passaggio politico-concettuale concretizzatosi nella stesura del Protocollo di New York del 1967, che eliminerà ogni riserva temporale e geografica contenuta nella Convenzione di Ginevra, l'asilo viene sancito come un diritto umano universale intorno al quale è costruito un vero e proprio diritto internazionale dei rifugiati, che prevede precisi obblighi giuridici da parte di tutti gli Stati aderenti alla Convenzione. Per garantirne l'applicazione, è stata costituita l'Assemblea generale l'Alto commissariato delle Nazioni unite per i rifugiati, l'Acnur (Unhcr)²⁹.

A tale proposito, è interessante osservare come secondo l'UNHCR, facendo riferimento agli sbarchi del 2011, solo una piccola parte dei cittadini nord africani arrivati sulle coste europee potessero essere considerati rifugiati: si è trattato, infatti, in maggioranza, di giovani tunisini (prevalentemente maschi celibi, tra i 20 e i 30 anni di età) che hanno approfittato della situazione per recarsi all'estero in cerca di occupazione e di condizioni di vita migliori³⁰.

Proprio l'ACNUR, cui spetta anche il compito di primo esegeta della Convenzione di Ginevra, declina come segue i tre principi fondativi del diritto d'asilo: il principio di non discriminazione, relativo alla sua universalità; quello di non sanzionabilità dell'ingresso illegale sul territorio di uno Stato aderente alla Convenzione se tale ingresso è finalizzato alla richiesta di asilo; quello del non refoulement, ovvero del divieto di respingere qualcuno in uno Stato in cui la sua vita possa essere in pericolo o dove possa subire trattamenti inumani e degradanti.

28 Ibidem, pag 23

29 Sciarba A., "Al confine dei diritti. Richiedenti asilo tra normativa e prassi, dall'hotspot alla decisione della Commissione territoriale", *Questione Giustizia*, Trimestrale promosso da Magistratura democratica, 2018

30 Osservatorio di Politica Internazionale, "L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia", pag.29-30, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

Quest'ultimo principio in particolare, appare strettamente connesso ai contenuti dell'art.2 (diritto alla vita) e dell'art. 3 (divieto di tortura) della Convenzione europea dei diritti umani del 1950, e rappresenta il cuore della «*sfaccettata interazione*» tra il diritto internazionale dei rifugiati e il diritto dei diritti umani³¹.

Con la parola rifugiato, identifichiamo, quindi, colui “*che temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese; oppure che, non avendo cittadinanza e trovandosi fuori del Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di tali avvenimenti, non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra*” [Articolo 1A della Convenzione di Ginevra del 1951 relativa allo status dei rifugiati].

Con l'aumento registratosi nel 2011, l'Italia è passata dal quattordicesimo al quarto posto, dietro Stati Uniti, Francia e Germania, ricevendo circa l'8% del totale di richieste di asilo contabilizzate dalle organizzazioni internazionali³².

In termini di rapporto fra numero di richieste di asilo e popolazione, invece, il nostro paese, che ha registrato 0,6 richieste ogni mille abitanti nel 2011, è rimasto al sedicesimo posto, nettamente al di sotto di molti dei 44 paesi per i quali si registrano le richieste.

Risulta comunque evidente come l'Italia abbia dovuto affrontare una situazione inedita rispetto al passato, dettata dal forte incremento di arrivi di rifugiati e di richieste di asilo. Una situazione che ha inevitabilmente messo a nudo le difficoltà della politica italiana sull'immigrazione, tradizionalmente poco centrate sul profilo dei richiedenti asilo e rifugiati.

Quasi la metà dei nuovi richiedenti asilo, arrivati in Italia nel 2011, non hanno specificato la propria nazionalità. Fra coloro che la hanno dichiarata, ben 3.531 sono tunisini, corrispondenti al 12,6 per cento del totale dei tunisini sbarcati durante l'anno³³.

I rimanenti provengono dall'Africa sub-sahariana, con Nigeria e Ghana che da sole rappresentano il paese d'origine di più del 18% del totale dei richiedenti, e alcuni paesi asiatici.

Rispetto al 2010, oltre ai richiedenti di origine tunisina, molte altre nazionalità di origine africana risultano in notevole aumento, a conferma dell'incremento dell'utilizzo della rotta via mare verso l'Italia generato dalla situazione di minor controllo delle coste nord africane che si è creata nel corso del 2011.

Non si tratta perciò di un aumento improvviso di migranti nord-africani, ma di un aumento di migrazioni dall'Africa sub-sahariana che transitano nel Nord Africa e che hanno approfittato dell'allentamento del sistema di controlli che quei paesi di transito avevano in passato predisposto.

31 Sciarba A., “Al confine dei diritti. Richiedenti asilo tra normativa e prassi, dall'hotspot alla decisione della Commissione territoriale”, *Questione Giustizia*, Trimestrale promosso da Magistratura democratica, 2018

32 Osservatorio di Politica Internazionale, “L'impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l'Italia”, pag. 23, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

33 *Ibidem* pag. 24

Questo non vuol dire che non esistano rischi di improvvisi aumenti dei flussi migratori verso le sponde mediterranee dell'Europa, provenienti direttamente dalla popolazione nord-africana, di gran lunga la popolazione più giovane al mondo e alle prese con difficoltà strutturali di disoccupazione di massa, aggravate dalla crisi politico-istituzionale interna e da quella economico-finanziaria occidentale.

Assisteremo, infatti, ad un altro notevole aumento dei flussi provenienti dall'Africa e dal Medio Oriente: in particolare, i dati dell'UNHCR dimostrano che la metà del 2015 ha rappresentato il momento più drammatico a causa dell'inasprirsi della guerra civile in Siria, dell'incremento delle violenze jihadiste in Medio Oriente, nel Nord Africa e nell'Africa subsahariana³⁴.

In Italia, nel 2015, il numero dei migranti sbarcati sulle coste - quasi tutti dalla Libia - ha raggiunto la quota di 153.842 (di cui tre quarti di sesso maschile e 10,7% minori); tale cifra, seppur inferiore a quella registrata nel 2014 (con oltre 170mila sbarchi), rappresenta un valore considerevole alla luce dell'aumento degli ingressi attraverso la rotta balcanica e quella del Mediterraneo orientale. Complessivamente, nel 2015 i minori giunti sulle coste del nostro Paese sono stati 16.478 (pari al 10,7% del totale dei migranti sbarcati, in diminuzione rispetto al 2014 quando erano il 15,4%), di cui la maggior parte (12.360, il 75% del totale) sono arrivati da soli e la restante parte in compagnia di almeno un adulto (4.118).

Rispetto ai paesi di origine, nel 2015 la maggior parte dei migranti provengono dall'Eritrea (39.162 pari al 25,4% del totale) e dalla Nigeria (22.237); seguono somali (12.433), sudanesi (8.932) e gambiani (8.454). I siriani rappresentano solo la sesta nazionalità (7.448) mentre nel 2014 si collocavano al primo posto (42.323)³⁵.

A fronte di questi arrivi, nel 2015 le domande di protezione internazionale presentate in Italia sono state 83.970 (+32% rispetto al 2014), di cui l'88,5% da parte di uomini e il 4,7% costituito da minori stranieri non accompagnati (3.959 casi). Le prime cinque nazionalità di richiedenti asilo risultano essere Nigeria, Pakistan, Gambia, Senegal e Bangladesh e corrispondono a circa il 60% del totale. Nei primi sei mesi del 2016 le domande sono state 53.729, il 64% in più rispetto allo stesso periodo del 2015; le quattro nazionalità prevalenti rimangono le stesse del 2015 mentre sale al quinto posto la Costa d'Avorio.

Facendo riferimento alle decisioni delle Commissioni territoriali prese nel corso del 2015, su oltre 71mila istanze complessivamente esaminate, in 13.780 casi è stata riconosciuta una forma di protezione internazionale (19,4% contro 32% del 2014). In particolare, è stato concesso lo status di rifugiato a 3.555 richiedenti (5% contro il 10% dell'anno precedente) mentre la protezione sussidiaria è stata accordata a 10.225 casi (14,4% contro 22%).

34 Gradoli M., "L'impatto della migrazione musulmana in Europa e sull'Islam europeo", MondoDem, Laboratorio di politica internazionale, <http://www.mondodem.it>, ultima consultazione novembre 2018

35 Rapporto sulla protezione internazionale in Italia 2016, pag.15, ANCI, Caritas italiana, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio centrale dello SPRAR

Inoltre, sommando 15.768 persone a cui è stato concesso un permesso di soggiorno per motivi umanitari (pari al 22,2% contro il 28% del 2014), l'esito positivo delle domande risulta pari al 41,5%, in netta diminuzione rispetto al 60% del 2014. Se consideriamo le prime dieci nazionalità di richiedenti, si osserva che la quota maggiore di esiti positivi è relativa agli afghani (95,2%) e agli ucraini (65,5%), seguiti da pakistani (44,3%) e ivoriani (41,7%). Sull'altro versante, i cittadini del Bangladesh sono quelli che hanno avuto il più alto tasso di non riconoscimenti (72,7%), seguiti a breve distanza da senegalesi (66,4%), ghanesi (65,8%) e nigeriani (65,6%). Nei primi sei mesi del 2016, sono state esaminate complessivamente 49.479 domande, di cui il 59,6% culminate nel non riconoscimento di alcuna forma di protezione (contro 49% relativo allo stesso periodo dell'anno precedente).

Nel primo semestre del 2016 i migranti sbarcati sono stati 68.876, più o meno come quelli giunti l'anno precedente nello stesso periodo, mentre a fine dicembre 2016 sono giunti a quota 181.436 (+18% rispetto all'anno precedente) di cui 19.429 minori stranieri non accompagnati (pari al 12,1%). Le prime due nazionalità di migranti sbarcati sono quella nigeriana ed eritrea, ma a posti invertiti (rispettivamente 10.515 e 9.035).³⁶

I principali Paesi di origine sono il Gambia, la Nigeria e il Senegal; mentre, i principali Paesi di origine dei richiedenti protezione internazionale, sono la Nigeria, il Pakistan e il Gambia.

Nel 2016 sono state presentate complessivamente 123.600 domande di protezione internazionale, con un aumento del +47% rispetto alle 83.970 del 2015. Nella stragrande maggioranza dei casi il richiedente è originario del continente africano (in oltre 7 casi su 10) e di sesso maschile (85%), seppur si sia registrato un sensibile aumento di domande presentate da donne (passando dall'11,5% del 2015 al 15% del 2016).

Il trend di crescita rilevato nel 2016 sembra consolidarsi nel primo semestre 2017, quando il numero di sbarchi segna la quota 83.752, pari al 19,3% in più rispetto allo stesso periodo del 2016. Da rilevare un aumento dell'incidenza dei maschi (che rappresentano il 74% contro il 70% del primo semestre 2016) a scapito di donne e minori (pari rispettivamente all'11% e 15%).

I primi sei mesi del 2017 mostrano, inoltre, ad eccezione di gennaio, un sensibile incremento mensile rispetto a ciascun mese dell'anno precedente. Il flusso degli sbarchi evidenzia un incremento costante, fino ad arrivare ai quasi 24.000 del mese di giugno.

Per quanto riguarda le domande d'asilo, sono state oltre 77.400 le domande di protezione internazionale presentate nel primo semestre del 2017; il 44% in più rispetto allo stesso periodo del 2016³⁷.

Il secondo semestre del 2017, invece, mostra una significativa contrazione di arrivi, pari a meno 67% rispetto allo stesso periodo del 2016.

³⁶ Rapporto sulla protezione internazionale in Italia 2016, pag.15, ANCI, Caritas italiana, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio centrale dello SPRAR

³⁷ Ibidem, pag 83

Questo calo può dipendere da una molteplicità di fattori: partendo dal patto tra Ue e Turchia³⁸, nel marzo 2016, hanno poi sicuramente contribuito anche le scelte di alcuni paesi dell'Unione, tra cui

l'Austria³⁹, la Serbia⁴⁰, la Slovenia⁴¹, l'Ungheria⁴² e la Francia⁴³, di chiudere le frontiere. Ciò a reso le tratte più complicate e pericolose per i migranti.

Dobbiamo considerare, poi, da una parte, le politiche europee messe in atto nel Mediterraneo, dall'altra, l'intervento strutturato ed efficace, seppur molto discusso, del Governo Minniti, a partire dal codice di condotta per le ONG e dall'accordo bilaterale con la Libia⁴⁴, nel febbraio del 2017.

Prima di entrare nel dettaglio di questi ultimi eventi, sarà utile fare un focus su quella che è la normativa italiana in materia di immigrazione e di diritto d'asilo.

2.1 La Governance italiana dell'accoglienza

Il sistema di accoglienza italiano prende origine da quanto delineato dalla Conferenza Unificata del 10 luglio 2014, in occasione della quale è stato definito il primo "Piano nazionale per fronteggiare il flusso straordinario di cittadini extracomunitari, adulti, famiglie e minori stranieri non accompagnati", che ha poi trovato fondamento normativo con il Decreto Legislativo 142/2015.

Il Piano nasce con il proposito di abbandonare la strategia emergenziale fino ad allora adottata, riconducendo ad una governance di sistema, il tema dell'accoglienza e costruendo, in ottemperanza alle direttive europee, un sistema unico riconducibile al modello SPRAR, quale perno centrale dell'accoglienza di secondo livello, sia per gli adulti che per tutti i minori stranieri non accompagnati. Attraverso il Piano, si intendeva, dunque, riorganizzare e razionalizzare il sistema a livello nazionale, riportando tutti gli interventi di accoglienza a una gestione ordinaria e programmabile. Sulla scia delle indicazioni prodotte dall'Agenda europea sull'immigrazione, il Decreto Legislativo 142/2015, recependo le direttive europee 2013/32/Ue e 2013/33/Ue, ha proseguito il percorso di consolidamento della nuova disciplina dell'accoglienza tracciando, secondo quanto già delineato nell'accordo, un sistema articolato nel seguente modo: una fase preliminare di

38 Council of the European Union, "EU-Turkey statement" 18 March 2016, www.consilium.europa.eu

39 "Migranti, l'Austria chiude le frontiere con l'Italia. E Merkel sprona Roma: «Subito gli hotspot»", Il Sole 24 Ore, 15 settembre 2015

40 Federico L. "Serbia, chiuse le frontiere aumentano le violenze sui migranti: il racconto dei profughi", Repubblica, 26 aprile 2017

41 Battistini F. "La Slovenia chiude le frontiere: passano solo i migranti «in regola»" Corriere della Sera, 9 marzo 2016

42 "Migranti: l'Ungheria chiude la frontiera con la Croazia Grecia, 16 morti: tre sono bambini, Corriere della Sera, 17 ottobre 2015

43 Caridi C., Galeazzi L., "Migranti, la Francia chiude le frontiere. Ma i profughi riescono a passare lo stesso", Il Fatto Quotidiano, 13 giugno 2015

44 Paci F., "Firmato il patto fra Libia e Italia: «Fermaremo i flussi dei migranti»", La Stampa, Febbraio 2017

maggiormente interessati da sbarchi massicci⁴⁵. Una seconda fase di prima accoglienza assicurata in centri governativi di prima accoglienza per richiedenti asilo istituiti con decreto del Ministro dell'Interno, per il tempo necessario all'espletamento delle operazioni di identificazione (ove non completate precedentemente), alla verbalizzazione della domanda e all'avvio della procedura di esame della stessa, nonché all'accertamento delle condizioni di salute del migrante.

Una terza fase, di seconda accoglienza, in una delle strutture operanti nell'ambito del sistema SPRAR predisposto dagli Enti locali (ove lo straniero permane per tutta la durata del procedimento di esame della domanda di protezione e, in caso di ricorso giurisdizionale, fintanto che è autorizzata la sua permanenza sul territorio italiano). Qualora sia temporaneamente esaurita la disponibilità di posti all'interno delle strutture di prima o di seconda accoglienza, a causa di arrivi consistenti e ravvicinati di richiedenti, sono apprestate dal Prefetto misure straordinarie di accoglienza, in strutture temporanee denominate CAS, *“limitatamente al tempo strettamente necessario al trasferimento del richiedente nelle strutture di prima o seconda accoglienza”*⁴⁶.

L'intesa raggiunta ha riguardato anche i minori stranieri non accompagnati, per i quali è stata prevista l'attivazione di strutture governative di primissima accoglienza ed alta specializzazione e il successivo trasferimento in strutture di secondo livello di accoglienza nell'ambito dello SPRAR (anche se non richiedenti asilo)⁴⁷.

Il sistema di accoglienza italiano, gestito dal Ministero dell'Interno in raccordo con le Regioni e con gli Enti locali, risulta quindi estremamente articolato. In concreto, il percorso di accoglienza prevede innanzitutto la canalizzazione dei migranti in arrivo negli hotspot, di recente costituzione, ovvero nei pressi dei porti di sbarco selezionati, o nelle vicinanze, dove vengono effettuate le prime procedure di soccorso, assistenza e identificazione. Tali funzioni continuano tuttavia ad essere svolte anche nei CPSA (Centri di primo soccorso e accoglienza), centri di transizione nei quali, in base alla definizione del Ministero dell'Interno, gli stranieri ricevono le prime cure mediche necessarie, vengono foto-segnalati e possono richiedere la protezione internazionale.

2.2 Sviluppi della normativa italiana in materia di immigrazione e asilo

In meno di vent'anni la situazione dell'asilo in Italia è cambiata radicalmente, riflettendo nuove crisi, nuove realtà e nuovi rapporti internazionali e giuridici⁴⁸.

45 Rapporto sulla protezione internazionale in Italia 2017, pag. 18, ANCI, Caritas italiana, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio centrale dello SPRAR

46Ibidem, pag.19

47 “Il sistema di protezione internazionale in Italia”, a cura di Cittalia in collaborazione con Caritas italiana, pag. 33

48 <https://www.unhcr.it/cosa-facciamo/protezione/il-diritto-dasilo/asilo-in-italia/legislazione-nazionale>, ultima consultazione novembre 2018

Nel 1990, la Legge Martelli (L39/90) ha abolito la riserva geografica alla Convenzione di Ginevra del 1951, che limitava il riconoscimento dello status ai rifugiati provenienti dall'Europa, e si è dotata di una normativa che ha regolato solo in parte la materia d'asilo, introducendo per la prima volta in Italia interventi di tipo sociale nei confronti degli immigrati, e basando il sistema di entrata dei migranti sulla programmazione dei flussi d'ingresso mediante un sistema di previsione di quote massime.

Nel 1998 la legge Martelli è stata poi sostituita dalla Legge Turco-Napolitano (D.Lgs. n. 286/98) sull'immigrazione, confluita poi nel Testo Unico sull'Immigrazione.

La legge appariva ispirata sostanzialmente ad una doppia logica: distinguere l'immigrazione regolare per motivi di lavoro (da favorire collegandola anche alla progressiva integrazione sociale dei lavoratori) dall'immigrazione clandestina (da ridurre, prevenire e eliminare).

Gli obiettivi perseguiti possono essere così sintetizzati:

- 1) Realizzare una politica d'ingressi legali, limitati, programmati e regolati attraverso una più efficace programmazione dei flussi d'ingresso per lavoro;
- 2) Contrastare l'immigrazione clandestina e lo sfruttamento criminale dei flussi migratori attraverso misure di prevenzione e repressione;
- 3) Avviare effettivi percorsi d'integrazione per i nuovi immigrati e per gli stranieri già regolarmente soggiornanti in Italia attraverso, soprattutto, il riconoscimento e la piena fruibilità di un insieme di diritti.

Nel settembre del 2002, la normativa è stata nuovamente modificata con l'entrata in vigore della Legge Bossi-Fini, (L. 189/2002 recante "Modifica alla normativa in materia di immigrazione e di asilo", in particolare per quanto concerne il Capo II "Disposizioni in materia di asilo" pienamente attuata solo nell'aprile del 2005 (D.P.R. 303/2004 "Regolamento relativo alle procedure per il riconoscimento dello status di rifugiato")⁴⁹.

Tale legge ha apportato sostanziali modifiche alla precedente normativa e la "Commissione centrale per il riconoscimento dello status di rifugiato" è stata trasformata in "Commissione Nazionale per il Diritto di Asilo" e, con un decentramento dell'esame delle richieste di asilo, sono state istituite le Commissioni Territoriali.

La legge Bossi-Fini (30 luglio 2002, n. 189) integra la Turco-Napolitano e prende le mosse dal nuovo clima politico definito di "Tolleranza zero".

In altri termini, il legislatore della Bossi-Fini ha ritenuto che proprio gli istituti introdotti per la prima volta nell'ordinamento italiano dalla legge 40/98 per regolare i nuovi ingressi di lavoro, fossero i principali responsabili della presenza di stranieri regolarmente soggiornanti, formalmente disoccupati ma spesso sostanzialmente occupati nel lavoro nero. In breve la legge prevede:

1. Espulsioni immediate con accompagnamento alla frontiera.
2. Permesso di soggiorno solo con certificato di lavoro.
3. Restrizioni nella durata del permesso e dei criteri per restare in Italia.

⁴⁹ <http://www.interno.gov.it/it/ministero/dipartimenti/dipartimento-liberta-civili-e-immigrazione/commissione-nazionale-diritto-asilo>, ultima consultazione novembre 2018

4. Respingimenti in acque extraterritoriali e reato di favoreggiamento.

Agitando lo spettro della pubblica sicurezza e della impellente necessità di “ripulire” il territorio italiano dalla presenza dei clandestini, con la l. n. 25/2008 si introduceva la c.d. “circostanza aggravante di clandestinità ritenuta incostituzionale. La disposizione in esame prevedeva che reato perpetrato da uno straniero irregolarmente presente sul territorio dovesse essere punito con una pena aumentata fino a un terzo rispetto allo stesso reato commesso da un cittadino italiano.

Successivamente, con il D.Lgs. n. 251 del 19 novembre 2007 attuativo della direttiva cosiddetta “qualifiche” 2004/83/CE in materia di definizione dei criteri per l’attribuzione della qualifica di rifugiato all’interno dei Paesi membri, è stato introdotto l’istituto della “protezione internazionale” nelle due forme di riconoscimento dello status di rifugiato e della protezione sussidiaria⁵⁰.

I richiamati decreti legislativi n. 251/2007 e 25/2008 sono stati poi, più volte oggetto di integrazione e modifica sulla base delle Direttive via via adottate dal Parlamento europeo (2011/95/UE e 2013/32/UE⁵¹).

Si segnala in particolare che, in virtù dell’introduzione del D.L. n. 119/2014, convertito nella L. n. 146/2014, che ha modificato il citato D.Lgs. n. 25/2008, attualmente il numero massimo delle Commissioni Territoriali è stato portato a n. 20 e quello delle Sezioni è stato aumentato a 30⁵².

Più recentemente con il cd. Decreto Minniti - Orlando D.L. 17 febbraio 2017, n. 13, convertito nella legge 13 aprile 2017, n. 46, e il successivo D. Lgs. del 22 dicembre 2017, n. 220, sono state introdotte disposizioni volte all’accelerazione dei procedimenti in materia di protezione internazionale ed alla specializzazione del personale destinato a far parte delle Commissioni esaminatrici.

Lo stesso provvedimento ha inciso sul piano giudiziario istituendo Sezioni Specializzate di tribunali per l’esame delle vertenze attinenti la migrazione e l’asilo.

La Legge Minniti è coerente con le politiche europee portate avanti in quegli anni sul tema dell’immigrazione. Torniamo quindi a considerare le politiche europee nel mediterraneo negli ultimi anni e l’impatto che queste hanno avuto per le migrazioni musulmane provenienti dall’Africa e dal Medio Oriente.

2.3 Le politiche mediterranee e le conseguenze sui flussi dei migranti musulmani

Come rilevato dai dati precedenti, a partire dal 2014, l’Italia, come il resto d’Europa, si trovano a dover affrontare una situazione di emergenza, per l’arrivo consistente di un flusso di migranti provenienti, per la maggior parte da paesi islamici.

⁵⁰ <http://www.interno.gov.it/it/ministero/dipartimenti/dipartimento-liberta-civili-e-limmigrazione/commissione-nazionale-diritto-asilo>, ultima consultazione novembre 2018

⁵¹ Gazzetta ufficiale dell’Unione Europea, eur-lex.europa.eu, 29 giugno 2013

⁵² Ibidem

L'emergenza di questa situazione, più che derivare della consistenza numerica di migranti sul suolo europeo, è dipesa, invece, da una mancata gestione unitaria, risolutiva e di impegno costante da parte della maggior parte dei paesi europei.

Tale considerazione risulta evidente, se si guarda alle politiche portati avanti da questi attori negli ultimi anni.

A partire dal 2015, si presentava già la necessità di gestire congiuntamente la questione migratoria.

Per questo venne firmata l'Agenda europea sulla Migrazione, la quale si prefissava un nuovo approccio strategico per gestire meglio i flussi migratori e medio e lungo termine, basato su quattro pilastri: 1) ridurre gli incentivi all'immigrazione irregolare; 2) salvare vite umane e garantire la sicurezza delle frontiere esterne; 3) una forte politica comune di asilo; 4) una nuova politica di migrazione legale⁵³.

Lo strumento prefissato per il salvataggio di vite in mare, è la messa in atto di operazioni congiunte di Frontex, Triton e Poseidon, triplicando le dotazioni messe a disposizione di queste agenzie⁵⁴.

Il testo dell'Agenda recita infatti: *“L'Europa non può restare con le mani in mano di fronte alla perdita di vite umane. Le attività di ricerca e soccorso saranno intensificate fino a ripristinare il livello di intervento che garantiva l'operazione italiana Mare Nostrum. Per triplicare la dotazione delle operazioni congiunte Triton e Poseidon di Frontex, la Commissione ha già presentato un bilancio rettificativo per il 2015 e entro maggio presenterà anche la proposta per il 2016. Si assiste oggi a un apprezzato slancio di solidarietà che dovrà essere mantenuto finché durerà la pressione migratoria. Entro maggio sarà presentato anche il nuovo piano operativo di Triton”*⁵⁵.

Per far fronte alla situazione nel Mediterraneo, alla fine di maggio, la Commissione propose di attivare il sistema di risposta di emergenza previsto dall'articolo 78, paragrafo 3[1], del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea. La proposta prevedeva un meccanismo per la ricollocazione temporanea dei richiedenti asilo che hanno evidente bisogno di protezione internazionale, in modo da garantire la partecipazione equa ed equilibrata di tutti gli Stati membri allo sforzo comune.

Lo Stato membro ricevente doveva essere competente per l'esame della domanda di asilo secondo le norme vigenti dell'UE.

Per questo, la Commissione definì una chiave di redistribuzione basata su criteri come PIL, popolazione, tasso di disoccupazione e numero passato di richiedenti asilo e di rifugiati reinsediati⁵⁶.

⁵³ Commissione europea - Scheda informativa, Bruxelles, 13 maggio 2015, www.europa.eu

⁵⁴ Ibidem

⁵⁵ Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e al Comitato delle Regioni, Agenda Europea sulla Migrazione, Bruxelles, 13 maggio 2015

⁵⁶ Commissione europea - Scheda informativa, Bruxelles, 13 maggio 2015, www.europa.eu

Purtroppo il ricollocamento non avverrà né nei tempi, né delle misure previste, tanto che, nel giugno del 2017, la Commissione europea avvierà la procedura di infrazione contro Polonia, Ungheria e Repubblica Ceca per i mancati ricollocamenti dei migranti⁵⁷.

Il gruppo di Visegrad, formato da Polonia, Ungheria, Repubblica Ceca e Slovacchia, infatti, ha opposto una ferma resistenza a tale relocation: la Budapest di Orban in due anni non ha accolto neanche un richiedente asilo sui 1294 dal meccanismo; Varsavia 0 su 6182, Praga ha accolto 12 (su 2691) richiedenti asilo provenienti dalla Grecia e Bratislava 16.

Numeri irrisori da accogliere per ogni singolo Stato, ma grande presa di posizione nei confronti delle Istituzioni europee.

Poi ci sono tutti gli altri stati membri, che comunque non hanno raggiunto la quota condivisa: la Spagna ha accolto solo il 14% di richiedenti asilo previsti, il Belgio il 26%, l'Olanda il 40% e il Portogallo quasi il 50%. La Germania ne ha accolti circa 8300 su 27.536. Tra i paesi più virtuosi c'è la Finlandia con 1975 su 2078 pari a circa il 95% dell'impegno previsto dall'Ue.

Solo Malta, nel 2017, avamposto dell'Ue al centro del Mediterraneo, ha raggiunto la quota di ricollocamenti che le era stata assegnata da Bruxelles due anni prima.

Nel maggio del 2016 viene presentato dal Governo italiano, presidiato a quel tempo dal Primo Ministro Renzi, il Migration Compact, ovvero la proposta di una strategia europea per l'azione esterna in materia di migrazione.

Il fenomeno senza precedenti di aumento dei flussi migratori verso l'Europa, si legge nel documento inviato dal Governo italiano a Bruxelles, si protrarrà per decenni a causa di una serie di dinamiche geopolitiche nei Paesi del vicinato e non solo (soprattutto in Medio Oriente e nel Nord Africa, nell'area del Sahel e del Corno d'Africa), quali: la minaccia alla sicurezza e alla stabilità regionale, il deterioramento del contesto economico e sociale, la povertà e la disoccupazione, il cambiamento climatico⁵⁸.

In tale contesto, continua il documento di Roma, la crisi dei migranti sta gravemente compromettendo i pilastri fondamentali dell'integrazione europea e la solidarietà tra gli Stati membri.

L'Italia, inoltre, continua il documento, ritiene necessario aggiornare l'approccio globale in materia di migrazione e mobilità, rivedere il partenariato tra Ue e Paesi dell'Africa, dei Caraibi e del Pacifico (ACP) e sviluppare ulteriormente i percorsi offerti dal Piano d'azione contro il traffico di migranti 2015 – 2020, messo a punto durante il vertice Ue di La Valletta, dall'accordo Ue-Turchia.

57 Cenci R., "Mancato ricollocamento dei migranti, Commissione contro tre Paesi", Eurocomunicazione, giugno 2017, www.eurocomunicazione.com

58 Teofilo C., "Migration compact - cosa prevede la proposta italiana per l'azione esterna Ue", FASI, Funding Aid Strategies Investments, 10 Maggio 2016

Il primo passo di questa strategia, spiega Roma, dovrebbe riguardare l'identificazione dei principali Paesi partner con cui cooperare sui temi migratori e la definizione del tipo di cooperazione da sviluppare con ognuno di essi, sulla base delle diverse caratteristiche migratorie di ciascun Paese.

Una simile mappatura dovrebbe, secondo il Governo italiano, essere accompagnata da una “valutazione approfondita” da effettuare in collaborazione con il Paese terzo, “in un autentico spirito di comproprietà”, e dovrebbe diventare la base di “piani d'azione per un partenariato rafforzato specifici per Paese” e costantemente aggiornati.

In questo contesto, la stabilizzazione dei principali Paesi di transito, come la Libia, è una priorità strategica di prim'ordine anche per far fronte alle migrazioni e ai flussi di rifugiati.

Nel Migration Compact, veniva quindi sottolineata, la necessità di intensificare la collaborazione dell'Unione con Tripoli e, al contempo, di impegnarsi in programmi di capacity building mirati a rafforzare il controllo del governo sul suo territorio e le sue capacità di applicazione della legge⁵⁹.

Nel testo dell'accordo, siglato con il Governo di Riconciliazione Nazionale dello Stato di Libia, rappresentato da Fayez Mustafa Serraj, leggiamo: *“Memorandum d'intesa sulla cooperazione nel campo dello sviluppo, del contrasto all'immigrazione illegale, al traffico di esseri umani, al contrabbando e sul rafforzamento della sicurezza delle frontiere tra lo Stato della Libia e la Repubblica Italiana (...) Le Parti hanno preso atto dell'impegno che l'Italia ha posto per rilanciare il dialogo e la cooperazione con i Paesi africani d'importanza prioritaria per le rotte migratorie, che ha portato all'istituzione del “Fondo per l'Africa” (...) Riaffermando la ferma determinazione di cooperare per individuare azioni urgenti alla questione dei migranti clandestini che attraversano la Libia per recarsi in Europa via mare, attraverso la predisposizione dei campi di accoglienza temporanei in Libia, sotto l'esclusivo controllo del Ministero dell'Interno libico, in attesa del rimpatrio o del rientro volontario nei paesi di origine, lavorando al tempo stesso affinché i paesi di origine accettino i propri cittadini ovvero sottoscrivendo con questi paesi accordi in merito.”*⁶⁰.

E' poi da tenere in considerazione il Patto per la gestione dell'arrivo dei migranti sulle coste greche tra Unione Europea e Turchia, firmato il 18 marzo del 2016. Possiamo suddividere le decisioni prese in tale accordo in 5 punti:

1. Respingimento dei migranti in Turchia: i migranti e i profughi sulla rotta balcanica, siriani compresi, sono stati rimandati in Turchia se non hanno presentato domanda d'asilo presso le autorità greche.
2. Canali umanitari: per ogni profugo siriano rimandato in Turchia dalle isole greche, un altro siriano è stato trasferito dalla Turchia all'Unione europea attraverso dei canali umanitari.

59 Ibidem

60 “Migranti: accordo Italia-Libia, il testo del memorandum”, Repubblica, 2 febbraio 2017

3. Liberalizzazione dei visti per i cittadini turchi.
4. Aiuti economici alla Turchia per un totale di 3 miliardi di euro.
5. L'adesione della Turchia all'Unione europea. L'Unione europea "si preparerà a decidere l'apertura di nuovi capitoli" sull'adesione della Turchia all'Unione europea fermo da tempo, "non appena possibile"⁶¹.

Questo accordo, nonostante sia stato messo sotto accusa da parte delle più rilevanti ONG (Medici Senza Frontiere, Amnesty International⁶²) per la protezione dei diritti umani, è stata invece considerato un successo da parte delle istituzioni europee.

Amnesty Internazionale, nel suo documento "*A blueprint for despair: human rights impact of the Eu-Turkey deal*" denuncia così i fatti: "*Under international and EU law, refoulement, i.e. the transfer of individuals to a place where they would be at real risk of serious human rights violations, is a violation of international, EU and national law. As part of its obligations to protect everyone under its jurisdiction from refoulement, Greece has an obligation not only to refrain from forcibly returning asylum-seekers and refugees to their country of origin, but also to refrain from transferring anyone to a third country where they would be at risk of serious human rights violations or onward transfer to a country where they would be exposed to those*"⁶³.

Altro motivo di divergenza, è stato il Codice di condotta per le ONG, presentato dalle autorità italiane, in occasione della riunione informale dei Ministri della Giustizia e degli Affari Interni, tenutasi il 6 luglio 2017 a Tallinn, il quale ha diviso in due fronti le Organizzazioni operanti nel Mediterraneo⁶⁴.

61 "Cosa prevede l'accordo sui migranti tra Europa e Turchia", Internazionale, 18 marzo 2016

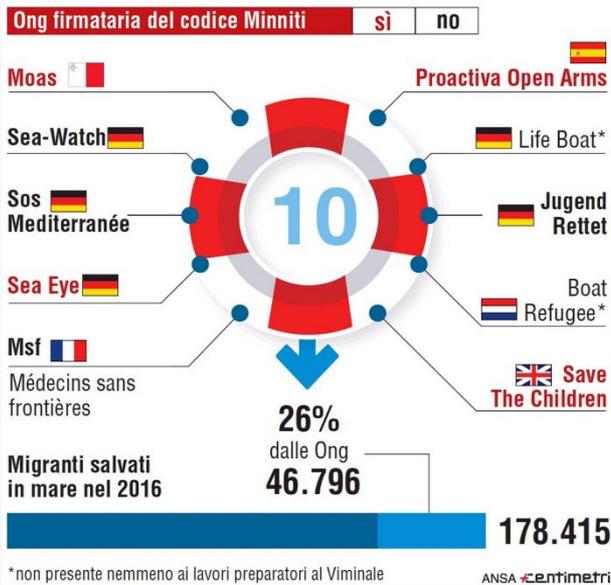
62 "Migranti, l'accordo Ue-Turchia compie un anno. Amnesty: "Ha peggiorato le condizioni di migliaia di rifugiati", La Stampa, 14 febbraio 2017

63 "*A blueprint for despair: human rights impact of the Eu-Turkey deal*", Amnesty International, 2017

64 "Codice di condotta per le Ong: chi ha firmato e chi no", Lettera 43, 8 agosto 2017, www.lettera43.it

Le Ong nel Mediterraneo

Organizzazioni non governative operative nel Mediterraneo centrale e loro nazionalità di riferimento (in base alla sede o all'origine)



Sono 13 gli impegni nel Codice di condotta presentato ai

rappresentanti delle 9 ONG attive nei salvataggi in mare. Tra questi vi rientrano tali divieti: non entrare nelle acque libiche, «salvo in situazioni di grave ed imminente pericolo» e non ostacolare l'attività della Guardia costiera libica: non spegnere o ritardare la trasmissione dei segnali di identificazione (transponder); non fare comunicazioni per agevolare la partenza delle barche che trasportano migranti; ricevere a bordo, su richiesta delle autorità nazionali competenti, funzionari di polizia giudiziaria che possano raccogliere prove finalizzate alle indagini sul traffico; dichiarare le fonti di finanziamento alle autorità dello Stato in cui l'Ong è registrata⁶⁵.

A seguito di queste misure, sono effettivamente diminuiti gli sbarchi sulle coste Europee, ed italiane in particolare.

Questo è stato un risultato che è stato possibile raggiungere anche per l'operato del nuovo Governo Gentiloni, insediatosi a partire da dicembre 2016. Con una serie di azioni congiunte, il Ministro degli Esteri Alfano, e il Ministro degli Interni Minniti, hanno bloccato e riorganizzato la gestione dei flussi migratori in Italia.

Parlava così il Ministro Alfano, nel marzo del 2017: *“Il perno della nostra azione deve essere rivolto verso il Mediterraneo e L’Africa. È laggiù la sfida principale del XXI secolo. Aiutare loro vuoi dire aiutare noi (...) Ecco, la nostra parte. Il nuovo Fondo Africa che abbiamo lanciato due settimane fa è focalizzato soprattutto su Libia, Tunisia e Niger, ma include anche Paesi importanti come Costa d’Avorio, Eritrea, Egitto, Etiopia, Ghana, Guinea, Nigeria, Somalia, Senegal e Sudan”*⁶⁶.

⁶⁵ Codice di condotta per le ONG impegnate nelle operazioni di salvataggio dei migranti in mare, <http://www.interno.gov.it>, 2017

⁶⁶ “La sfida della cooperazione. Alfano: la priorità è l’Africa.”, Farnesina, www.esteri.it, 25 marzo 2017

Questo fondo per l’Africa ammontava a 200 milioni, investiti in progetti con un obiettivo: stroncare il traffico di esseri umani, per arginare i flussi di migranti irregolari⁶⁷. Per rimpatriare stranieri irregolari, infatti, vi è bisogno anche di una più ampia collaborazione da parte dei paesi di origine. Ed è proprio a partire dalla necessità di un’accelerazione delle procedure dei rimpatri che si muove il c.d. Decreto migranti, o più correttamente *“Disposizioni urgenti per l’accelerazione dei procedimenti in materia di protezione internazionale, nonché misure per il contrasto dell’immigrazione illegale”*, anche detto Decreto Minniti.

Questo, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale il 18 aprile 2017, recita testualmente: *“Visti gli articoli 77 e 87 della Costituzione; Ritenuta la straordinaria necessità ed urgenza di prevedere misure per la celere definizione dei procedimenti amministrativi innanzi alle Commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale (...) in ragione dell’aumento esponenziale delle domande di protezione internazionale e dell’incremento del numero delle impugnazioni giurisdizionali; Ravvisata, altresì, la straordinaria necessità ed urgenza di adottare misure idonee ad accelerare l’identificazione dei cittadini stranieri (...) emana il seguente decreto-legge (...) art. 1 Sono istituite presso i tribunali ordinari di Bari, Bologna, Brescia, Cagliari, Catania, Catanzaro, Firenze, Lecce, Milano, Palermo, Roma, Napoli, Torino e Venezia sezioni specializzate in materia di immigrazione, protezione internazionale e libera circolazione dei cittadini dell’Unione europea, senza oneri aggiuntivi per la finanza pubblica né incrementi di dotazioni organiche⁶⁸.”*

In seguito a queste decisioni, gestite sia a livello nazionale che sovranazionale, i flussi sono effettivamente diminuiti; lo dimostrano i dati che seguono, relativi al 2018.

2.4 I flussi di oggi e il Governo giallo verde

Secondo i dati del Ministero dell’Interno, tra il 1 gennaio e il 23 novembre 2018, sono sbarcati in Italia 22.626 persone, l’80% in meno rispetto al 2017, e l’86% in meno rispetto al 2016. Volendo considerare il solo mese di ottobre, sono sbarcate 1.000 persone, a differenza delle 6.000 del 2017 e delle 27.000 dell’ottobre del 2016.

Tra i paesi di provenienza, il più rappresentato è la Tunisia (5.000 persone, 22% del totale) seguito da Eritrea (tremila persone, 14%), Sudan, Iraq e Pakistan (7% del totale). Seguono Nigeria e Algeria (5% del totale).

Rispetto al 2017, il dato più significativo è la crescita degli arrivi dalla Tunisia. La crescita è iniziata dalla seconda metà del 2017, ed è proporzionalmente così rilevante, anche perché nel contempo sono drasticamente diminuite le partenze dalla Libia, da dove arrivavano le persone delle nazionalità più rappresentate nel 2017, ovvero Nigeria, Guinea e Costa d’Avorio. Rispetto all’anno precedente sono inoltre

67 Ibidem

68 <http://www.gazzettaufficiale.it>

praticamente scomparsi i bangladesi; ne arrivarono, infatti, circa 10.000 nel 2017, mentre sono 99 nel 2018⁶⁹.

Il 72% delle persone arrivate sulle coste italiane è di sesso maschile, le donne sono il 9%, i minori il 19% – in buona parte minori non accompagnati.

Per quanto riguarda il numero di richiedenti asilo, la percentuale nell'Unione Europea, è scesa del 12% nel secondo trimestre 2018 rispetto allo stesso periodo 2017, ed aumentato del 4% rispetto al primo trimestre 2018. In Italia il calo annuo è -60%, sul trimestre -23%. In totale, i richiedenti nel II trimestre 2018 sono stati 137.000. La maggior parte di questi ha fatto domanda in Germania (33.700, o il 25%), Francia (26.100, o 19%), Grecia (16.300, o 12%), Spagna (16.200, o 12%) e Italia (13.700, o 10%).

In 11 Stati membri la maggior parte dei richiedenti asilo è siriana: dei 18.300 siriani che hanno fatto domanda nel secondo trimestre 2018, il 44% è stato registrato in Germania (8.100) e il 27% in Grecia (4.900). mentre il 31% di afgani (2.800) ha fatto domanda in Francia e il 35% di iracheni (2.900) in Germania. In Italia la maggior parte dei richiedenti viene da Nigeria (1595 o il 12% del totale), Pakistan (1415 o 10%), Bangladesh (1145 o 8%). Per quanto riguarda le decisioni sull'asilo, sempre nel secondo trimestre del 2018, di 142.700 il 37% ha avuto risposta positiva. La Germania ha preso il numero più alto di decisioni (40.800), seguita da Francia (28.100), Italia (24.800), Austria (9.900), Grecia (8.100) e Svezia (7.900). Di questi, è la Francia il Paese che ha respinto più richieste (73%), seguita dalla Svezia (68%), e da Germania e Italia (61%)⁷⁰.

Sul fronte della gestione dei flussi in partenza, il nuovo Governo, chiamato anche “Giallo-Verde” per l'alleanza tra il Movimento 5 Stelle e la Lega, presidiato da Conte, insediatosi nel giugno del 2018, non ha cambiato granché.

Ha proseguito sulla linea tracciata dall'ex Ministro dell'Interno Minniti, che già aveva notevolmente ridotto le partenze, e dunque gli arrivi, sulle nostre coste attraverso accordi con la Libia e altri paesi africani che evidentemente stanno tenendo.

Ciò che invece è cambiata, è la percezione di questi migranti, legato ad un crescente senso di insicurezza degli italiani. Prima di entrare nello specifico di questo tema però, sarà utile andare ad analizzare le nuove normative di questo governo, riguardo alla gestione dell'immigrazione e della sicurezza, e valutare come queste politiche possano influenzare la percezione degli stranieri.

I due Decreti originari (sicurezza e immigrazione) voluti dal ministro dell'Interno Matteo Salvini, sono confluiti in un testo unico, il Decreto-Legge 4 ottobre 2018, n. 113 *“Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica, nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e*

69 Cruscotto Statistico, Dipartimento per le Libertà civili e l'Immigrazione, <http://www.interno.gov.it>

70 “In Italia calo record di richieste d'asilo da marzo 2018”, Lettera 43, 25 settembre 2018

la gestione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata” che dovrà essere convertito in legge entro 60 giorni.

Il decreto legge si compone di 42 articoli: quelli dall'1 al 16 contengono le misure in materia di rilascio dei permessi di soggiorno, di protezione internazionale e di cittadinanza.

Nello specifico, viene abrogato il permesso di soggiorno per motivi umanitari, sostituito da “permessi speciali”, con 6 fattispecie previste: vittime di grave sfruttamento, motivi di salute, violenza domestica, calamita' nel paese d'origine, cure mediche, atti di particolare valore civile.

Ancora, il decreto riserva esclusivamente ai titolari di protezione internazionale e ai minori non accompagnati i progetti di integrazione ed inclusione sociale previsti dal sistema SPRAR.

I richiedenti asilo troveranno invece accoglienza solo nei centri ad essi dedicati (i Cara). Si amplia la possibilità di negare o revocare la protezione internazionale per i reati di violenza sessuale, lesioni gravi rapina, violenza a pubblico ufficiale, mutilazioni sessuali, furto aggravato, traffico di droga.

Ed è prevista la sospensione della domanda d'asilo in caso di pericolosità sociale o condanna in primo grado. C'e' poi la revoca della cittadinanza italiana a carico dei condannati per reati di terrorismo.

Il Capo dello Stato, Sergio Mattarella, contestualmente alla firma del decreto, ha ritenuto opportuno inviare una "lettera" al presidente del Consiglio Conte nella quale si richiamano gli obblighi internazionali e costituzionali dello Stato e nello specifico quanto disposto dall'art. 10 della Costituzione.

Questo il contenuto della lettera inviata dal Presidente Mattarella: *«Signor Presidente, in data odierna ho emanato il decreto legge recante: “Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e la destinazione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata”. Al riguardo avverto l'obbligo di sottolineare che, in materia, come affermato nella Relazione di accompagnamento al decreto, restano “fermi gli obblighi costituzionali e internazionali dello Stato”, pur se non espressamente richiamati nel testo normativo, e, in particolare, quanto direttamente disposto dall'art. 10 della Costituzione e quanto discende dagli impegni internazionali assunti dall'Italia⁷¹”.*

Prima che entrasse in vigore il “Decreto Immigrazione e Sicurezza”, il Ministro dell'Interno, con la Circolare del 4 luglio, sulla base di valutazioni politiche di efficienza ed economicità, trasmetteva orientamenti interpretativi alle Commissioni territoriali per la valutazione delle domande di asilo.

In tale Circolare si legge: *“Sono attualmente in Trattazione circa 136.000 richieste di protezione internazionale: un numero significativo e con un andamento crescente se si considera che lo scorso anno*

71 “DI Sicurezza, Mattarella firma e scrive a Conte: “Rispettare la Carta”. Salvini: “Ok, ma non vogliamo passare per fessi””, Il Fatto Quotidiano, 4 ottobre 2018

sono state presentate oltre 130.000 istanze di asilo, di gran lunga superiori ai 119.000 migranti sbarcati sulle nostre coste. La rilevante consistenza dei dati impone un'attenta azione riorganizzativa oltre ad un'analisi prospettica della complessiva attività di valutazione delle domande di asilo. (...) In merito poi al centrale aspetto degli esiti dell'attività delle Commissioni, i dati dell'ultimo quinquennio evidenziano che la percentuale del riconoscimento dello status di rifugiato è stata pari al 7%, quella della protezione sussidiaria al 15%; sono stati inoltre concessi permessi di soggiorno per motivi umanitari nella misura del 25%, aumentata al 28% nell'anno in corso. (...) A differenza di quanto accade in altri Stati Membri, nei quali le tipologie di forme complementari di tutela sono espressamente e tassativamente individuate nelle norme e, pertanto concesse in casi limitati, la disposizione in esame, di carattere residuale rappresenta il beneficio maggiormente concesso dal Sistema nazionale. Nonostante l'avvenuto recepimento nel nostro ordinamento della protezione sussidiaria, con cui hanno trovato tutela particolari situazioni soggettive e oggettive di vulnerabilità, la norma de qua è tuttora vigente ed ha, di fatto, legittimato la presenza sul territorio nazionale di richiedenti asilo non aventi i presupposti per il riconoscimento della protezione internazionale⁷².”

La Circolare, firmata dal Ministro dell'Interno Salvini, riporta, nella prima parte, i dati relativi all'anno 2017.

Se si guardano però i dati relativi all'anno 2018, è possibile constatare come le richieste di asilo siano in realtà nettamente inferiori all'anno precedente, già prima che tale circolare e lo stesso Decreto-legge 113/2018, fossero redatti.

In un articolo del Corriere della Sera dell'8 ottobre 2018⁷³, infatti, è riportato un grafico sulla base di dati forniti direttamente dal Ministero dell'Interno, in cui sono riportate le richieste d'asilo relative al periodo gennaio-settembre 2018, che risultano pari a 44.259, mentre, nel 2017, erano complessivamente 130.119.

Risulta evidente, quindi, come in realtà le misure intraprese da questo Governo si basino, non solo sulla volontà di voler normare in modo più efficiente la questione della concessione della protezione internazionale, la quale comunque necessita di una riorganizzazione che prevede tempi più brevi, ma anche da un progetto politico che prescindere dai dati reali attuali, evidentemente non emergenziali della faccenda.

3. Percezione e rappresentazione dei musulmani in Europa e Italia

I dati analizzati fin ora, sono utili per avere un quadro completo dell'origine e degli sviluppi del fenomeno analizzato, ovvero la presenza musulmana in Italia. E' utile capire il back ground delle persone che

⁷² Ministero dell'Interno, <https://www.asgi.it/wp-content/uploads/2018/07/Circolare-4-luglio-2018-limiti-a-protezione-umanitaria.pdf>

⁷³ "Migranti, le richieste d'asilo nel 2018", Corriere, 8 ottobre 2018

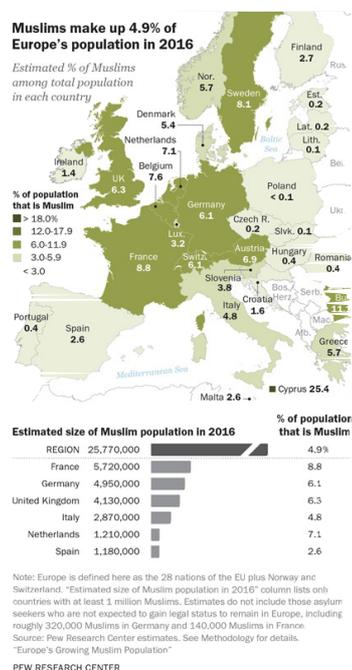
arrivano, in che modo e con quali modalità vengono accolte dalle istituzioni e dalla società civile, le difficoltà lavorative, giuridiche e sociali che queste devono affrontare.

Se infatti, il caso francese, ci ha mostrato come spesso i conflitti che sembrano religiosi sono in realtà conflitti di natura sociale, i quali sfociano poi in processi di radicalizzazione, è utile considerare come è possibile migliorare la vita e il processo di integrazione o riconoscimento all'interno della società e nelle istituzioni italiane, che permetta a queste persone di vivere lo spazio pubblico, lavorare e sentirsi riconosciuti e rappresentati.

Inizieremo quindi con l'analizzare, partendo dall'attuale presenza musulmana in Europa, i diversi scenari di crescita della comunità, per capire quale potrebbe effettivamente essere, a distanza di pochi anni, il numero di tale presenza, e in che modo confrontarsi e migliorarsi con questa. Proseguiremo, poi, con l'affrontare la rappresentazione che i mass media italiani fanno del fenomeno migratorio in generale, e di quello islamico in particolare. Inoltre, verranno presentati alcuni dati relativi alla percezione che gli italiani hanno dei musulmani, con un breve approfondimento sulla città di Roma.

3.1 La crescita della popolazione musulmana in Europa

Per vedere come le dimensioni della popolazione musulmana europea potrebbero cambiare nei prossimi decenni, il Pew Research Center, ha prospettato tre scenari che variano a seconda dei livelli futuri di migrazione.

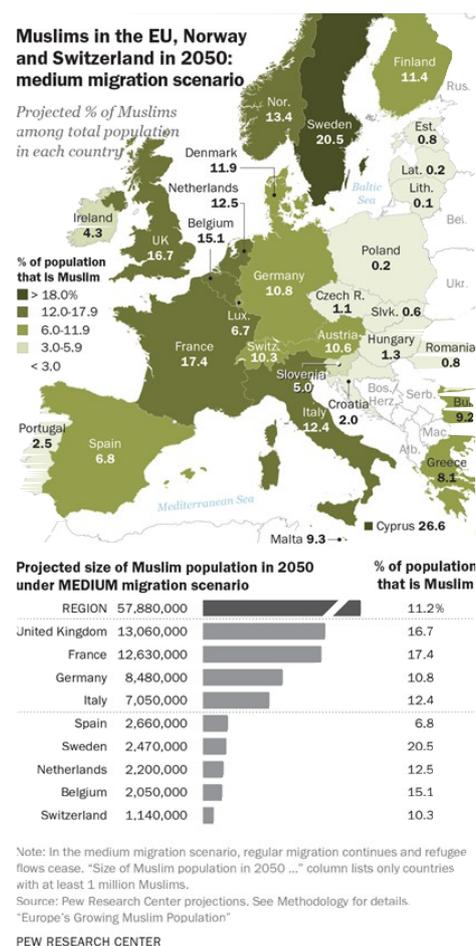


Ovviamente, il Pew, non pretende di prevedere il futuro, quanto piuttosto di descrivere una serie di proiezioni su ciò che potrebbe accadere in circostanze diverse. La base di tutti e tre gli scenari è la popolazione musulmana, nei 28 paesi europei, più la Norvegia e la Svizzera, a

metà 2016, stimata in 25,8 milioni (4,9% della popolazione totale), cresciuta rispetto ai 19,5 milioni (3,8%) del 2010⁷⁴.

Lo studio parte dal presupposto che, anche se le migrazioni verso l'Europa dovessero fermarsi improvvisamente (“zero migration scenario”⁷⁵), la popolazione musulmana dovrebbe salire ancora rispetto al livello attuale del 4,9%, fino al 7,4% entro il 2050. Questo perché i musulmani sono più giovani, in media di 13 anni, e hanno una fertilità maggiore (un bambino in più per donna, in media) rispetto agli europei.

Un secondo scenario, “medio”, presuppone che, tutti i flussi di rifugiati, cessino a partire dalla metà del 2016, ma continuino i recenti livelli di migrazione “regolare”, ovvero di coloro che arrivano per motivi diversi dalla richiesta d’asilo. In queste condizioni, i musulmani potrebbero raggiungere l’11,2% della popolazione europea nel 2050.



Infine, un terzo scenario di migrazione, detto “high”, proietta il flusso record di rifugiati in Europa, del periodo tra il 2014 e il 2016, per continuare indefinitamente nel futuro con la stessa composizione religiosa, quindi, per lo più composta da musulmani; oltre al tipico flusso annuale di immigrati regolari. In questo scenario, i musulmani potrebbero costituire il 14% della popolazione europea, entro il 2050. Anche in questo

74 “Europe’s Growing Muslim Population”, www.pewforum.org, 29 novembre 2017

75 Ibidem

caso, comunque, è necessario sottolineare che, questa percentuale, sarebbe notevolmente inferiore rispetto alla popolazione di cristiani e di persone che non appartengono ad alcuna religione in Europa.

Nonostante i flussi di questi ultimi anni siano estremamente elevati rispetto alla media storica degli ultimi decenni, il numero di rifugiati è iniziato a declinare, come abbiamo visto, dalla seconda metà del 2017, per alcune politiche portate avanti dagli Stati europei.

Inoltre, un dato fondamentale, risulta essere quello dei rifugiati di origine siriana: tra la metà del 2010 e la metà del 2016, la maggior parte dei migranti proveniva dalla Siria. Dei 710.000 migranti siriani arrivati in Europa durante questo periodo, nove su dieci hanno cercato rifugio dalla guerra civile siriana e dalle violenze perpetrate dall'autoproclamato "Stato islamico"⁷⁶. Dopo la Siria, le nazionalità più numerose arrivate in Europa, sono l'Afghanistan (180.000) e l'Iraq (150.000). Anche in questo caso, si tratta di persone che scappano dalla guerra. Non è inutile, quindi, sottolineare che, una gran parte di queste ultime migrazioni, composte prevalentemente da persone di fede islamica, non sono il frutto di una scelta, ma l'azione obbligata di persone che cercano solo di sopravvivere.

Syria and India top list of countries of origin of migrants to Europe, mid-2010 to mid-2016

Top 10 origins of migrants overall

	Estimated count	% Muslim
Syria	710,000	91%
India	480,000	15
Morocco	370,000	100
Pakistan	280,000	96
Bangladesh	250,000	95
United States	240,000	1
China	240,000	2
Iran	220,000	97
Nigeria	190,000	23
Sri Lanka	190,000	10

Top 10 origins of refugees

Syria	670,000	91%
Afghanistan	180,000	100
Iraq	150,000	92
Eritrea	120,000	37
Somalia	60,000	100
Iran	50,000	96
Pakistan	30,000	96
Nigeria	20,000	44
Russia	20,000	8
Sudan	20,000	91

Top 10 origins of regular migrants

India	470,000	15%
Morocco	360,000	100
Pakistan	250,000	96
United States	240,000	1
Bangladesh	240,000	96
China	230,000	2
Sri Lanka	180,000	10
Libya	180,000	97
Iran	170,000	98
Nigeria	170,000	20

Note: Estimates do not include those asylum seekers not expected to be granted legal status to remain in Europe.
Source: Pew Research Center estimates. See Methodology for details.
"Europe's Growing Muslim Population"

PEW RESEARCH CENTER

3.2 Il ruolo dei mass media

76 Ibidem

Nel III Rapporto Carta di Roma (2015), “Notizie di confine”⁷⁷, redatto dall’omonima associazione, fondata nel 2011 con lo scopo di provvedere a dare un’informazione corretta e giusta sui temi dell’immigrazione, si definiva “impressionante” ma “non sorprendente”, la quantità di articoli e servizi televisivi dedicati, appunto, al tema dell’immigrazione: una crescita dal 70% al 180% per quanto riguarda la carta stampata, e fino al 400% nelle tv.

Sempre nel 2015, il Rapporto dell’OCSE-ODHIR⁷⁸ sugli hate-crimes, affermava, nella sua introduzione, relativamente ai crimini di odio verso i musulmani: *“Although stereotypes against Muslims are centuries old, in recent years they have evolved and gained momentum under the conditions of the “war of terror”, the global economy crisis and challenges related to the management of religious and cultural diversity. Anti-Muslim rhetoric often associates Muslims with terrorism and extremism (...)”*.

Nel 2016, il trend non cambia, nonostante non vi siano avvenimenti paragonabili al 2015, come la tragedia nel mese di aprile, quando ci fu il naufragio più grave mai avvenuto nel Mar Mediterraneo, che portò alla morte di 800 migranti.

Nel IV Rapporto Carta di Roma 2016, infatti, si rileva come il tema dell’immigrazione sia entrato formalmente, in modo strutturale e diffuso, nel sistema dell’informazione italiana⁷⁹; la frequenza degli articoli e dei titoli sull’argomento, ha mostrato un aumento di oltre il 10% rispetto al 2015.

Paola Barretta, Senior Media Analyst dell’Osservatorio di Pavia, rileva come *“Il 2016 appare, dunque, come l’anno della “metabolizzazione” del fenomeno migratorio, con una netta presenza sulle prime pagine dei quotidiani o nelle agende dei notiziari, senza i picchi e i record di visibilità dell’anno precedente. Un fenomeno continuamente visibile e in 1 caso su 2 associato alla politica”*⁸⁰.

Nel 2016, infatti, è la politica la protagonista del racconto mediatico del fenomeno migratorio. Esponenti politici italiani sono intervenuti nei telegiornali di prima serata nel 33% dei servizi sull’immigrazione, mentre gli interventi degli esponenti politici e istituzionali dell’Unione europea sono pari al 23%; sommando le due tipologie arriviamo a calcolare che in 1 servizio su 2 il dibattito sull’immigrazione è animato da politici. Inoltre, in metà dei titoli dei maggiori quotidiani nazionali, è presente un riferimento esplicito a leader e rappresentanti politici italiani e/o europei.

La voce dei migranti, invece, viene data solo nel 3% dei servizi e spesso in contesti negativi; un dato anche minore rispetto al 2015, quando erano presenti nel 6% dei servizi.

77 “Notizie di confine”, III Rapporto Carta di Roma 2015, https://www.cartadiroma.org/wp-content/uploads/2015/12/Rapporto-2015_-cartadiroma.pdf

78 <http://hatecrime.osce.org/content/2015-hate-crime-reporting>

79 “Notizie oltre i muri”, IV Rapporto Carta di Roma 2016, pag. 5, https://www.osservatorio.it/wp-content/uploads/Rapporto-2016_-cartadiroma.pdf

80 Ibidem, pag.13

La responsabilità, quindi, che hanno i politici nel fornire informazioni e previsioni sul fenomeno migratorio, è di fondamentale importanza, dal momento che, come abbiamo visto, nel 50% dei casi, sono loro ad influenzare l'opinione pubblica del paese. Questo dato conferma anche la tendenza del nostro sistema informativo, ad assecondare l'agenda politica, nella quale l'immigrazione diventa l'arena prediletta in cui scontrarsi, dove si ricollegano facilmente, e strumentalmente, altri temi fondamentali, quali la sicurezza e il disagio sociale. La tendenza ad assecondare, risulta ancora più evidente nei periodi di campagna elettorale: Ilvo Damanti, direttore scientifico di Demos, in un illuminante grafico, mostra come *“nell'ultimo decennio i picchi quantitativi di notizie, e di notizie ansiogene, sul tema dell'immigrazione, siano stati registrati in perfetta coincidenza con le campagne elettorali per il voto amministrativo, politico o europeo⁸¹.”*

In Italia, vi è, quindi, la necessità di analizzare il tema dell'immigrazione dal punto di vista di studiosi e ricercatori specialisti del fenomeno, che sappiano presentare i fatti prescindendo dal consenso elettorale; che siano in grado di dare un'informazione ai telespettatori, non solo su ciò che riguarda il numero di arrivi e cosa comporta per il bilancio del paese, ma, piuttosto, che sappiano soprattutto sensibilizzare l'opinione pubblica, spiegando i contesti da cui provengono questi migranti e le motivazioni che li spingono ad attraversare il mare. Bisognerebbe poi dare più voce agli stessi migranti, poiché sono loro i protagonisti dei fatti che raccontiamo, e far vedere le difficoltà che questi affrontano ogni giorno.

Se nel 2016 si è assistito ad un calo dei c.d. hate speeches, discorsi di odio, dovuti, appunto, ad una sorta di normalizzazione del fenomeno migratorio, non può dirsi lo stesso rispetto ai contenuti nei social media, primi fra tutti Facebook e Twitter, dove proliferano commenti apertamente odiosi e razzisti.

Questa rabbia crescente verso lo straniero, si è mantenuta costante anche nel 2017. Secondo il 51° Rapporto del Censis, *“La società italiana al 2017”*, emergono dei dati positivi circa l'aumento della produzione industriale e dei consumi, ma nello stesso tempo si afferma *“l'Italia dei rancori”*, ovvero di un paese in cui *“non si è distribuito il dividendo sociale della ripresa economica e il blocco della mobilità sociale crea rancore”*.

In questa Italia del rancore, quindi, lo straniero viene visto come il concorrente da battere in una gara sociale che porta alla conquista di un lavoro e di una vita migliore.

L'immigrazione è una delle questioni verso cui maggiormente si orientano ostilità e diffidenza; non a caso, secondo i dati di Demos&Pi, in Italia, cresce il senso di minaccia nei confronti di migranti e profughi: dal 33% del 2015 al 43% del 2017⁸².

Andiamo ora a vedere quanto hanno influito i maggiori quotidiani italiani, nello sviluppo di questa minaccia.

81 Ibidem

82 “Notizie da paura”, V Rapporto Carta di Roma 2017, pag. 17, https://www.cartadiroma.org/wp-content/uploads/2018/01/Rapporto-2017_-cartadiroma_small.pdf

L'analisi svolta dal Rapporto Carta di Roma 2016, da gennaio a ottobre, sulle prime pagine di 6 quotidiani italiani (Corriere della Sera, il Giornale, l'Avvenire, l'Unità, la Repubblica, la Stampa), evidenzia alcuni elementi: primo fra tutti, è la centralità del fenomeno migratorio. Nel corso dell'anno, infatti, gli vengono dedicate 1.622 notizie: sono solo 12 le giornate in cui non è presente almeno un titolo/articolo sul tema in un quotidiano. Le notizie sono, quindi, il 10% in più rispetto al 2015, anno che già aveva segnato un picco di visibilità, 100 volte superiore rispetto al 2013.

In particolare, è l'accoglienza (con il 34%) il tema attorno al quale ruota la maggior parte della comunicazione sull'immigrazione; in calo, però, di oltre 20 punti rispetto al 2015. Sono più visibili, invece, rispetto al 2015, i racconti dei viaggi (seconda voce dell'agenda con il 24%): frontiere e muri da un lato, sbarchi e naufragi dall'altro⁸³.

Si registra un significativo aumento, anche per quanto riguarda le questioni sociali e culturali (al 21%, 3 volte in più rispetto al 2015): si cerca di riflettere sulla compatibilità degli stili di vita e delle abitudini degli stranieri, sottolineando inoltre la presenza di alcuni sentimenti xenofobi e razzisti.

Per quanto riguarda il tema del terrorismo e della criminalità, si registra un aumento, rispetto al 2015, di due punti percentuali (dal 7% al 9%); cioè che cambia sono i contenuti: se da una parte, infatti, rimane l'attenzione sul pericolo di cellule jihadiste sul territorio, provenienti anche "dai barconi", dall'altra parte, si pone maggiormente il focus sui migranti quali vittime primarie del terrorismo islamico.

Infine, si rileva la comparsa di toni sarcastici nei confronti dei migranti. Si tratta di toni che vengono utilizzati da un'unica testata – il Giornale – ma che segnalano quanto la gestione del fenomeno migratorio sia diventata terreno di scontro politico⁸⁴.

Il V Rapporto Carta di Roma 2017, registra un cambiamento del costruito narrativo rispetto all'anno precedente: l'immigrazione viene infatti trattata all'interno di una cornice problematica, in cui non vi è ancora una corretta gestione dei migranti e dei flussi, dove si susseguono disordini e sgomberi nei centri di accoglienza, e dove importanti ONG operanti nel Mediterraneo vengono messe sotto accusa per collusione con i trafficanti di uomini.

In ogni caso, il fenomeno migratorio conferma la propria centralità sulle prime pagine dei quotidiani, anche se in lieve calo rispetto all'anno precedente, con una percentuale del 29% in meno rispetto all'anno precedente.

Le due tematiche che spiccano nel 2017, poi, sono la gestione dei flussi migratori (prima voce con il 44%) e la criminalità e sicurezza (terza voce con il 16%). Entrambi i fenomeni raddoppiano in termini percentuali rispetto al 2016. In particolare, ci si focalizza sui reati violenti a danno delle donne, compiuti da migranti.

83 "Notizie oltre i muri", IV Rapporto Carta di Roma 2016, pag. 16, https://www.osservatorio.it/wp-content/uploads/Rapporto-2016_-cartadiroma.pdf

84 Ibidem, pag. 17

Si rileva, inoltre, una percezione dei migranti e delle migrazioni differente rispetto a quello degli ultimi due anni: nel 2015, l'immagine simbolo, era stata quella di Aylan, il bambino siriano morto sulle coste della Turchia. Alla pubblicazione della foto era seguita una fase di ascolto e di stimolo all'accoglienza.

Nel 2016, i protagonisti sono i muri, le barricate, la chiusura delle frontiere, e gli sforzi che gli Stati dell'Unione cercano di fare per un'equa gestione spartizione dei flussi migratori. In questa narrazione, la cornice del racconto del soccorso in mare resta comunque positiva. È l'accoglienza e la gestione delle persone sui territori a evidenziare visioni critiche⁸⁵. Nel 2017 ritorna, soprattutto su alcune testate, il rimando continuo al binomio immigrazione-criminalità che contribuisce a invelenire i toni e a innalzare la percezione di minaccia nei confronti degli stranieri.

Si registra, quindi, di nuovo, un significativo incremento dei toni allarmistici: quasi 20 punti in più rispetto all'anno precedente, dal 27% del 2016 al 43% di quest'anno. Altrettanto interessante da rilevare è l'erosione dei titoli rassicuranti, che si riducono della metà, dal 10% del 2016 al 5% del 2017.

Infine, andiamo a considerare qual'è il teatro geografico dell'immigrazione, in cui dominano i titoli della stampa: Italia (menzionata 648 volte), Libia (435), Ue (405), Roma (221), Milano (114), Lampedusa (79), Austria (79), Brennero (65), Mediterraneo (61), Francia (60), Sicilia (59), Ventimiglia (54), Torino (45)⁸⁶.

3.3 La percezione della presenza musulmana in Italia

Abbiamo visto come più del 50% dei dibattiti riguardanti l'immigrazione, in Italia, venga condotta e monopolizzata da esponenti politici, poco interessati a presentare un'analisi dei dati, piuttosto che da studiosi e accademici. Questo ha contribuito a far avere una percezione distorta della presenza degli immigrati nel nostro territorio, soprattutto di quelli di fede musulmana.

Tuttavia, in una società sempre più multietnica e plurireligiosa, caratterizzata da grandi realtà urbane, in cui vivono membri di diverse comunità, come è quella di diverse città europee, è fondamentale che i cittadini possano avere la giusta percezione della portata del fenomeno migratorio.

In seguito all'analisi dei dati, svolta nel corso di questo primo capitolo, andiamo ora a concludere, considerando la percezione che i cittadini italiani hanno della presenza musulmana nel loro paese. Sarà presentato, infine, un focus su Roma, in quanto prima città italiana per presenza musulmana. Lo studio parte dai dati emersi da due diverse ricerche recenti: la prima, realizzata nel dicembre del 2016, dal centro di ricerca inglese IPSOS MORI⁸⁷. Fra i quesiti proposti, quello che ci interessa è uno in particolare: ossia

85 "Notizie da paura", V Rapporto Carta di Roma 2017, pag. 24, https://www.cartadiroma.org/wp-content/uploads/2018/01/Rapporto-2017_-cartadiroma_small.pdf

86 Ibidem, pag. 20

87 Ciocca F., "Musulmani in Italia. Impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma", pag. 64, Meltemi Editore, 2018

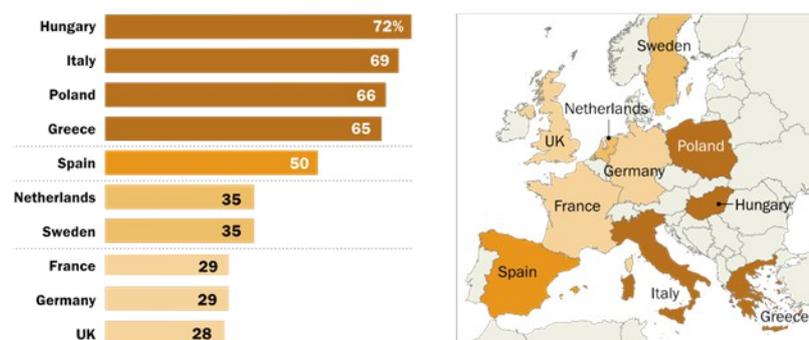
quello che chiede all'intervistato di indicare (in percentuale) il numero dei residenti musulmani presenti nella propria nazione.

I cittadini italiani credono che la percentuale di immigrati residente sul suolo nazionale si aggiri intorno al 26% della popolazione totale; il dato reale è pari all'8%. Per quanto riguarda il dato relativo alla presenza di persone di fede musulmana, gli italiani credono che sia pari al 20% della popolazione totale. Il dato reale, che viene sovrastimato di 5 volte, è invece il 4%.

La seconda ricerca, condotta dall'Istituto di ricerca americano PEW, realizzata nel maggio del 2014, e ripetuta nel maggio 2016⁸⁸. Tra le varie domande poste, è stato chiesto agli intervistati di esprimere il proprio atteggiamento, se favorevoli o contrari, rispetto alla presenza di una serie di minoranze etniche e religiose, tra cui quella musulmana.

Views of Muslims more negative in eastern and southern Europe

Unfavorable view of Muslims in our country



Note: In Poland, question was asked of a subsample of 686 respondents.

Source: Spring 2016 Global Attitudes Survey, Q36c.

PEW RESEARCH CENTER

I dati mostrano che l'Italia è il paese, tra quelli europei, con l'atteggiamento più ostile alla presenza di musulmani nel proprio Paese (69% del campione italiano, rispetto al 64% del 2014), e che questo sentimento è in continuo aumento in tutti i paesi, tranne in Germania.

Un altro dato rilevante, sempre relativo ad uno studio condotto dal PEW⁸⁹, evidenzia come, nei paesi europei occidentali, sono i cristiani praticanti a mostrarsi meno predisposti all'accoglienza delle persone musulmane. Un dato assolutamente sconcertante, se si guarda al contributo che le comunità cattoliche italiane hanno fornito sul fronte dell'accoglienza e della solidarietà verso i più deboli, andando a compensare, nel corso degli anni, l'assenza di un intervento strutturato da parte delle istituzioni.

Volendo ripercorrere sinteticamente il protagonismo di questi soggetti, possiamo proporre 4 linee di intervento che le ha sempre contraddistinte: la prima area di intervento è quella sociale-assistenziale, comprendente sportelli di ascolto, mense, dormitori. La seconda area è quella di denuncia: in questi ultimi

⁸⁸ Ibidem, pag. 66

⁸⁹ "Being Christian in Western Europe", 29 maggio 2018, <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>

anni, infatti, è sempre stata forte e decisa la voce di Papa Francesco, il quale non ha esitato ad esporsi sul crescente clima di intolleranza *“Viviamo tempi in cui sembrano riprendere vita e diffondersi sentimenti che a molti parevano superati. Sentimenti di sospetto, di timore, di disprezzo e perfino di odio nei confronti di individui o gruppi giudicati diversi in ragione della loro appartenenza etnica, nazionale o religiosa⁹⁰”*.

La terza area d'intervento è di tipo dichiaratamente politico, determinata da appelli al Governo e al Parlamento perché prenda l'iniziativa di legiferare rispetto alla tutela dei diritti degli stranieri. La quarta area è relativa alla ricerca; infatti, l'attenzione di organizzazioni cattoliche, come la Caritas, nei confronti della documentazione del fenomeno migratorio, ha portato, a partire dal 1991, alla pubblicazione annuale del *“Dossier statistico sull'immigrazione”*.

Eppure, questi dati, mostrano che fra le persone che si dichiarano cristiani praticanti, la diffidenza verso le persone di fede musulmana è consistente, più di quanta ne abbiano le persone che dichiarano di non praticare alcuna religione. Il 63% degli italiani afferma che l'Islam è in antitesi con i valori cristiani, contro il 29% dei non religiosi. Anche questo dato risulta sconcertante, se si considera che, sempre secondo dati del PEW, il 74% degli italiani dichiara di sapere “poco o niente” dell'Islam.

Adirittura il 35% degli italiani intervistati concorda con la frase: “Mi sento straniero nel mio stesso paese per via dei musulmani”.

In conclusione, da questi dati, vediamo che gli italiani hanno una percezione distorta, tendenzialmente negativa, della presenza dei musulmani nel proprio paese; oltre che una crescente diffidenza, probabilmente legata, da una parte, agli attentati terroristici di matrice islamica avvenuti negli ultimi anni in Europa, dall'altra, nel costante messaggio mediatico, finalizzato, più che ad una reale rappresentazione della realtà, a veicolare decisioni e umori politici.

Attualmente i musulmani stranieri residenti in Italia sono, quasi 3 su 10 (28,9%) europei, per la quasi totalità provenienti dall'area balcanica e centro-orientale (albanesi in primis, seguiti da moldavi e kosovari); per oltre la metà (52,7%) africani, soprattutto dall'area settentrionale (37,8%), con i marocchini a primeggiare, seguiti a distanza da egiziani e tunisini, e dall'area orientale (13,6%), in cui predominano senegalesi e nigeriani; e per poco meno di un quinto (18,5%) asiatici, soprattutto del sub-continente indiano (bangladesi e pakistani in special modo⁹¹).

Se poi si considera che, nel 1993, i musulmani stranieri residenti erano circa 318.000 su 998.000 stranieri residenti, si comprende che in questi 20 e passa anni, non vi è stata nessuna “invasione islamica”, ma semplicemente che l'aumento di immigrati musulmani, è legato all'aumento del fenomeno migratorio in Italia, mantenendo le stesse proporzioni.

90 Grana F.A. “Papa: “Chi sfrutta i migranti ne renderà conto a Dio. Rinasce l'intolleranza, la politica non strumentalizza la paura”, 20 settembre 2018, Il Fatto Quotidiano

91 “Dossier Statistico Immigrazione”, pag. 199-200, Centro Studi e Ricerche IDOS, 2018

3.4 Percezioni dalla Capitale d'Italia

Affrontiamo ora un breve focus sulla percezione dei cittadini romani rispetto alla presenza musulmana nella loro città, dal momento che Roma, risulta la prima città italiana per presenza Musulmana⁹².

Da uno studio affrontato dal Professore Fabrizio Ciocca, riportato nel libro *“Musulmani in Italia: impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma”*, emerge che i musulmani residenti nella capitale, provengono da 42 Nazioni e da 3 Continenti diversi, di cui il 92% dovrebbe essere sunnita e l'8% sciita.

Il quadro che emerge all'interno del Comune di Roma, quindi, è quello di un Islam multi-etnico e multinazionale; un Islam che non trova un'unica nazione a rappresentarlo, un'unica comunità o un'unica organizzazione che la rappresenti a livello istituzionale. Abbiamo invece una Umma, la Comunità dei fedeli, molto diversificata al suo interno, per fattori etnici e culturali.

Le prime due domande presentate dal questionario del Professor Ciocca, chiedono di indicare quanti si ritiene che siano (in percentuale, su 4 possibili opzioni di classi di stima) gli stranieri residenti e gli stranieri residenti musulmani sul totale della popolazione del Comune di Roma.

Le classi di stima sono: tra l'1 e il 5%; tra il 6 e 10%; tra l'11 e il 15% e oltre il 15%.

Alla domanda “Secondo lei, quanti sono i residenti stranieri all'interno del Comune”, che sappiamo essere, al momento del questionario (2016), pari al 12.7%, il 15% sovrastima la numerosità (classe oltre il 15%); il 29% stima correttamente la numerosità (classe 11-15%); il 29% sottostima la numerosità (classe 6-10%); il 27% sottostima in maniera elevata la numerosità (classe 1-5%).

Le risposte al questionario non variano a seconda delle caratteristiche del campione, ossia non si nota una sostanziale differenza nelle risposte per genere, età o titolo di studio. Correlando, invece, queste risposte con la classe politica di riferimento, emerge che tra coloro che sottostimano il fenomeno, la maggior parte aderisce alla categoria politica “sinistra”⁹³.

Alla domanda “Secondo lei, quanti sono i residenti stranieri musulmani all'interno del Comune”, che sappiamo essere al 2,5%, il campione ha risposto nel seguente modo: il 53% stima correttamente la numerosità (classe 1-5%); il 34% sovrastima la numerosità (classe 6-10%); il 13% sovrastima in maniera elevata la numerosità (sommatoria delle percentuali delle classi 11-15% e oltre 15%).

Si registra, quindi, per quasi metà del campione, una scarsa conoscenza della reale numerosità dei residenti stranieri musulmani.

92 Ciocca F., “Roma prima città italiana per presenza Musulmana”, www.neodemos.info, 3 febbraio 2017

93 Ciocca F., “Musulmani in Italia. Impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma”, pag. 76, Meltemi Editore, 2018

Confrontando i dati ottenuti da queste due domande, emerge una differenza tra il grado di percezione relativa alla presenza di “residenti stranieri” e “residenti stranieri musulmani”. Se nel primo caso, infatti, si ha una sovrastima pari al 15 %, nel secondo caso la percentuale aumenta al 47%. Ciò sta a significare che si percepisce la comunità musulmana residente in maniera indubbiamente superiore rispetto ai dati reali.

CAPITOLO 2

L'Islam tra presente e futuro: dall'Islam degli Stati all'Islam italiano. Il recente percorso giuridico-istituzionale

In questo secondo capitolo, sarà presentata un'analisi più dettagliata dell'attuale presenza musulmana in Italia, a partire dalla sua composizione, caratterizzata da una pluralità molto vasta di nazionalità e associazioni, e dalla sua distribuzione sul territorio. L'analisi sarà svolta sugli ultimi dati disponibili, relativi al triennio 2016-2018.

Secondo questi ultimi dati, i musulmani in Italia, sono circa 2,5 milioni, pari al 4% della popolazione. Ovviamente, questi numeri, sono solo una stima del dato reale delle persone residenti provenienti da paesi la cui confessione religiosa preponderante è l'Islam.

I dati forniti, infatti, nulla ci dicono sul livello di osservanza del singolo individuo.

La nostra catalogazione avviene su un costrutto normativo, sociale e culturale, oltre che religiosa, che lega l'individuo al suo paese d'origine. Per questo, nonostante le diversità personali che ogni individuo ha nel vivere il proprio rapporto con la religione, non è sbagliato considerare la totalità di queste persone come musulmane.

Seguiremo poi con l'analizzare il percorso intrapreso dalle diverse comunità islamiche con le istituzioni italiane: lo studio affronterà il periodo più recente, successivo alla simbolica data dell'11 settembre, anno in cui, in tutto il mondo occidentale, è avanzata la necessità di regolare i rapporti con la comunità musulmana.

Il percorso intrapreso risulta disomogeneo, fatto di timidi tentativi, spesso sbagliati, ma comunque apprezzabili, e che comunque, dopo anni, hanno portato ad un primo risultato concreto: la stipula del Patto nazionale per un islam italiano.

Rimangono seri dubbi sul fatto che possa esistere al momento un "Islam italiano": le diverse comunità musulmane, spesso legate ciascuna al proprio paese d'origine, non hanno mai abbandonato la propria cultura ed identità, andando a configurarsi sul territorio italiano come un "Islam degli Stati".

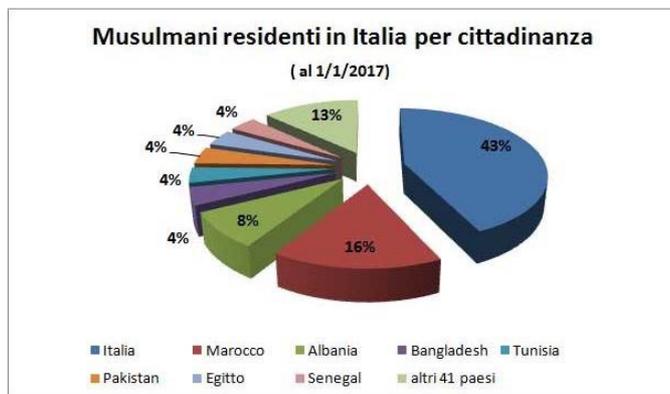
Ciò non toglie che il percorso seguito, ha iniziato, proprio in questi ultimi anni, a delineare un Islam che può iniziare a definirsi italiano per quanto riguarda la sua collocazione valoriale e di rispetto delle leggi: nonostante permangano diverse specificità, e a volte conflittualità, all'interno di ciascuna comunità e associazione musulmana, queste stanno provando a riunirsi per formare un fronte compatto che finalmente possa essere riconosciuto dallo Stato e firmare un'Intesa.

La strada è ancora lunga, e ad oggi sembra essere ancora più difficile a causa dell'atteggiamento del nuovo governo "giallo-verde".

Proprio per questo, il capitolo si chiuderà con breve approfondimento su quello che è il sentimento della società civile italiana, il ruolo di alcuni suoi esponenti accademici di spicco e la responsabilità del mondo dell'informazione nel comunicare alcuni messaggi chiave.

1. La distribuzione sul territorio italiano: gli stranieri e i nuovi cittadini italiani musulmani

Nel seguente grafico⁹⁴, elaborato da Fabrizio Ciocca, docente di demografia presso l'Università di Roma "La Sapienza", possiamo vedere la distinzione per cittadinanza dei musulmani presenti sul territorio italiano:



Vediamo, quindi, come il 43% dei musulmani abbia cittadinanza italiana, mentre, il restante 57%, sia di nazionalità straniera. Questo 43%, poi, si distingue ulteriormente nel seguente modo:



La maggior parte dei musulmani italiani, sono figli di naturalizzati e convertiti, il 9% sono convertiti, mentre il 37% sono naturalizzati, ovvero sono diventati italiani attraverso le procedure stabilite per ottenere la cittadinanza.

Andiamo ora a vedere in quale misura, negli ultimi anni, i musulmani stranieri, sono diventati, a tutti gli effetti, cittadini italiani, titolari di diritti e nuovi soggetti di doveri.

⁹⁴ Ciocca F., "Quanti sono i musulmani in Italia? Stime, analisi e proiezioni", 22 agosto 2017, www.lenius.it

Dal 2013 al 2015, tra le prime dieci nazionalità per numero di richieste di cittadinanza accolte, figurano ben 7 paesi musulmani. Nel biennio successivo, ovvero il 2015-2016, si stima che, circa 160.000 mila musulmani stranieri, siano diventati cittadini italiani.

Negli ultimi anni, quindi, il numero di cittadini non comunitari che hanno richiesto la cittadinanza italiana, ha subito un forte incremento: le acquisizioni di cittadinanza italiana sono passate da meno di 50 mila nel 2011, quando rappresentavano l'1,7% dei cittadini non comunitari residenti, a quasi 185 mila nel 2016, il 5,3% dell'attuale popolazione non comunitaria residente⁹⁵.

Nel periodo considerato, poi, oltre ad essere aumentate le acquisizioni, sono cambiate notevolmente anche le modalità di accesso alla cittadinanza italiana: nel 2016 le acquisizioni per residenza e per trasmissione dai genitori, ed elezione al compimento del diciottesimo anno di età, hanno riguardato più del 90% del totale delle acquisizioni.

Grazie alla trasmissione da parte dei genitori, al diciottesimo anno di età, i nuovi giovani italiani, sono passati da 10.000 nel 2011 a quasi 76.000 nel 2016.

Le tendenze evidenziate, si riflettono naturalmente, sulla struttura per età di coloro che acquisiscono la cittadinanza italiana: mentre nel 2011 solo il 32,3% dei neo-italiani aveva meno di 30 anni, nel 2016 gli under 30 sono stati quasi 95 mila e rappresentando il 51,3% del totale⁹⁶.

Per quanto riguarda le acquisizioni per matrimonio, che nel biennio 2011-2012 sfioravano il 30%, si rileva un peso meno rilevante, rappresentato dal solo 9% nel 2016.

Rispetto alle cittadinanze d'origine, nel 2016, il numero maggiore di acquisizioni, riguarda albanesi (36.920) e marocchini (35.2012), che rappresentano oltre il 39% del totale annuale. Seguono, ma in minor misura, indiani (9.527) bangladesi (8.442) e pakistani (7.678).

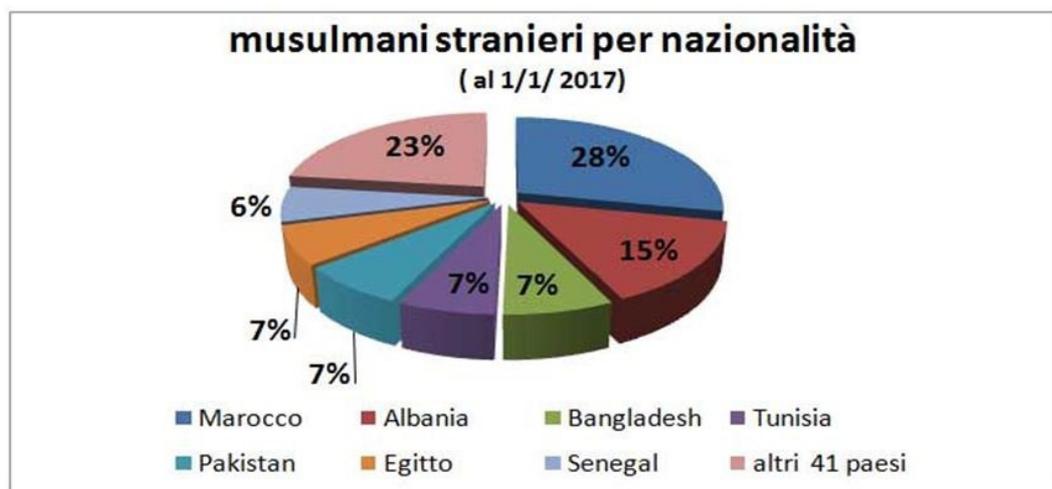
Nel 2017, dopo oltre un decennio di aumenti, le acquisizioni di cittadinanza italiana, diminuiscono del 26,4% rispetto al 2016, scendendo a 135.814. Secondo l'Istat, inoltre, *“La diminuzione ha interessato le acquisizioni per residenza (-28mila) e per trasmissione dai genitori (-25mila). Crescono, invece, in termini assoluti e relativi, le acquisizioni per matrimonio (+4mila e +6,1%). Aumentano anche le acquisizioni per ius sanguinis per discendenza da avi italiani”*. La maggior parte delle acquisizioni di cittadinanza riguarda albanesi (27.112) e marocchini (22.645).

La distribuzione territoriale delle acquisizioni di cittadinanza risulta piuttosto eterogenea: in valore assoluto, il numero più elevato di acquisizioni di cittadini non comunitari, nel 2017, si registra nella provincia di Milano (10.887), seguita da Brescia (8.233), Roma (6.571) e Bergamo (6.122).

95 “Cittadini non comunitari: presenza, nuovi ingressi e acquisizioni di cittadinanza”, Report ISTAT, anni 2016-2017

96 Ibidem

Per quanto riguarda i musulmani stranieri, privi di cittadinanza, invece, abbiamo visto che rappresentano il restante 57% di tutti i musulmani presenti in Italia, stimati in circa 1.440.000 persone. Nel seguente



grafico⁹⁷, sempre elaborato da Fabrizio Ciocca sulla base di dati Istat e Ismu, andiamo a vedere quali sono le nazionalità più rappresentate:

Ancora una volta, risulta evidente come in Italia vi sia una presenza variegata di nazionalità: in termini numerici, abbiamo 416.531 marocchini, di cui il 46% sono donne; 440.465 cittadini albanesi, di cui noi andremo a considerare solo circa il 50%, in base alla proporzione di musulmani che si ha nel territorio albanese (48,9% sono donne); 131.967 bangladesi, con il 26,9% di donne; 93.795 tunisini, di cui il 37,8% sono donne; 114.198 pakistani (30,4% donne); 119.513 egiziani (32,7% donne) e 105.937 senegalesi (25,9% donne)⁹⁸.

Dal restante 23%, emerge una componente musulmana, composta da 2 milioni e mezzo di persone provenienti da 48 nazioni e 3 continenti diversi.

Per quanto riguarda la distribuzione dei musulmani sul territorio nazionale, possiamo vedere come questi si concentrino maggiormente nelle regioni del nord, quali Lombardia, Emilia-Romagna, Veneto e Piemonte, che da sole assorbono il 55% di tutti i musulmani in Italia. Minore, invece, la presenza in Toscana, Lazio, Campania e Sicilia, con l'eccezione della città di Roma, in cui sono residenti circa 120.000 musulmani, rendendola, come già detto, la prima città italiana per numero di fedeli islamici.

Siamo quindi di fronte ad un Islam multi-etnico e multinazionale, che, inevitabilmente, risulta essere rappresentato da diverse comunità ed associazioni.

⁹⁷ Ibidem

⁹⁸ "Dossier Statistico Immigrazione", pag. 104, Centro Studi e Ricerche IDOS, 2018



1.1 Associazioni riconosciute e non riconosciute

Il Codice Civile fa una distinzione tra associazioni riconosciute (artt. 12 e 13 e ss), e associazioni non riconosciute (artt. 36 e seguenti). Le prime, sono quelle associazioni che hanno ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica; mentre, le seconde, sono quelle che non hanno chiesto o non hanno ottenuto tale riconoscimento.

Per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica, è necessaria l'iscrizione nel registro delle persone giuridiche, tenuto dalle prefetture per le associazioni che operano sul territorio nazionale, oppure in quello tenuto dalle Regioni.

Per ottenere l'iscrizione, l'associazione deve dimostrare di disporre di un patrimonio sufficiente al raggiungimento dello scopo e accettare il controllo pubblico sulla legittimità dell'atto costitutivo e dello statuto.

La personalità giuridica consente alle associazioni di avere un'autonomia patrimoniale perfetta, ovvero si determina la separazione del patrimonio dell'ente da quello dei soci, che agiscono in nome e per conto dell'ente.

Questo significa che le responsabilità di tipo economico derivanti da attività svolte dall'associazione ricadono solo sull'associazione e non sui patrimoni delle singole persone che la compongono o degli amministratori.

Le associazioni riconosciute possono usufruire di particolari benefici previsti dalla legge, come la possibilità di richiedere contributi da parte di enti pubblici. Hanno la possibilità di ricevere eredità e donazioni o di comprare immobili.

L'atto costitutivo e lo statuto costituiscono il contratto di associazione: con il primo si manifesta la volontà di dar vita al vincolo associativo, mentre con lo statuto si regolano la vita associativa, la struttura e le modalità di funzionamento dell'associazione.

Per tutte le associazioni sono indispensabili: lo scopo dell'associazione, le condizioni per l'ammissione degli associati e le regole sull'ordinamento interno. Solo per le associazioni riconosciute, dotate di personalità giuridica, sono indispensabili anche la denominazione, il patrimonio e la sede.

L'analisi dell'universo associativo musulmano evidenzia l'uso frequente di statuti "importati" da tipologie create dal legislatore per il volontariato e la cultura; pertanto, non pensate, ed inadatte, al fine di religione e di culto.

Ad oggi, manifestare esplicitamente la propria natura religiosa comporta la strada obbligata della legge n. 1159 del 1929, con i conseguenti inconvenienti legati alla discrezionalità dell'amministrazione pubblica, che approfondiremo più avanti in questo capitolo.

Da qui si manifesta la tentazione delle associazioni musulmane di mimetizzare il fine di religione o di culto, simulando un contratto associativo diverso⁹⁹.

Le conseguenze di questo mimetismo possono essere rilevanti e preoccupanti per due ragioni principali: da una parte si costringono alla clandestinità importanti quote di capitale sociale, favorendo il dialogo con la pubblica amministrazione e rendendo più difficile la reciproca conoscenza e la soluzione di eventuali problematiche legate all'esercizio del diritto di libertà religiosa. Dall'altra, tale situazione comporta la necessità di ricorrere a strumenti di diritto civile o tributario, inadatti al fine di religione e di culto.

2. Associazionismo islamico in Italia

Come abbiamo visto, il panorama nazionale delle comunità di migranti e di nuovi cittadini di fede musulmana, rappresenta una realtà estremamente variegata. Questo è riscontrabile, soprattutto, se si guarda alla galassia di associazioni ed organizzazioni che sorgono sul territorio italiano, ognuna delle quali, vive il rapporto con la comunità e la religione, in base al diverso orientamento ideologico ed etnico-nazionale.

La realtà sunnita, sicuramente maggioritaria, è affiancata da una componente minoritaria sciita. Entrambi i gruppi, sono rappresentati da una molteplicità di comunità caratterizzate da diverse sfumature teologiche, orientamenti giuridici e influenze etnico-politiche, che dipendono, da una parte, dai fedeli stessi, e dall'altra, dall'influenza esterna che guida la nascita e lo sviluppo delle organizzazioni.

Tale pluralità di associazioni, risulta complicare le relazioni e la rappresentanza della comunità musulmana in seno alle istituzioni italiane. Ma, oltre a questa difficoltà, vi è sicuramente anche la volontà politica, soprattutto di alcune regioni nel nord-Italia, di rendere più complicate e disomogenee a livello giuridico, le norme che regolano i rapporti tra le autorità locali e le stesse associazioni.

⁹⁹ Angelucci A., Bombardieri M., Tacchini D., "Islam e integrazione in Italia" pag. 87, Marsilio Editori, 2014

Uno dei principali motivi dell'associazionismo islamico, è quello di rispondere alle esigenze quotidiane e concrete dei musulmani, partendo dal garantire quei fondamentali spazi di aggregazione e preghiera.

Purtroppo l'Italia si è distinta, rispetto alla richiesta di questi spazi, per una sostanziale mancanza di volontà nel voler garantire una normativa organica e rispettosa della libertà di culto dei musulmani.

Andiamo quindi a vedere quali sono le realtà più importanti che, a livello istituzionale, rappresentano i fedeli musulmani in Italia, sulla base della loro nazionalità, del loro orientamento ideologico, e delle influenze che queste associazioni ricevono da paesi ed organizzazioni esterne.

2.1. UCOII, l'Unione delle comunità islamiche di Italia

L'Unione delle comunità islamiche in Italia, nasce nel gennaio del 1990 ad Ancona, grazie al contributo dei primi musulmani immigrati di origine medio-orientale, riuniti nell'USMI, l'Unione degli studenti musulmani in Italia. Questa associazione fu la prima forma organizzata e visibile a nascere in Italia negli anni settanta, costituita, appunto, a studenti musulmani che studiavano all'Università degli stranieri di Perugia, i quali, in un piccolo locale, costituirono la Mosche di Via dei Priori.

Inizialmente la presidenza dell'UCOII fu assunta da Nour Dachan, ex-leader della componente siriana dei Fratelli musulmani, oggi Imam della Mosche di Ancona.

Oggi, invece, l'associazione è presieduta da Yassine Lafram, eletto il 12 luglio 2018, succeduto a Izzeddin Elzir, Imam di Firenze. Nel nuovo direttivo, come primo vice presidente, troviamo anche l'ex presidente, prima donna ad assumere questo incarico, dell'associazione Giovani Musulmani d'Italia, la Dottoressa Nadia Bouzekri.

I membri di questo organismo sono scelti dal presidente, si riuniscono una volta al mese ed hanno funzioni esecutive.

Vi è poi il Consiglio generale, costituito da circa 25 persone ed eletto ogni 4 anni, la quale ha funzioni consultive. Questo viene eletto dall'Assemblea generale, e a sua volta, questo, elegge il Presidente dell'Unione.

L'Assemblea è costituita dai delegati dei centri islamici di tutta Italia che hanno aderito all'UCOII, ed il numero dei delegati è proporzionale alla metratura quadrata del locale di culto. All'interno dell'Assemblea, sono presenti anche delegati di centri islamici etnici, ovvero quei centri frequentati prevalentemente da musulmani dalla comune origine etno-nazionale.

Infine, tra gli organismi dell'Unione, troviamo un Consiglio dei saggi, con lo scopo di fornire un sistema di garanzia, ed è costituito da una ventina di membri che detengono la carica a vita¹⁰⁰.

100 Bombardieri M., "Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico", pag. 29, Emi, 2011

Dell'UCOII fanno parte ben 163 associazioni e gestisce circa 80 moschee e 300 luoghi di culto non ufficiali. Sul piano nazionale, è l'organizzazione che ha sviluppato una serie di attività con maggiore continuità¹⁰¹. Presente in tutte le regioni italiane, tranne Molise e Basilicata, l'UCOII registra una concentrazione maggiore nel nord-Italia, in particolare in Lombardia, Veneto, Emilia Romagna e nelle Marche. E' costituita per la maggior parte da "musulmani della prima ora"¹⁰², di origine tunisina, marocchina ed egiziana. In seguito alla sua formazione, l'organizzazione è stata spesso criticata per la sua vicinanza alle influenze dell'associazione dei Fratelli Musulmani (*Jama'at al-Ihwan al-muslimin*), al cui pensiero sarà dedicato un approfondimento nel corso del capitolo seguente.

Negli ultimi anni però, anche in seguito al crescente clima di diffidenza seguito agli attentati perpetrati in Europa, l'associazione ha dichiarato come la vicinanza ai Fratelli musulmani sia legata solo ad alcuni dirigenti e associati, che non rappresentano l'UCOII nella sua totalità.

Agli incontri promossi dall'associazione, infatti, interviene spesso Tariq Ramadan, influente e, per alcuni, controverso accademico musulmano nato in Svizzera, in cui non manca di sottolineare la necessità dello sviluppo di un islam italiano, indipendente finanziariamente ed intellettualmente dai paesi d'origine dei credenti.

Inoltre, è doveroso sottolineare come l'UCOII sia stata l'oggetto principale di una campagna mediatica sfavorevole, durante tutto il primo decennio del 2000 e parte del secondo, volta a screditare l'associazione a presentarla come rappresentativa di un islam radicale, intollerante, incompatibile con i valori della Costituzione italiana.

I giornali che si sono resi maggiormente protagonisti di questa campagna "antiUCOII" sono: Libero, Il Giornale, Il Corriere della Sera, L'Occidentale, La Padania, La Stampa. In seguito a diverse denunce portate avanti dall'associazione, quello che dovrebbe essere considerato un diritto, ovvero difendersi tramite un tribunale dalle offese di immagine subite, è stato definito dai giornalisti querelati con l'espressione *jihad by court* (guerra santa islamica tramite tribunale).

Il legale dell'UCOII, Luca Bauccio, durante quegli anni, dichiarò. *"Il Corriere della Sera fu il primo quotidiano ad assumere un linguaggio aggressivo, ripreso poi da tutte le altre testate, così la campagna diffamatoria è andata avanti finché hanno pensato di poterlo fare impunemente; infatti, il problema era che credevano di poter aggredire un'associazione senza limiti, ma un limite c'era. Hanno cercato di creare un mostro quando un mostro non c'era. (...) oggi si fa riferimento all'Unione in modo dignitoso, senza associazione al terrorismo o al fiancheggiamento di Hamas"*¹⁰³.

Inoltre, le altre associazioni hanno approfittato di questo clima di diffidenza ed demonizzazione dell'UCOII per potersi presentare alle istituzioni italiane come i giusti interlocutori per un islam italiano e moderato, nella prospettiva di un'intesa con lo Stato italiano.

101 Bombardieri M., "Islam e integrazione in Italia", pag.15, Marsilio Editori, 2016

102 Ibidem

103 Bombardieri M., "Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto , il dibattito sociale e politico", pag. 36, Emi, 2011

Vero è che, sulla scia del movimento neotradizionalista egiziano, anche all'UCOII è attribuita una strategia di "islamizzazione dal basso", o anche, come viene definita da Felice Dassetto, di un "integrazione esternalizzata", ovvero un'integrazione economica, alla quale non fa seguito quella sociale e culturale della comunità¹⁰⁴.

Bisogna, quindi, considerare l'influenza che alcuni orientamenti dell'islam politico possono avere nell'ideologia dei musulmani europei in generale, ed italiani in particolare. Per questo ritengo necessario un approfondimento di quello che oggi viene definito islam politico, e che, a dispetto della mala e superficiale informazione che ne viene fatta, rappresenta una realtà non da demonizzare e temere, ma da analizzare, contestualizzare e comprendere, alla luce di una reale e costruttiva opportunità, non solo di dialogo, ma di reale convivenza. Poiché non vi può essere accettazione dell'altro senza una comprensione di quelle che sono le basi storiche di una comunità, prima di tutto, e degli sviluppi ideologici e politici poi.

Questo legame con il neotradizionalismo islamico, tuttavia, non fa dell'associazione un elemento sovversivo, ne tantomeno incline al radicalismo islamico, diverso dal fondamentalismo, e che possiamo invece definire come una distorsione del fondamentalismo. Anche questo specifico argomento, fondamentale per una reale comprensione del pensiero politico islamico, sarà trattato in seguito, nel capitolo seguente.

Rispetto ai rapporti con le istituzioni italiane, l'UCOII ha fatto parte della prima Consulta per l'Islam italiano di Pisanu e Amato. In seguito è stata invece esclusa dal Comitato per l'Islam italiano di Maroni nel 2016, per poi essere inclusa nuovamente nel Consiglio per le relazioni con l'Islam di Alfano e Minniti, firmando, nel febbraio 2017, il Patto Nazionale per un Islam italiano. Approfondiremo il valore e la portata di queste iniziative nel prossimo paragrafo.

All'UCOII, infine, sono collegate, pur rimanendo autonome nella loro gestione, diverse organizzazioni, come quella dei Giovani musulmani d'Italia (GMI), l'Associazione donne musulmane d'Italia (ADMI) e il Waqf al-islami, ovvero l'ente di gestione dei beni islamici in Italia.

2.1.2. Le iniziative dell'UCOII

A inizio 2017, l'UCOII, in collaborazione con il Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria, ha avviato un progetto in 8 carceri italiane, quelle che presentano il maggior numero di detenuti di fede musulmana, che consiste nell'introduzione periodica di imam e ministri di culto all'interno, appunto, delle carceri. Queste guide spirituali, 12 in tutto, quattro donne e otto uomini, sono stati selezionati direttamente dall'UCOII e hanno ricevuto l'autorizzazione dal Ministero della Giustizia.

Il progetto ha una duplice valenza: da una parte garantisce ai detenuti musulmani la possibilità di vivere nel pieno dei loro diritti civili, permettendo appunto a questi di avere colloqui con i loro ministri di culto, come prevede il diritto alla libertà religiosa. Dall'altra, assolve ad una funzione preventiva: infatti, in carcere, può spesso succedere che i detenuti si sentano vittime, impossibilitati a praticare la loro fede, più che colpevoli,

¹⁰⁴Ibidem, pag. 56

ed il risentimento che ne scaturisce può facilmente sviluppare ideologie di estremismo violento basate su idee distorte della religione islamica.

Una di queste guide spirituali, Yamina Salah, presidentessa dell'associazione Donne musulmane in Italia (ADMI), vicina all'UCOII, dichiara *“in prigione abbiamo trovato un 70% di analfabeti tra la nostra gente, tanti non hanno fatto neppure le scuole, per questo sono così rigidi, chiusi”*¹⁰⁵.

2.2. COREIS, la Comunità religiosa islamica italiana

La Comunità religiosa islamica italiana è un'associazione nazionale di musulmani italiani convertiti, attiva dagli inizi degli anni '90 con la priorità di testimoniare e tutelare il patrimonio spirituale e intellettuale della religione islamica in Occidente¹⁰⁶.

Inizialmente fu guidata dallo Shaykh Abd al-Wahid Felice Pallavicini e dal vicepresidente, nonché figlio, Yahya Sergio Pallavicini, il quale ha preso il posto del padre ed è attualmente l'Imam della Mosche al-Wahid di Milano.

Nella stessa città, infatti, si trova la sede principale dell'organizzazione, la quale si è poi ramificata in altre sei regioni italiane: è infatti presente in Piemonte (Torino), in Emilia Romagna (Piacenza), in Liguria (Genova, Sanremo), in Veneto (Vicenza), in Toscana (Massa), nel Lazio (Roma) e in Sicilia (Agrigento, Palermo).

Yahya Pallavicini, oltre ad essere il rappresentante dei musulmani europei presso l'Islamic Educational, Scientific and Cultural Organizaton (ISESCO), è annoverato tra i cinquecento musulmani più influenti nel mondo, indicati dal Royal Islamic Strategy Studies Center di Giordania, in collaborazione con il Georgetown's Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding.

La COREIS rientra sicuramente tra le organizzazioni islamiche maggiormente conosciute, più che dai musulmani, dalle istituzioni pubbliche italiane, dalla Chiesa Cattolica e dalla società civile autoctona. Preferendo quindi legami con i vertici istituzionali, la sua linea d'azione può essere definita di “legittimazione dall'alto”, in antitesi quella sviluppata dall'UCOII di “legittimazione dal basso”¹⁰⁷.

2.2.1. L'azione della COREIS: il dialogo inter-religioso

Ciò in cui si è sempre distinta la Comunità religiosa islamica italiana, è la sua straordinaria capacità di dialogo con le altre due religioni del Libro, quella ebraica e cristiana, sia cattolica che ortodossa.

¹⁰⁵ Buccini G., “Le «imam» delle carceri”, Corriere della Sera, 30 settembre 2017

¹⁰⁶ www.coreis.it

¹⁰⁷ Bombardieri M., “Islam e integrazione in Italia”, pag.20, Marsilio Editori, 2016

Da sempre infatti la COREIS ha fatto sì che l'azione di testimonianza verso le altre religioni fosse prioritaria rispetto ad attività di tipo sociale o di mediazione politica. Anche grazie a questo, la comunità è riuscita ad ottenere un riconoscimento pubblico che la qualifica come ente rappresentativo di una comunità islamica aperta al dialogo e al confronto.

Il dialogo ebraico-islamico in Italia si è sviluppato negli anni, proprio in virtù dei rapporti tra COREIS e UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche in Italia), i quali, grazie ad uno scambio di inviti istituzionali, spesso si confrontano su specifici temi discussi in diverse conferenze nazionali.

La COREIS ha partecipato ai tre incontri mondiali di Imam e Rabbini per la Pace, l'ultimo dei quali tenutosi a Parigi nel 2008 all'interno del programma inter-religioso dell'UNESCO.

Sulla stessa linea di questi incontri, la COREIS ha realizzato in Italia il ciclo di incontri "Imam e Rabbini italiani in dialogo", svoltosi fra il 2007 e il 2008 in sei città italiane in collaborazione con l'Assemblea Rabbinica d'Italia.

Inoltre, la moschea Al-Wahid, è stata il primo luogo di culto islamico a Milano a ricevere la visita della comunità ebraica.

Rispetto alla Chiesa cattolica, invece, vi è stata una rinnovata disponibilità al dialogo con il pontificato di Papa Francesco: diversi rappresentanti della COREIS hanno, infatti, incontrato più volte il Papa nel corso di questi anni. Tra questi, dei momenti simbolici sono rappresentati sicuramente dal viaggio del Papa a Gerusalemme e dalla preghiera in piazza San Pietro contro la guerra.

Tra gli altri, non sono mancati incontri tra la COREIS e la realtà buddista, rappresentata dalla figura del Dalai Lama, e sempre tra questa e l'UII, l'Unione induista italiana. Proprio con quest'ultima, inoltre, la COREIS ha avviato un progetto congiunto intitolato Teofonia: note di fedi per un'unica armonia itinerante in diverse città italiane. La manifestazione di apertura è stata inserita nel World Interfaith Harmony Week del 2015, settimana di dialogo promossa dalle Nazioni Unite.

2.3. La Lega Musulmana Mondiale in Italia

La Lega Musulmana Mondiale – o Lega del mondo islamico, in inglese *Muslim World League*, in arabo *Rabita* – è stata fondata alla Mecca nel 1962.

La sua presenza ufficiale in Italia è cominciata nel 1997, quando ha istituito un'associazione autonoma italiana, presieduta per molto tempo da Mario Scialoja, un convertito italiano già ambasciatore italiano nell'Arabia Saudita.

Scialoja si è reso noto per il suo orientamento moderato, secondo cui l'identità islamica in Europa deve essere fondata sul rispetto assoluto dei valori e della normativa italiana.

La Lega afferma di non porsi in concorrenza con le associazioni islamiche già presenti in Italia, ma di porsi al servizio dell'unità dei musulmani italiani con l'obiettivo dichiarato di pervenire all'Intesa con lo Stato. Secondo molti osservatori però, essa rappresenta un baluardo dell'ideologia saudita in Italia, definita "wahhabita", con riferimento alla predicazione di Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), la quale sarà in seguito più approfonditamente analizzata.

Secondo l'Oxford Islamic Studies Dictionary, la Lega, infatti, è legata al regime saudita e da esso finanziata. Durante il mese di luglio 2018, è stata avanzata una proposta al Governo italiano, dall'ex ministro della giustizia saudita, Mohammad Al-Issa, il quale dichiarò : *"Rifugi, aiuti, soldi, quello che volete. Siamo pronti a mettere molti soldi, un supporto diretto al governo italiano sull'immigrazione. Ma - si lamentava - non siamo riusciti a dirlo al vostro ministro degli Esteri. Dieci giorni fa dai nostri uffici romani, abbiamo chiesto con una nota diplomatica un incontro per me col vostro ministro degli Esteri. Ma ci hanno detto che il ministro non era disponibile e potevo vedere un suo vice. Ognuno è benvenuto per me a livello amichevole, ma il protocollo della Lega musulmana non mi permette di incontrare un livello più basso in via ufficiale. E io sto ripartendo per Riyad"*¹⁰⁸.

L'aiuto offerto dall'Arabia Saudita, pone però diversi interrogativi sul motivo e le finalità di questa proposta. Secondo quanto illustrato dall'Oxford Islamic Studies Dictionary, la Lega Musulmana Mondiale, nasce con lo scopo di discutere le problematiche delle comunità islamica in relazione alla minaccia comunista/atea, promuovendo la dottrina islamica, che oggi, sappiamo essere si stampo wahabita.

Gli interrogativi permangono, anche alla luce della risposta data al Corriere della Sera, sempre da Al-Issa, quando gli venne chiesto se si considerasse wahabita. Questo rispose: *"Io sono contrario a queste denominazioni: wahabita, salafita. Io sono con il puro Islam"*¹⁰⁹.

Il fatto che abbia deciso di specificare la sua appartenenza ad un Islam definito "puro", lascia spazio ad interpretazioni, secondo le quali, secondo l'ex ministro possa esistere un unico islam, in opposizione agli altri considerati, quindi, impuri.

2.4. CICI e CII, Centro Islamico Culturale d'Italia e Confederazione islamica italiana: la Grande moschea di Roma

La fondazione del Centro Islamico Culturale d'Italia risale al 1966, quando venne istituita un'associazione a Roma, il Centro culturale islamico, con lo scopo di promuovere attività di beneficenza, culturali e sociali.

108 Binelli R., "Moschee, Lega musulmana chiama il governo Conte. Ma la Farnesina la stoppa" Il Giornale, 1 luglio 2018

109 Giaccone G., "La Lega musulmana punta all'Italia: i rischi dietro le mosse del Mw", Gli occhi della Guerra, 2 luglio 2018

Con l'aumento della comunità musulmana, si avverte la necessità di costruire una moschea: si procede, così, nel 1973, su raccomandazione del Consiglio degli ambasciatori arabi e musulmani accreditati presso il governo italiano e la Santa Sede, alla costruzione di una grande struttura.

La moschea viene costruita, grazie al contributo della monarchia Saudita, e in misura minore da Marocco, Iraq e Libia, sul Monte Antenne, dall'architetto Paolo Portoghesi, su un terreno donato dal Comune di Roma.

Il fine del Centro, è quello di promuovere una migliore conoscenza della fede islamica, di assistere nelle opere di utilità sociale, di incrementare i rapporti tra musulmani e cristiani; per questo è sostenuto finanziariamente dalla Lega Musulmana Mondiale (Rabita).

Il complesso – ufficialmente inaugurato nel 1995 – comprende, oltre alla moschea che con una capienza di oltre duemila persone è la più grande d'Europa, una sala di preghiera per uso giornaliero, una biblioteca contenente testi di cultura islamica, un museo storico, una scuola araba, una sala conferenze, gli uffici, e una parte adibita a residenza e alloggio per il personale.

Il Centro islamico culturale d'Italia, oltre ad essere il primo in ordine temporale, è anche l'unico organismo islamico italiano dotato di personalità giuridica, che ha ottenuto con D.P.R. 21 dicembre 1974, n.212. Contestualmente, è stato approvato lo statuto del “Centro islamico culturale d'Italia”.

In questo, sono previsti due organismi: il consiglio d'amministrazione, in cui siedono a rotazione 15 dei 28 ambasciatori dei paesi musulmani accreditati presso lo Stato italiano o la Santa Sede, e l'assemblea dei soci, in cui sono presenti musulmani con cittadinanza italiana, tra cui Yahya Pallavicini. Attualmente è presieduto da Abdellah Redouane, segretario generale di origine marocchina.

Il Centro, quindi, è l'espressione di quello che viene definito “Islam degli Stati”, dal momento che, appunto, l'unico ente islamico ad avere personalità giuridica in Italia è in realtà presieduto da persone non rappresentative dell'Islam italiano.

Mentre la componente saudita, secondo diversi osservatori, avrebbe prevalso su quella guidata dal Marocco, al momento dell'accordo con l'UCOII, patrocinato dalla Lega Mondiale, si è arrivati nel marzo del 2012 alla costituzione della Confederazione islamica italiana, portando la componente marocchina ad un'influenza maggiore.

La Confederazione islamica italiana, infatti, nasce dalla volontà del Centro islamico culturale, sostenuto dal governo di Rabat, di raccordare centri islamici in tutto il paese, gestiti da leadership marocchine. Questa è guidata dal marocchino Fihri Wahid, e riunisce 250 centri e luoghi di culto sparsi su tutto il territorio nazionale.

La Confederazione nel tempo è riuscita a creare una rete di centri islamici legati alla moschea di Roma ma autonomi nella gestione.

Nello studio condotto da Maria Bombardieri nel libro *“Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto , il dibattito sociale e politico”*, però, viene riportato il commento di un responsabile di una moschea legata al Centro, il quale sostiene che la costituzione di questa nuova lega tra moschee non nasca con l'unico scopo di

consolidare il rapporto tra i diversi centri islamici, pensi con quello di presentare un'alternativa che possa competere e presentarsi a livello numerico, in contrapposizione all'UCOII, in vista di una possibile intesa con lo Stato¹¹⁰.

Le dichiarazioni rilasciate dall'ambasciatore del Marocco, Hassan Abouyoub, in occasione del congresso di fondazione della Confederazione, sono significative e meritano di essere trascritte: *“Si tratta di un progetto storico, che finalmente consentirà alla popolazione islamica presente in Italia di avere un nuovo interlocutore. Della Confederazione fanno parte unicamente le moschee di tradizione malikita, che rispettano l'Islam moderato”*¹¹¹.

Dietro la formazione di questo organismo, si intravede un'attenta politica del Marocco, che, attraverso donazioni e l'invio di Imam formati secondo la scuola Malikita, rientrando in quello che viene considerato un islam moderato, intende supervisionare e preservare la comunità marocchina all'estero, oltre a voler escludere e rendere marginali i centri legati all'UCOII, accusata di avere posizioni troppo radicali.

2.5. UMI, l'Unione dei musulmani in Italia

Nonostante non sia più operativa ormai già da alcuni anni, ritengo importante delineare la storia dell'Unione dei musulmani in Italia, nata da una scissione con l'UCOII, proprio per sottolineare la pluralità e, a volte, la conflittualità e la contrapposizione che anima il mondo musulmano in Italia.

Nel 2007 Abdelaziz Khounati, a Torino, fonda l'Unione dei musulmani in Italia, un'associazione composta da soli musulmani marocchini. Le cause della scissione con l'UCOII, risalgono ad una insofferenza legata al mancato ricambio nella leadership dell'organizzazione.

Inoltre, Khounati, sosteneva di non condividere l'ideologia politica e radicale dell'UCOII, e, fondando l'UMI, dichiarava come volesse separare la sfera politica da quella religiosa, non volendo subire alcun tipo di influenza esterna.

Nel 2008 avviò una collaborazione con la COREIS, spinto dalla possibilità di un'intesa con lo Stato italiano. In realtà, questa collaborazione, aveva una duplice valenza: se infatti all'UMI aveva bisogno di un trampolino per ottenere visibilità dalle istituzioni, d'altra parte la COREIS otteneva quella componente immigrata, fondamentale per presentarsi con una maggiore rappresentatività allo Stato italiano.

Nonostante sia nata con l'intento di non subire condizionamenti esterni, l'Unione sarà finanziata dal Marocco per la costruzione della moschea gestita da Khounati.

2.6. GMI, Giovani Musulmani d'Italia

110 Bombardieri M., "Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico", pag. 38, Emisferi Editore, 2011

111 Introvigne M., Zoccatelli P., "Le religioni in Italia", www.censur.com

La principale associazione giovanile islamica è quella dei Giovani Musulmani d'Italia, fondata nel 2001, in risposta agli attentati dell'11 settembre. Bisogna tenere conto, infatti, del particolare contesto storico in cui si è sviluppata l'associazione: questi giovani hanno dovuto sin dal principio sopportare il peso della stigmatizzazione della loro religione, e quindi della loro identità, subendo gli effetti dell'allarmismo sociale. Hanno sempre, quindi, sentito la necessità di presentarsi come cittadini italiani, di fede musulmana. Il principale obiettivo è quello di creare un senso di appartenenza europeo, riuscendo ad armonizzare la religiosità e l'identità delle loro radici, con la vita ed i valori italiani in cui sono nati.

Tra i soci fondatori troviamo, tra gli altri, Abdallah Kabakebbji e Sumaya Abdel Qader, figli di storici dirigenti dell'UCOII.

All'associazione aderiscono formalmente più di mille giovani, tuttavia viene seguita da molti più giovani, come testimoniano i più di 20.000 follower sulla pagina ufficiale Facebook.

Gli ultimi presidenti, in ordine cronologico, sono stati Omar Jibril, Abderrahmane Mouhaddab, e l'ultima, eletta nel 2016, Nadia Bouzekri, la prima donna alla presidenza dei Giovani musulmani d'Italia.

Anche in quest'associazione, purtroppo, non sono mancate accuse e critiche, in seguito a dichiarazioni rilasciate dalla prima dirigenza dei Giovani musulmani d'Italia.

Abdallah Kabakebbji, infatti, nel 2016, ha postato sulla sua pagina Facebook: *“Israele non fa errori. Israele È un errore storico, politico, una truffa. In caso di errore che crea danno, sai cosa si fa a casa mia? Ctrl+Alt+Cancel!”*. Per quanto riguarda la “nuova generazione” a capo dell'organizzazione, invece, possiamo capirne l'orientamento grazie ad un convegno tenuto nel giugno del 2015, a Crema, dal titolo *“Integrazione? No grazie! Convivenza pacifica”*. Ovviamente, già il titolo della conferenza provocò diverse reazioni. *“Sappiamo che il titolo ha suscitato scalpore – afferma Said Hajouan, dei GMI cremaschi – ma è stata una scelta precisa. Secondo il nostro punto di vista, più che integrarci dovremmo convivere in maniera pacifica. L'integrazione, in qualche modo, comporta perdere qualcosa di sé: invece è giusto che ognuno possa portarsi dentro il suo territorio, la sua religione, la sua cultura”*. Continua poi dicendo: *“Come succede in natura la diversità equivale al progresso. In un ambiente la biodiversità aumenta quando la qualità della vita è tale da permettere che specie diverse possano convivere: secondo noi quell'ambiente è migliore¹¹²”*.

Alla luce di questo, possiamo leggere questa presa di posizione dei giovani, come un rifiuto verso un sistema di integrazione che, probabilmente, ha avuto più lacune che pregi. Il senso di colpa costante, ed il doversi giustificare di fronte ad ogni nuovo attentato, sta spingendo questi giovani a non abbandonare uno schema valoriale, quello dei loro genitori, che sentono continuamente sotto attacco. Anzi, la volontà di rimarcare le loro radici, di non abbandonarle, e di mostrare come l'Islam possa essere compatibile con i valori della Costituzione italiana, porta questi giovani a seguire più la via dell'accettazione di una pluralità sociale, piuttosto che di un'assimilazione totale a quello che è lo stile di vita occidentale.

112 Zaninelli S., “Crema. Il valore della differenza secondo i Giovani musulmani. Sabato il convegno su integrazione e convivenza pacifica”, www.cremaonline.it, giugno 2015

2.7. ACMID, l'Associazione della comunità marocchina in Italia delle donne e ADMI, l'Associazione donne musulmane d'Italia

L'ACMID donna onlus nasce nel 1997 da un'iniziativa di Souad Sbai, giornalista, politica e attivista per le donne, Presidente anche del Centro culturale Averroè, il quale si propone di *“diffondere e far comprendere la necessità dell'affermazione di una cultura araba moderata, oggi elemento da cui non si può prescindere se si intende concorrere al sano sviluppo di un dialogo interculturale entro cui le diverse culture possono incontrarsi, parlarsi e comprendersi”*¹¹³.

Nata in Marocco, ma cittadina italiana dal 1981, ha iniziato la sua carriera politica nel 2008, quando venne candidata nel Popolo della Libertà. Nel 2010 segue poi Gianfranco Fini nella scissione in Futuro e Libertà per l'Italia, per tornare dopo qualche mese nel PdL. Infine, nel 2014, annuncia la sua adesione alla Lega Nord.

Per quanto riguarda invece il suo impegno da giornalista, vediamo come sia opinionista dei quotidiani Avvenire e L'Occidentale, due dei giornali che, come abbiamo visto in precedenza, hanno da sempre mosso grandi accuse all'UCOII, accusandoli di simpatizzare per l'estremismo jihadista. Nell'agosto del 2018, esce un suo libro dal titolo *“I Fratelli Musulmani e la conquista dell'Occidente”*, dove la Sbai denuncia la diffusione in Europa, attraverso gli immigrati, dell'ideologia radicale del movimento, grazie ad una manipolazione portata avanti attraverso la *“taqiyya”*, la dissimulazione, l'arte di camuffarsi agli occhi di persone disposte a dialogare, allo scopo di diffondere l'agenda estremista. Secondo Sbai questa sarebbe anche la linea portata avanti da Tariq Ramadan.

Da sempre attivista per i diritti delle donne, e lei stessa organizzatrice di molti convegni e iniziative, ha vinto diversi premi tra i quali: il Premio Oriana Fallaci (2014) ed il Premio Difesa Diritti per la Donna (Fidapa BPW Italy, 2016)¹¹⁴.

L'ACMID donna si propone *“l'obiettivo di sviluppare l'amicizia tra donne marocchine ed italiane e le relazioni culturali e sociali tra Italia e Marocco, attraverso il sostegno delle donne marocchine residenti in Italia”*¹¹⁵.

Tra le iniziative portate avanti con successo dall'associazione, troviamo *“Mai più sola”*, un numero verde a cui le donne, sia italiane che marocchine, possono rivolgersi per denunciare casi di maltrattamento e ricevere consigli e supporto psicologico e legale. Il numero infatti risponde in quattro lingue: italiano, arabo (compreso il dialetto marocchino), francese ed inglese.

L'ADMI onlus, invece, inizia le sue attività nel 2001, per iniziativa di un gruppo di donne mediorientali frequentanti i centri islamici. Rappresenta la voce femminile dell'UCOII, ed opera in particolare a Milano,

113 <http://www.centroaverroee.org>

114 Ibidem

115 Bombardieri M., *“Islam e integrazione in Italia”*, pag.24, Marsilio Editori, 2016

Roma, Verona e Perugia; figura inoltre tra i fondatori dell'European Forum of Muslim Women, progetto nato nel 2011, che riunisce 16 associazioni in tutta Europa.

L'associazione nasce con l'intento di rappresentare le donne musulmane difendendone i diritti, di promuoverne l'integrazione sociale aiutandole a comprendere i valori e le abitudini italiane, mantenendo la propria identità religiosa.

In un'intervista rilasciata a luglio 2018 dalla Presidentessa del Centro ADMI di Perugia, Zaynab Khalil, in cui le si chiede quali siano i problemi più comuni che le donne musulmane riscontrano in Italia, la risposta è il rapporto con il medico: *“Alcune donne vogliono il medico donna, anche al pronto soccorso. A volte in Italia non è possibile, devi accettare chi trovi all'ospedale, anche per legge islamica è più importante la tua vita, la salute in certi momenti”*.

Rispetto invece ai “problemi da mamme”, le difficoltà maggiori si riscontrano per l'ora di religione: *“Spieghiamo alle donne che in Italia non esistono scuole arabe. Molte fanno uscire i loro figli durante l'ora di religione. Questo non è giusto, a religione non si “diventa cattolici” si studia la storia delle varie religioni. Come fanno i figli a capire come si comportano gli altri se non ne comprendono la religione?”*¹¹⁶.

Rimane poi di fondamentale importanza, la decostruzione dei pregiudizi e degli stereotipi: per questo l'ADMI ha aderito alla recente campagna contro la violenza sulle donne, per il rispetto e la tutela della loro libertà e dignità, promossa dal movimento *“Se non ora quando?”*.

2.8. Considerazioni

E' evidente come il mondo dell'associazionismo islamico, sia fortemente condizionato da influenze extra-territoriali, di natura ideologica e politica, e da equilibri di potere interni a ciascuna realtà.

La dicotomia presentata per molti anni dalle due principali associazioni, l'UCOII e la COREIS, oltre alla presenza di una consistente pluralità di piccole associazioni locali, ha complicato i rapporti con le istituzioni italiane, già di per se scettiche e caratterizzate da una continua instabilità, dovuta all'alternanza dei governi.

Questi infatti, si sono resi partecipi di diverse criticità, proprio legate alla legittimazione concessa ad alcune associazioni piuttosto che ad altre: nei diversi tentativi portati avanti dalle istituzioni italiane, infatti, molti sono stati gli errori e le scelte superficiali, prive di strategia: dall'esclusione di grandi associazione rappresentative dei fedeli musulmani (UCOII), alla legittimazione di realtà scarsamente rappresentative di quella che è la reale portata dell'Islam in Italia.

La forzatura che ha portato a dialogare maggiormente con una comunità come la COREIS, rappresentata da soli cittadini italiani, ha spinto il cosiddetto “Islam degli Stati” a rafforzare i rapporti con i paesi d'origine, piuttosto che trovare un'intesa con una serie di Governi inconcludenti.

116 “L'Ass. Donne Musulmane d'Italia- Intervista a Zaynab Khalil”, 6 luglio 2018, www.umbriaintegra.it

Rilevante ai fini di un Intesa con lo Stato, poi, è anche la mancata personalità giuridica delle associazioni, ad eccezione del Centro Islamico Culturale d'Italia; la maggior parte, infatti, figurano come associazioni culturali.

Se si considera, poi, anche l'inconsistenza delle normative prodotte per ciò che riguarda la costruzione di nuovi luoghi di culto, la diffidenza e le decisioni prese in modo univoco dalle regioni, totalmente slegato da una normativa nazionale e prive di una volontà collaborativa con i centri islamici del territorio, vediamo come la strada da percorrere per la reale costruzione di un islam che si possa definire "italiano" sia davvero lunga, e, visti gli orientamenti del nuovo Governo "Giallo-Verde", in salita.

E' evidente come, nonostante gli oltre quarant'anni di presenza stabile e i centomila convertiti, l'appartenenza a gruppi etnico-nazionali continua a giocare un ruolo importante tra i musulmani in Italia, facendo rimanere l'islam una religione fundamentalmente straniera al sentimento comune.

Tutto ciò, fa sì che i musulmani in Italia risultino, di fatto, incoraggiati alla costruzione di aggregazioni etno-confessionali, destinati ad alimentare sia la scarsa fiducia nei confronti delle istituzioni pubbliche da parte dei fedeli islamici, sia una islamofobia strisciante degli italiani, i quali continuano a vedere tale comunità ai margini ed estranea dal tessuto sociale.

Come è noto, questa situazione è favorita anche dalla normativa sulla cittadinanza, sopravvissuta ai tentativi di modifica della XVII legislatura, la quale ha rallentato la naturalizzazione della popolazione musulmana, costituita ancora per il 57% da residenti non italiani.

La marginalità e marginalizzazione in cui vivono molte delle comunità che si riuniscono in piccole sale di preghiera, spesso nelle periferie della città e ai limiti della decenza per ciò che attiene la struttura a livello sanitario e le norme di sicurezza, potrebbe far nascere e incentivare sentimenti di esclusione, soprattutto in quei giovani di seconda generazione, privati dalle loro radici e impossibilitati a metterne di nuove nel Bel Paese, delegittimando la loro identità. Nell'ultimo capitolo di questo lavoro, andremo proprio ad analizzare, ma non solo, la teoria del politologo francese Oliver Roy, il quale, appunto, sostiene come il fenomeno della radicalizzazione prenda piede non dalla "radicalizzazione dell'Islam, ma dall'islamizzazione della radicalità", che porta i giovani cresciuti in Occidente ad essere alienati e violenti. La causa scatenante quindi non sarebbe un fattore religioso ma sociale.

Vedremo, però, anche i diversi approcci utilizzati da teorici islamici e di come alla richiesta di modernizzare l'Islam, molti abbiano risposto con una soluzione che invece implicasse un islamizzazione della modernità.

Prima di inoltrarci nel complicato e controverso mondo della radicalizzazione, andremo ora a considerare le criticità legate alla costruzione dei luoghi di culto islamici, alla normativa seguita per garantire il diritto di libertà religiosa e alle reazioni dell'opinione pubblica per la costruzione delle moschee.

Partiremo, quindi, dai tentativi del governo italiano per la costruzione di un'Intesa con le realtà islamiche in Italia, passando per le moschee e il diritto di culto, arriveremo alla fine del capitolo a considerare i sentimenti e gli atteggiamenti della società civile.

3. Le iniziative per la costruzione di un rapporto con l'Islam (italiano)

Già all'inizio degli anni Novanta, gli organismi musulmani maggiormente organizzati sul territorio, provarono ad avviare stipulazioni per le prime Intese: dal 1992 al 1996 approdano, infatti, alla presidenza del Consiglio, ben quattro differenti richieste, a dimostrazione delle divisioni e delle rivalità esistenti tra le varie associazioni, tutte però viziate dal fatto che ognuna di esse si proponeva allo Stato come unico rappresentante nazionale dell'Islam.

La prima iniziativa partì dall'UCOII, la quale presentò nel 1992 una bozza di Intesa, a cui seguì, l'anno successivo, una richiesta ufficiale inoltrata dal Centro Culturale islamico d'Italia; nel 1994 un'altra bozza di Intesa venne presentata dall'Associazione dei musulmani italiani, ed infine, nel 1996, la COREIS replicò l'iniziativa.

Un altro tentativo è poi avvenuto nel 1998, con la mediazione del Segretario generale della Lega musulmana mondiale, che annunciò, durante un Convegno tenutosi presso il Centro Culturale Islamico, a cui partecipò anche Romano Prodi in veste di Primo Ministro, la costituzione di un Consiglio islamico d'Italia, proprio allo scopo di unificare le richieste di Intesa.

Al progetto aderirono l'UCOII, il Centro Culturale islamico d'Italia, la sezione italiana della Lega del mondo islamico e, a titolo personale, il Presidente della COREIS; ma questo si arenò per le contestazioni portate avanti da altre componenti dell'Islam italiano che non si sentivano rappresentate e che temevano, un'ingerenza della Lega, e quindi dell'Arabia Saudita, sulle attività riguardanti l'Islam in Italia.

Questa situazione di stallo, determinata dall'incapacità dell'Islam italiano di dare vita ad un organismo unitario, che potesse rappresentare le diverse componenti in seno alle Istituzioni italiane, viene interrotta nel 2005 dall'allora Ministro degli Interni Pisanu.

3.1. La Consulta per l'Islam italiano e la Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione

Il 10 settembre del 2005, il Ministro degli Interni Giuseppe Pisanu, istituì con decreto ministeriale n. 250, la Consulta per l'Islam italiano presso il Ministero dell'Interno. Nel preambolo vengono delineati i motivi in base ai quali si è ritenuto necessario porre in essere tale organo, considerando che la presenza islamica in Italia ha assunto particolare consistenza ed è sorta l'esigenza di promuovere un dialogo istituzionale con tale comunità allo scopo di favorire un armonico inserimento nella società italiana, nel rispetto dei principi della Costituzione e delle leggi della Repubblica.

Si ritiene inoltre di dover istituire tale organo *“Considerata la crescente interdipendenza, anche in ambito europeo, tra le politiche di sicurezza, di garanzia dei diritti civili e sociali, di integrazione nella prospettiva*

della coesione sociale; Considerato che la presenza islamica in Italia, anche in relazione al fenomeno migratorio, ha assunto particolare consistenza¹¹⁷”.

Le funzioni assegnate a questo organismo collegiale sono principalmente consultive e finalizzate all'approfondimento della conoscenza dei musulmani presenti in Italia con particolare riguardo alle problematiche legate all'integrazione, all'esercizio dei diritti civili, compresi quelli relativi alla libertà religiosa. Questo ha, quindi, un valore essenzialmente programmatico per l'azione del Ministero dell'Interno.

Grazie ai lavori portati avanti dalla Consulta, è stato istituito, con decreto del Ministro dell'Interno del 13 ottobre 2006, un Comitato scientifico, incaricato di elaborare una Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione.

Con il decreto pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del 15 giugno 2007 è avvenuto il “varo” della Carta, al quale si riconosce il valore di direttiva generale per l'Amministrazione dell'Interno.

Il preambolo della Carta inizia con un breve cenno storico sulle origini italiane, affermando che queste affondano le radici nella cultura classica della Grecia e di Roma.

Sottolinea poi come l'Italia si sia evoluta nell'orizzonte del cristianesimo e come questo, insieme all'ebraismo, abbia preparato l'apertura verso la modernità e i principi di libertà e giustizia.

In riferimento alla Costituzione, poi, dichiara come questa sia fondata sul rispetto della dignità umana ed è ispirata ai principi di libertà ed eguaglianza validi per chiunque si trovi a vivere sul territorio italiano.

La Carta si compone di 31 articoli, divisi in 6 paragrafi, riguardante ognuno una specifica tematica. Il primo di questi riguarda la dignità della persona, i suoi diritti e doveri: in esso si evidenzia come l'Italia garantisca i diritti fondamentali della persona a prescindere dal sesso, dall'etnia, dalla religione e dalle condizioni sociali. Continua poi affermando che è dovere di ogni persona che vive in Italia, rispettare i valori su cui poggia la società, e che l'uomo e la donna hanno pari dignità e diritti.

L'articolo 5 sostiene poi che sia necessario come prerequisito per la cittadinanza, la conoscenza della lingua italiana.

Il secondo paragrafo riguarda i diritti al lavoro e alla salute; il terzo alla scuola, all'istruzione e all'informazione.

Nel quarto paragrafo, dedicato al diritto di famiglia, nell'art. 17 si sottolinea come l'Italia, in accordo anche con i principi affermati dalle istituzioni europee, proibisca la poligamia come contraria ai diritti della donna.

Il quinto paragrafo riguarda la laicità dello Stato e la libertà religiosa: nell'art.22 si legge *“La legge, civile e penale, è eguale per tutti, a prescindere dalla religione di ciascuno, ed unica è la giurisdizione dei tribunali per chi si trovi sul territorio italiano”*.

117 www.gazzettaufficiale.it

Nell'art. 23, invece, leggiamo: *“La libertà religiosa e di coscienza comprende il diritto di avere una fede religiosa, o di non averla, di essere praticante o non praticante, di cambiare religione, di diffonderla convincendo gli altri¹¹⁸”*.

Gli articoli che seguono, da una parte proibiscono offese verso la religione e restrizioni all'abbigliamento della persona, dall'altra dichiarano come l'Italia rispetti i simboli religiosi e che nessuno può ritenersi offeso da segni o simboli di religione diversa dalla propria.

Il sesto ed ultimo paragrafo, riguarda l'impegno internazionale dell'Italia; nell'art. 28 si dichiara come l'Italia condanni l'antisemitismo ed ogni tendenza razzista o xenofoba, di cui l'islamofobia è parte.

3.1.2. Le posizioni nei confronti della Carta dei valori e le critiche alla Consulta

E' bene ricordare come l'idea di stilare una Carta dei valori, tragga origine dal clima che si era venuto a creare in seguito ad un manifesto dell'UCOII, risalente appunto al 2006, in cui si paragonavano le stragi compiute da Israele nei Territori palestinesi, a quelle perpetrate dai nazisti nei confronti degli ebrei.

Nonostante questo, l'allora Presidente dell'UCOII, Mohamed Nour Dachan, prese parte, insieme ad altre 15 personalità del mondo dell'associazionismo islamico, come membro ufficiale della Consulta.

Conclusi i lavori della Carta, se ne richiedeva la sottoscrizione, la quale, alla fine, è stata raggiunta e firmata. Inizialmente, però, vi furono delle prese di posizione da parte del Segretario dell'UCOII, Hamza Roberto Piccardo, il quale aveva avvisato che se la bozza fosse stata sottoposta ai soli fedeli musulmani, sarebbe stato un atto discriminatorio e dunque l'UCOII non avrebbe firmato.

Il Ministro dell'Interno Amato, ha in seguito dichiarato come il documento *“dovrà riguardare tutti coloro che vogliono vivere stabilmente in Italia (...) sarebbe sbagliato che la Carta fosse sottoposta per la firma solo ai musulmani¹¹⁹”*.

Il documento è stato quindi firmato anche dall'UCOII, la quale ha dichiarato: *“L'Assemblea Generale dell'U.C.O.I.I., l'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia, ha approvato all'unanimità, nel corso della sua riunione dell'8 luglio 2007, a cui hanno preso parte i soci ed i membri del Consiglio d'Amministrazione, il testo conclusivo della Carta di Valori, promosso dal Ministro dell'Interno, l'Onorevole Giuliano Amato¹²⁰”*.

L'UCOII ha poi diramato un comunicato ufficiale in cui rivendicava il ruolo dell'Unione nell'elaborazione della Carta, ma aggiunge anche che questa *“non sostituisce i principi costituzionali, e non essendo testo sacro, riteniamo che in futuro la si possa migliorare, integrare e modificare”*.

118 “Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione”, www.prefettura.it

119 “Islam, Amato: “La Carta dei valori non è soltanto per i musulmani””, La Repubblica, 3 ottobre 2006

120 http://www.interculturatorino.it/wp-content/uploads/CARTA_VALORI_islam.pdf

Per quanto riguarda la Consulta, invece, diverse sono state le critiche che questa ha ricevuto, sia per quanto riguarda la natura dell'atto con cui è stata istituita, sia per la composizione e le funzioni svolte.

La Consulta, come detto, è stata istituita con un decreto ministeriale, il quale ha inevitabilmente una portata più limitata rispetto alle vie legislative, unilaterali o di derivazione bilaterale.

Infatti questa ha una funzione meramente consultiva. Nell'articolo 2.1. del decreto ministeriale si legge: *“Il Ministro dell'interno può chiamare a far parte della Consulta in qualità di componenti: persone di cultura e religione islamica che, per la loro esperienza, possano offrire qualificati apporti alla trattazione dei temi di interesse del collegio, nella convinta adesione ai valori e principi dell'ordinamento repubblicano; studiosi ed esperti¹²¹”*. Sono quindi due le categorie di persone di cui il Ministro può servirsi.

In realtà, i 16 componenti nominati, di cui la metà erano italiani, appartengono alla sola prima categoria, venendo a mancare studiosi ed esperti. Tale rappresentanza, risulta quindi più politica che tecnica o scientifica, e rappresenta un'élite culturale portavoce dell'islam moderato, che però è lontano dai problemi sociali di molte comunità musulmane immigrate.

3.2. La Federazione dell'Islam italiano

Dopo quasi un anno dall'approvazione della Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione, alcuni esponenti musulmani che parteciparono alla Consulta, per l'esattezza sette, insieme con il segretario generale del Centro Islamico Culturale della Grande Moschea di

Roma, Abdellah Redouane, presentarono un documento intitolato “Dichiarazione di Intenti per la Federazione dell'Islam italiano”, redatto a Roma il 13 marzo 2008.

Tale Federazione, ha rappresentato un completamento dei lavori svolti fino in quel momento per la costituzione della Carta, un'ulteriore tappa verso una rappresentanza unitaria dell'Islam in Italia, o meglio, come si legge nella Prefazione della Dichiarazione di intenti: *“se tuttavia è davvero uno scopo degli islamici radicare da noi non l'Islam ‘in Italia’, ma ‘l'Islam italiano’, allora la fattibilità dell'intesa diviene una cartina di tornasole delle loro intenzioni¹²²”*.

L'obiettivo era quello di superare *“il problema dell'individuazione di una rappresentanza confessionale per l'Islam”*.

Si tratta essenzialmente della proposta di una struttura rappresentativa aggregante che *“unisca i musulmani che vivono in Italia”*, in grado di superare le divisioni, i conflitti e le rivalità interne per *“dar vita ad una aggregazione che sappia parlare con voce unitaria e proporre le esigenze dei musulmani allo Stato e alle Istituzioni¹²³”*.

121 <http://www.vita.it/it/article/2005/10/27/pubblicato-il-decreto-istitutivo-della-consulta-per-lislam/48421/>

122 Ministero dell'Interno (a cura di), Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione, (Prefazione di Giuliano Amato), cit., p. 2.

123 “Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano”, www.statoechiesa.it

La necessità di queste associazioni, riunitesi per cercare di superare le divisioni interne e presentarsi con un'unica voce alle istituzioni italiane, nasce anche dalla necessità di escludere ed isolare quella parte di Islam, definito "radicale" dalla stessa Federazione.

Nella Dichiarazione si legge, infatti, che la Federazione prende atto dell'esistenza: "*di persone e organizzazioni che vantano una rappresentatività che nessuno può controllare, e prospettano una concezione dell'Islam contraria ai diritti umani, alla libertà religiosa, all'eguaglianza tra uomo e donna*", e si propone l'obiettivo di creare un compagine islamica moderata, alla luce di un dialogo inter-religioso più produttivo. Il riferimento e la contrapposizione a qui si fa riferimento è sempre l'UCOII.

Tra le attività fondamentali della Federazione, due questioni sono di primaria importanza: la regolamentazione dei luoghi di culto e la qualificazione degli imam.

Il fatto che nell'Islam non vi sia una gerarchia della struttura religiosa, rende ancora più difficile l'orientamento per la scelta di imam, i quali sono semplici guide religiose a cui la comunità fa affidamento. Per questo la Dichiarazione prospetta l'importanza della trasparenza nella "*formazione degli imam, scelti a volte senza i requisiti necessari per svolgere le proprie funzioni in una società laica e pluralista come quella italiana*" e l'esigenza di una loro piena autonomia "da ogni collegamento con organizzazioni integraliste".

Tale iniziativa, non ha poi avuto seguito, a causa delle conflittualità ideologiche esistenti tra le diverse fazioni dell'Islam italiano.

3.3. Il Comitato per l'Islam italiano

Nel 2010, con decreto ministeriale del 2 febbraio, sotto il quarto governo Berlusconi, il Ministro dell'Interno Roberto Maroni, collegandosi al lavoro svolto negli anni precedenti con i diversi rappresentanti del mondo dell'associazionismo islamico, formò un organo simile alla Consulta, il Comitato per l'Islam italiano, che contava al suo interno, per la prima volta, oltre a esperti accademici musulmani e non, anche personalità critiche o poco aperte nei confronti dell'Islam¹²⁴.

La funzione principale del Comitato, era quello di fornire pareri ed elaborare valutazioni su specifiche questioni e proposte di legge presentate in Parlamento.

124 Il Comitato per l'Islam italiano, oltre che dai già menzionati Ejaz Ahmad, Gulshan Jivraj Antivalle, Yahya Sergio Yahe Pallavicini, Abdellah Redouane, Mario Scialoja, era composto da: Mohammad Ahmad (giornalista); Guido Bolaffi (giornalista e sociologo); Paolo Branca (docente all'Università Cattolica di Milano); Gamal Bouchaib (presidente della Consulta degli stranieri dell'Aquila); Mario Cicala (docente all'Università di Trieste); Alessandro Ferrari (docente all'Università degli Studi dell'Insubria); Khaled Fouad Allam (docente all'Università di Trieste); Ahmad Habous (docente all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"); Massimo Introvigne (direttore Centro Studi sulle Nuove Religioni); Mustapha Mansouri (segretario nazionale della Confederazione della comunità marocchina in Italia); Abdellah Mechoune (imam della moschea di Torino e ambasciatore per la pace delle Nazioni Unite - sezione dialogo interreligioso); Andrea Morigi (giornalista); Carlo Panella (giornalista); Gianmaria Piccinelli, (docente all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale").

Tra i temi trattati vi fu: il velo femminile (niqah, burqa, hijab, chador, luglio 2010), poiché in Parlamento vi fu la discussione su iniziative legislative incidenti sulla legge n. 152 del 1975 (tutela dell'ordine pubblico), che pone all'art.5 il divieto dell'uso, oltre che di caschi protettivi, *“di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo”*.

Furono poi trattati: i luoghi di culto islamici (marzo 2011) e la questione degli imam e della loro formazione (luglio 2011), i quali sono guida della preghiera comunitaria e svolgono, specie nel contesto migratorio, anche funzioni assistenziali e formative.

3.3.1. Il parere del Comitato per l'Islam italiano sul velo femminile

Da molti anni ormai la dottrina giuridica è impegnata nell'individuare le situazioni di conflitto ed il confine per una compatibilità tra libertà religiosa, multiculturalità e rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo.

Il 14 luglio 2010, il Comitato ha espresso un parere negativo per ciò che riguarda l'uso di indumenti, quali il burqa o il *niqab*, in luogo pubblico, poiché questi, comprendo interamente il volto, non permettono alla persona di essere identificata. Si conferma quindi il divieto, per ragioni di pubblica sicurezza, di non mostrare il volto in luoghi pubblici, in linea con la normativa della maggior parte dei paesi europei, e diverse interpretazioni religiose non costituiscono *“giustificati motivi”* per eludere tali esigenze di ordine pubblico.

Da un punto di vista religioso, il velo islamico ha un fondamento coranico, collegato al principio di dignità della donna, derivante dalla Sura XXXII: *“oh Profeta, di alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti, che facciano scendere qualcosa del loro gilbab su di sé, così da essere riconosciute e non essere molestate¹²⁵”*.

Il velo di cui si parla, l'*hijab*, non crea problemi di incompatibilità con i principi fondamentali degli ordinamenti occidentali, poiché esso comporta soltanto la copertura delle spalle e del capo, ma lascia libera la persona di essere riconosciuta, e di potersi rapportare col mondo esterno.

Per quanto riguarda invece il burqa, il suo utilizzo affonda le sue radici nell'identità pluralista caratteristica dell'Islam, la quale si manifesta attraverso le diverse interpretazioni fornite dai teologi musulmani, che si traduce poi in diversi modi di vivere l'Islam stesso.

Molte sono state, infatti, le critiche a chi generalizza e riconosce il burqa come un abbigliamento di natura religiosa, ascrivibile a tutto il mondo islamico, dal momento che per molti autori il burqa e il niqab *“sono costumi imposti da correnti culturali radicali, estremiste e maschiliste che tentano di imporlo come pratica per una corretta professione di fede islamica¹²⁶”*.

125 Bassetti G., *“Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa”*, pag.9, Stato Chiesa e pluralismo confessionale, rivista telematica, www.statoechiesa.it, 16 luglio 2012

126 Ibidem, pag.21

Era quindi necessario questo breve approfondimento e sottolineare che *“evitare una scelta di valore sulla questione del burqa vuol dire tacere sulla condizione delle donne che ne sono vittime, o per diretta pressione degli elementi maschili a loro vicini, o per subalternità ad una cultura compressiva dei loro diritti¹²⁷”*.

Ad essere palese è la necessità di un cambiamento culturale che permetta il superamento di queste arretratezze basate su *“un’interpretazione arbitraria dei testi religiosi¹²⁸”*.

Questo lavoro sarà possibile solo se si affronterà, senza alcun pregiudizio o timore, il tema della pluralità nell’Islam, riconoscendo i diversi attori e non legittimando solo una parte di questi solo perché più vicina ai nostri valori. Questo non significa cedere su quelli che sono i diritti base che guidano la nostra società, ma semplicemente concedere degli spazi e delle possibilità entro i quali i musulmani non si sentano costretti né obbligati, che siano liberi di scegliere, di sperimentare, come vivere la religione, la società e la famiglia, capendo nel frattempo, senza la necessità di dividerli, quelli che sono i valori occidentali.

3.3.2. Il parere del Comitato per l’Islam italiano sui luoghi di culto islamici

Il parere dato dal Comitato, inizia dichiarando come, pur essendo estranea al diritto italiano la nozione di “moschea”, è comunque costituzionalmente garantito il diritto alla libertà di culto, che comprende il diritto a disporre di luoghi di culto.

Durante la XVI legislatura(2008-2013), sono stati depositati diversi disegni di legge riguardanti norme sulla realizzazione di edifici di culto: il C1246 Gibelli, che demanda alle Regioni la potestà di dare l’autorizzazione per realizzare nuovi edifici destinati a funzioni di culto, e prevede l’indizione di un referendum locale per l’approvazione di tali insediamenti. Il C2186 Zaccaria, volto a introdurre una disciplina al fine di garantire il diritto di ricevere contributi pubblici e ottenere agevolazioni tributarie a tutte le confessioni religiose, con la facoltà di costruire anche in deroga alle norme urbanistiche sulla zonizzazione, ove limitative senza giustificati motivi; il C3249 Sbai, nel quale si prevede l’istituzione di un Registro pubblico delle moschee e di un Albo nazionale degli imam presso il ministero dell’Interno. E’ stato, poi, depositato, il C512 Napoli, in cui si richiede che venga rilasciato un certificato antiterrorismo dall’autorità di pubblica sicurezza per il responsabile religioso o del responsabile della realizzazione della moschea.

In merito ai contributi pubblici, il documento menziona due associazioni: la Comunità Religiosa Islamica (CO.RE.IS.) e il Centro Islamico Culturale d’Italia (C.I.C.I.), hanno infatti il merito, secondo il Comitato, di aver provveduto alla stesura di un codice di “buone pratiche”, ispirato, tra le altre cose, alla trasparenza nella gestione dei fondi destinati all’edificazione della moschea.

¹²⁷ Cardia C., “Principi di diritto ecclesiastico” pag.210, egafnet.it

¹²⁸ Bassetti G., “Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa”, pag.24, Stato Chiesa e pluralismo confessionale, rivista telematica, www.statoechiesa.it, 16 luglio 2012

Il parere continua, sostenendo che, nonostante sia concessa l'edilizia di culto anche in mancanza di un Intesa fra lo Stato e la comunità islamica, in base a quanto previsto dall'art. 8 della Costituzione, si ritiene comunque urgente indicare alcuni criteri per evitare la proliferazione di luoghi di culto al di fuori delle regole.

In base ad una ricerca condotta dal Professor Stefano Allievi, in quegli anni, erano presenti 764 luoghi di culto per i musulmani (*musalla*), in gran parte magazzini e scantinati adibiti all' preghiera, e tre moschee vere e proprie, con cupola e minareto, a Milano, Roma e Catania.

Questa proliferazione incontrollata è stata possibile grazie alla consuetudine, invalsa in numerosi comuni italiani, di presentare all'amministrazione locale una richiesta formale per poter usufruire di locali pubblici da adibire a centro culturale.

Tali stratagemmi sono però stati considerati abusivi dalla sentenza 27 luglio 2010 n. 4915 del Consiglio di Stato.

Il Comitato, pertanto, ritiene necessario che le amministrazioni locali predispongano apposite zone destinate ai servizi di quartiere, tra cui sia specificamente prevista la categoria "*AR - attrezzature religiose esclusi i conventi*".

Per ciò che riguarda l'ordine pubblico e le esigenze di sicurezza, invece, il Comitato riserva un discorso a parte, legittimandolo alla luce delle ripetute attività di indottrinamento, radicalizzazione e reclutamento svolto a partire dagli anni Novanta sul territorio italiano.

Si ritiene che, ai fini di un maggior controllo, oltre alle normali forme di sicurezza garantite dalle autorità di polizia, sia necessario affiancare una maggiore consapevolezza della configurazione dell'Islam in Italia.

Prendendo ad esempio il programma britannico di contro radicalizzazione PVE (Preventing Violent Extremism), si ritiene come non sia più sufficiente il solo scongiurare il pericolo della violenza, se vi sono poi organismi radicali che vengono legittimati come interlocutori di riferimento dalle autorità nazionali.

A tal proposito, sono riportate le parole di Shiraz Maher, Direttore dell'International Centre for the Study of Radicalisation (ICSR), secondo il quale "*il difetto teorico centrale nel PVE è che accetta la premessa per cui gli estremisti non-violenti possono essere fatti agire come baluardi contro gli estremisti violenti. Gli estremisti non-violenti si sono di conseguenza ben radicati come partner del governo nazionale e locale e della polizia*".

Deve essere quindi evitato, quello che, nella teoria dei movimenti sociali, viene definito come "*effetto positivo dell'ala radicale*", che si verifica quando l'ala più moderata si trova a beneficiare di migliori condizioni, in presenza del diffondersi di frange più estremiste.

Il parere conclude sostenendo che, ai fini di una maggiore connessione tra le comunità islamiche e il tessuto sociale circostante, ed evitare la formazione di orientamenti radicali, si potrebbe prendere in considerazione, come già successo in altri contesti nazionali, il c.d. "*spirito di servizio*" (*kidmah*), una soluzione culturale da

“applicare alla società più estesa oltre le mura della moschea”, per ottenere un coinvolgimento più ampio attraverso l’impegno sociale e civico¹²⁹.

3.3.3. Il parere del Comitato per l’Islam italiano su Imam e formazione

La figura dell’imam, è inquadrato dal diritto italiano all’interno della categoria unitaria dei “ministri di culto”, con il quale lo Stato fornisce uno statuto giuridico comune , a prescindere dalla religione di appartenenza.

La qualifica di ministro di culto, manifesta un collegamento tra ordinamento giuridico dello Stato e ordinamento delle comunità religiose: lo Stato infatti attribuisce questa qualifica solo a quelle persone che abbiano ricevuto un mandato dalla propria comunità religiosa.

Occorre tuttavia specificare come, l’attribuzione di tale qualifica non sia un prerequisito fondamentale per lo svolgimento del ruolo di guida spirituale. La qualifica, quindi, assume rilevanza soltanto nei casi in cui si realizzi un collegamento formale tra diritto dello Stato e attività esercitata dal soggetto investito dal proprio gruppo.

Di conseguenza, è già presente una normativa di inquadramento per la figura dell’Imam; per questo il Comitato non ritiene necessaria una “normativa unilaterale speciale” che riguardi un solo gruppo religioso, poiché sarebbe illegittima. Qualora alcune caratteristiche di un culto non trovino risposta nel diritto comune, bisogna che lo Stato predisponga un’adeguata soluzione, non all’interno di norme unilateralmente predisposte, ma soltanto in disposizioni previamente concordate con le comunità religiose interessate, secondo quanto previsto dall’art. 8, 3 Cost.

Non si può tuttavia sottovalutare l’importanza e l’attenzione che tutti i governi europei hanno posto sulla questione degli imam.

Ai fini di una migliore integrazione della comunità musulmana in Italia, possiamo considerare come strumento, l’istituto dell’approvazione.

L’istituto dell’approvazione è tuttora regolato dalla c. d. legislazione sui “culti ammessi” (legge 1159/1929 e suo decreto esecutivo 230/1930), che stabilisce la necessità di tale forma di riconoscimento, ogniqualvolta si voglia attribuire rilevanza civile all’attività posta in essere da un ministro di culto e, dunque, anche da un imam.

La funzione dell’approvazione, dunque, è quella di assicurare l’ordinamento statale circa la serietà e l’affidabilità dei ministri di culto. Il fatto che sia presente un’approvazione, indica già uno stato avanzato di strutturazione del gruppo religioso. Per questo motivo, non risultano ministri di culto islamico “approvati”; ma tale istituto potrebbe avere una funzione strategica per l’integrazione del culto islamico in Italia.

129 Luoghi di culto islamici - Parere del Comitato per l’Islam Italiano 27 gennaio 2010, www.olir.it

Il Comitato, a questo punto, si domanda se l'approvazione del ministro di culto possa divenire una condizione indispensabile per la fruizione, da parte del gruppo religioso, dei contributi pubblici previsti per l'edilizia di culto, diventando un mezzo di collegamento ordinario, con la funzione di reciproco riconoscimento, tra autorità pubbliche e gruppi religiosi. Il prerequisito per ottenere tale approvazione potrebbe essere poi la sottoscrizione alla Carta dei valori del 2007.

Nel parere si specifica però che *“Occorrerà, comunque, prestare molta cautela alle modalità di utilizzo di questo strumento che potrebbe comportare rigidità non sempre benefiche”*.

In conclusione, il Comitato esprime entusiasmo sulla possibilità da parte delle istituzioni di proporre percorsi di maturazione per potenziali leader, collaborando nella formazione di imam da poco stanziati sul territorio¹³⁰.

3.4. La Confederazione nazionale permanente “Religioni, cultura e integrazione”

In seguito all'instaurazione del governo Monti (novembre 2011-aprile 2013), il 19 marzo del 2012, il nuovo Ministro degli Interni, Annamaria Cancellieri, presenza, a Roma, ai lavori della Conferenza nazionale permanente “Religioni, cultura, integrazione”, nuovo organismo consultivo voluto dal Ministro per l'integrazione e la cooperazione Andrea Riccardi.

Alla Conferenza erano chiamati a partecipare esponenti di diverse religioni, oltre che studiosi ed esperti, proprio ad evitare ogni eccezionalismo islamico, il quale si presentava alla Conferenza, con l'usuale pluralità associazionistica, incluso l'UCOII, che era stato invece escluso dal precedente Comitato.

L'organo aveva funzione consultiva, al pari dei suoi predecessori, e si proponeva come polo aggregativo per un confronto ed un dialogo inter-religioso, con lo scopo di facilitare l'integrazione degli immigrati nella società italiana.

Il ministro Riccardi, inaugurando la Conferenza, dichiarò che un ruolo importante nel raggiungimento di questo obiettivo, potevano averlo proprio i responsabili delle comunità religiose, che *“possono essere mediatori per l'integrazione virtuosa nelle società italiana: un'integrazione che non significhi azzeramento del proprio patrimonio religioso e culturale, ma che sia aperta alla lingua, alla cultura e all'identità italiana”*¹³¹.

La prima riunione della Conferenza, si tenne il 19 marzo 2012, con la partecipazione di un centinaio di esponenti religiosi, cattolici, evangelici, ortodossi, anglicani, valdesi, ebrei, induisti, buddisti, sikh.

130 “Comitato per l'Islam Italiano – Parere su Imam e formazione”, <http://www.stranieriinitalia.it>

131 Mancuso A.S., “La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le Istituzioni”, pag. 21, Stato Chiese e pluralismo confessionale, rivista telematica, www.statoechiesa.it, 29 novembre 2012

Per la componente musulmana, come detto, partecipò un rappresentante per ciascuna comunità; ma, è giusto sottolineare come, due giorni dopo, si presentasse una nuova organizzazione, denominata "Confederazione islamica italiana", comprendente 250 moschee di tradizione malikita, esponenti dell'Islam definito moderato. In seguito, con il governo Letta (aprile 2013-febbraio 2014), fu eletta la ministra dell'integrazione Kyenge, prima donna nera nella storia dei governi italiani, la quale diede impulso ad un "Incontro delle religioni per l'integrazione", riunitosi il 4 dicembre 2014¹³².

3.5. Il Consiglio per le relazioni con l'Islam

L'ultimo organo consultivo che si è insediato al Viminale, nato dalla volontà dell'allora Ministro dell'Interno Alfano, è stato il Consiglio per le relazioni con l'Islam, nel gennaio del 2016. Questo era composto da alcuni tra i massimi esperti e studiosi di cultura e religione islamica¹³³, ed ha avuto *"il compito di fornire pareri e formulare proposte in ordine alle questioni riguardanti l'integrazione"*.

In concomitanza con il Consiglio, inoltre, il Ministro Alfano istituì un Tavolo permanente di consultazione, composto da 15 leader islamici, il quale aveva il compito di incontrarsi mensilmente e collaborare con il Consiglio.

Questa struttura bicefala, aveva una funzione complementare, e provava ad affrontare la questione islamica da due differenti posizioni. Nonostante la pluralità di soggetti, alcuni esponenti della comunità musulmana dichiararono di non sentirsi rappresentati dal Tavolo, denunciando un'eccessiva presenza di imam, la mancanza di una rappresentanza sciita e lo sbilanciamento della componente più radicale e conservatrice, l'UCOII, la quale aveva al tavolo 7 esponenti religiosi¹³⁴.

Infatti, il Ministro Alfano, decise di escludere dal Tavolo alcuni personaggi che avevano da sempre fatto parte delle diverse Consulte, e che avevano contribuito a redigere la Carta dei valori.

Si esprime così Ahmad Ejaz, direttore della rivista Azad (Liberio): *"È una vergogna, uno schiaffo ai moderati che da anni si battono per isolare gli estremisti, una sconfitta per le donne. È la porta sbattuta in*

132 Borsi L., "Il dialogo istituzionale tra Italia e comunità islamica italiana", Servizio Studi del Senato, febbraio 2015

133 Il Consiglio per l'Islam italiano si componeva delle seguenti personalità: Stefano Allievi (docente all'Università degli Studi di Padova); Pasquale Annicchino (research fellow presso il Robert Schuman Centre for Advanced Studies); Massimo Campanini (orientalista); Alessandro Ferrari (docente all'Università degli Studi dell'Insubria); Annalisa Frisina (docente all'Università degli Studi di Padova); Shahrzad Housmand (teologa); Paolo Naso (docente all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Enzo Pace (docente all'Università degli Studi di Padova); Younis Tawfik (giornalista); Khalil Altoubat (diplomatico palestinese); Francesco Zannini (docente all'Università di Roma LUMSA); Ida Zilio Grandi (docente all'Università Ca' Foscari).

134 Morucci C., "I rapporti con l'Islam italiano: dalle proposte d'intesa al Patto nazionale", pag.10, Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, www.statoechiesa.it, 2018

*faccia a chi da anni si batte perché in Italia non si diffondano la poligamia o i matrimoni combinati forzati*¹³⁵”.

Con il successivo governo Gentiloni (dicembre 2016-giugno 2018), il nuovo Ministro dell'Interno Marco Minniti, decise di riunire nuovamente, l'11 gennaio 2017, il Consiglio per le relazioni con l'Islam, e pochi giorni dopo, il 16 gennaio, la Consulta per l'Islam italiano, con tutte le associazioni accreditate presso il Ministero dell'interno: la COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana), l'UCOII (Unione delle Comunità Islamiche Italiane), la CII (Confederazione Islamica Italiana) e il CICI (Centro Islamico Culturale d'Italia) oltre al presidente dell'Associazione Ahmadou Bamba dei muridi senegalesi, una delegata dell'Associazione sciita "Imam al-Mahdi" e una rappresentante dei musulmani somali.

Il Consiglio era coordinato dal valdese Paolo Naso, docente di Scienza politica e Giornalismo politico alla Sapienza, insieme a Enzo Pace, ordinario di Sociologia Generale e Sociologia della Religione e Teorie della Complessità presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova, Stefano Allievi, docente di sociologia presso l'Università di Padova e direttore del master sull'Islam in Europa, Ida Zilio Grandi, professore associato di Lingua e letteratura araba a Ca'Foscari Venezia, Annalisa Frisina, ricercatrice in Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova e già docente di sociologia delle religioni e di Sociologia dei Diritti Umani, Massimo Campanini, docente di Storia dei Paesi Islamici presso l'Università di Trento, e Francesco Zannini, docente di Islam Contemporaneo e Giurisprudenza Islamica presso il Pontificio Istituto per gli Studi Arabo-Islamici (PISAI) di Roma.

Il fatto che si sia deciso che la Consulta dovesse essere accompagnata, anche questa volta, da un Consiglio di esperti, è il segno che, verso la realtà islamica, è ancora richiesto un approccio conoscitivo, di apprendimento del fenomeno.

La strategia seguita in questo caso, è stata *“quella di tenere la porta aperta a tutta la realtà islamica, non solo a quella istituzionalizzata in forma associativa, ma anche a singole figure che fossero punti di osservazione interni alla comunità, nel cogliere le difficoltà e le esigenze emergenti*¹³⁶”.

Questa tipologia di approccio, è stata spesso adoperata anche a livello locale, in mancanza di un procedimento elettorale o di un organo che rappresenti in maniera proporzionale le diverse comunità.

Si è ritenuto quindi necessario, non limitare gli sviluppi di un processo di integrazione della comunità musulmana in Italia, ai soli interlocutori considerati moderati. Soprattutto perché le attività portate avanti negli ultimi anni dall'UCOII e dai GMI, mostrano una spinta al dialogo inter-religioso e una positiva predisposizione al confronto. Non sembra dunque necessario, al momento, escludere tale associazione, ne i suoi membri, da questo lungo percorso di dialogo, che ha l'obiettivo ultimo di siglare un'Intesa tra lo Stato e le realtà islamiche in Italia.

L'intento è quello di iniziare a porre le basi per un Islam italiano, in contrapposizione con i concetti di “Islam d'Italia” o “Islam in Italia”.

135 Cesare G., “Alfano sceglie i duri dell'islam che dicono no ai valori italiani”, Il Giornale, 26 febbraio 2015

136 Fabbri A., “Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l'islam, le fasi costitutive” pag.5, federalismi.it, 17 maggio 2017

Solo incentivando e promuovendo il dialogo tra le diverse anime dell'Islam con le istituzioni italiane, si potrà trovare una loro piena regolamentazione e riconoscimento anche all'interno dell'ordinamento giuridico nazionale.

L'obiettivo ultimo ,quindi, rimane l'Intesa, come stabilito dall'art. 8 della Costituzione italiana, ma il processo per arrivarci ha previsto e si prospetta, come descritto fin ora, costituito da diverse tappe di avvicinamento: queste si costituiscono principalmente di strumenti a firma bilaterale tra governo e rappresentanze.

Il percorso intrapreso in questi ultimi anni tra realtà islamica e Viminale, inoltre, si apre a due considerazioni: la prima è che ad oggi, tutti i Ministri dell'Interno, indipendentemente dal loro orientamento politico, hanno sentito il bisogno di un confronto con il mondo islamico. E' stata infatti ritenuta da tutti necessaria un'apertura al dialogo e al confronto, viste le implicazioni sociali, culturali e di sicurezza che tale tema impone.

La seconda è che, negli ultimi anni, è parso decisivo ai governi dotarsi di strumenti di contrasto al radicalismo, e questi comprendono anche i procedimenti, sociali e giuridici, per la creazione di un Islam italiano.

3.5.1 Il Patto nazionale per un Islam italiano

Il Patto nazionale per un Islam italiano, redatto grazie ai lavori del Consiglio per le relazioni con l'Islam insieme alla Consulta per l'Islam italiano, firmato a febbraio del 2017, è quindi perfettamente in linea con il percorso descritto nel precedente paragrafo. Tale accordo, che il ministro Minniti ha definito “*uno straordinario investimento sul futuro del nostro Paese*¹³⁷”, ovviamente non ha valore di legge ma “*presuppone un reciproco riconoscimento*”.

Prima di andare a vedere nello specifico il contenuto del Patto, andiamo a considerare il valore che implica avere questa classificazione, piuttosto che quella di accordo o convenzione.

Se si decide di considerare il termine “Patto” in senso politico, dal momento che, sicuramente, non siamo in una dimensione giuridica ,risulta evidente come questo abbia dei limiti: quello di non vincolare le parti da un punto di vista giuridico, e quello di avere un limite di temporaneità legato al venir meno di una delle parti firmatarie, come quella governativa.

La specifica “nazionale” del Patto, tende sicuramente a mostrare la volontà delle parti, di uniformare una giurisprudenza che non promuova accordi separati tra comuni o regioni e comunità religiose.

Il Patto si può dividere idealmente in tre parti:una che richiama i principi dell'ordinamento italiano in materia di libertà religiosa; un'altra che raccoglie gli impegni presi dai “*rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche chiamati a far parte del*

137 Ferrò G., “Verso un Islam italiano: un Patto tra Stato e musulmani”, Famiglia Cristiana, 7 febbraio 2017

*Tavolo di confronto presso il Ministero dell'interno*¹³⁸”, suddivisi in 10 punti; ed una terza parte relativa ad un rinnovato intendimento da parte del Ministero, anche questa comprendente 10 punti.

Il Patto si apre con un richiamo al principio di laicità dello Stato, agli articoli 2,3,8 e 19 della Costituzione e a due leggi: la legge n. 1159/1929, recante *“Disposizioni sull’esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi”* e il R. D. 28 febbraio 1930, n. 289, recante *“Norme per l’attuazione della legge n. 1159/1929, sui culti ammessi nello Stato e per coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato”*.

Prosegue, quindi, elencando i primi 10 punti, in cui si legge che, i rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche, si impegnano a favorire lo sviluppo e la crescita del dialogo con il Ministero, a proseguire nell’azione di contrasto ai fenomeni di radicalismo religioso e, in linea con questo impegno, a promuovere la formazione di imam e guide religiose che possano assumere il ruolo di mediatori tra il credente e la società.

Vengono poi elencati altri impegni, che dimostrano flessibilità e volontà di garantire trasparenza, legati ai luoghi di culto: nello specifico si ribadisce l’impegno a garantire *“che i luoghi di preghiera e di culto mantengano standard decorosi e rispettosi delle norme vigenti (in materia di sicurezza e di edilizia)”*. Inoltre specifica come questi luoghi siano aperti a visitatori non musulmani e si prospetta la pianificazione di visite guidate con competenze pedagogico-didattiche. Si rende poi nota la volontà di rendere pubblici i nomi ed i recapiti degli imam, ai fini di facilitare i contatti tra le associazioni islamiche e le istituzioni, e di voler adoperarsi affinché il sermone del venerdì sia svolto o tradotto in italiano.

Importante, ai fini di una corretta integrazione e libertà dei musulmani, di vivere la propria fede, risulta essere il punto 3, in cui le parti dichiarano di *“Promuovere un processo di organizzazione giuridica delle associazioni islamiche in armonia con la normativa vigente in tema di libertà religiosa e con i principi dell’ordinamento giuridico dello Stato”*. Questo, da una parte indica la volontà di voler sviluppare un Islam italiano, in armonia con la giurisprudenza ed i valori nazionali; dall’altra, invita le associazioni a dotarsi di una personalità giuridica, ai fini di un riconoscimento certo da parte dei terzi che entrano in relazione con le organizzazioni confessionali, e per poter esprimere al meglio le proprie caratteristiche.

Infatti, stando al quadro odierno, solamente il Centro Islamico Culturale d’Italia ha personalità giuridica, mentre le diverse sigle di matrice islamica sono giuridicamente riconosciute prevalentemente come associazioni culturali.

Il punto 10 chiude l’elenco, assicurando la *“massima trasparenza”* per ciò che riguarda la gestione dei finanziamenti ricevuti.

Nella seconda parte del Patto, il Ministero rinnova l’intendimento a sostenere e promuovere e valorizzare eventi pubblici, volto a favorire un dialogo tra Istituzioni e comunità islamica; a consolidare esperienze e

138 “Patto nazionale per un Islam italiano”, Ministero dell’Interno, www.interno.gov.it

corsi di formazione per i ministri di culto; a estendere sul territorio l'esperienza positiva avuta, in alcune regioni, dai "tavoli interreligiosi" all'interno dei Consigli territoriali.

Gli ultimi tre punti, rimandano ad uno scopo informativo-pedagogico, prevedono la distribuzione di kit, redatti in diverse lingue, con regole e principi dell'ordinamento italiano, con un focus sulla libertà religiosa e di culto; la programmazione di incontri con i giovani musulmani e la promozione di una conferenza con l'ANCI, dedicata al tema dei luoghi di culto.

Anche in questa seconda parte, l'unico punto che richiama e rimanda ad una cornice giuridica è il 3, in cui si legge che, il Ministero, si impegna a " Favorire specifici percorsi volti a supportare le associazioni islamiche nella elaborazione di modelli statutari coerenti con l'ordinamento giuridico italiano anche ai fini di eventuali richieste di riconoscimento giuridico degli Enti come enti morali di culto (ex l. 1159/1929 e il R. D. 28 febbraio 1930, n. 289) da parte delle "Associazioni Islamiche" ovvero di istanze di riconoscimento dei ministri di culto islamici, ai sensi dell'art. 3 della legge 1159/1929"¹³⁹.

In particolare il Ministero ribadisce la piena fruibilità di canali istituzionali centrali e periferici per la promozione di iniziative divulgative, di confronto o di collaborazione; vengono richiamati il Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione – Direzione centrale per gli Affari dei Culti, il Consiglio per le relazioni con l'islam, le Università, i Consigli territoriali per l'immigrazione delle Prefetture e l'ANCI (Associazione nazionale Comuni italiani).

Il Patto è stato sottoscritto dai rappresentanti delle seguenti organizzazioni islamiche: la Confederazione Islamica Italiana (CII); il Centro Islamico Culturale d'Italia (CICI); l'Unione Comunità Islamiche d'Italia (UCOI); la Comunità Religiosa Islamica (COREIS); l'Unione degli Albanesi Musulmani in Italia (UAMI); l'Associazione Sheikh Amadou Bamba; l'Associazione Madri e Bimbi Somali; l'Associazione Imam e Guide Religiose; l'Associazione Donne Musulmane d'Italia (ADMI); l'Associazione Islamica Pakistana Muhammad.

Nel Patto non sono indicate scadenze temporali sulla realizzazione dei punti, ne sono previste in alcun modo sanzioni per le associazioni che non dovessero rispettarli; il contenuto non risulta come un obbligo, ne ha la forma di un regolamento. Possiamo, quindi, dire che costituisce delle linee guida da cui partire, un impegno morale, volto ad un graduale inserimento della comunità islamica nell'apparato istituzionale italiano.

Questi impegni rappresentano una conferma della politica governativa, che, già a partire dai primi anni del 2000, si è mostrata disponibile e favorevole al confronto e a costruire momenti di collaborazione, che hanno portato alla creazione dei diversi organi e documenti descritti in precedenza.

Anche se ancora non risulta proponibile il modello dell'Intesa, non perché le comunità islamiche presenti in Italia abbiano manifestato valori contrastanti a quelli nazionali, ma per la disomogeneità e la pluralità delle organizzazioni, che si strutturano in una forma orizzontale e non verticale, lo Stato italiano sembra comunque preferire un percorso a tappe, che si costituisce di micro intese di settore, a livello locale.

139 Ibidem

Le istituzioni, infatti, sembrano voler favorire un'evoluzione interna delle comunità islamiche, che le renda capaci di sviluppare un'Islam in grado di svilupparsi, mantenendo i propri caratteri religiosi, all'interno della società italiana, per arrivare finalmente a poter parlare della prospettiva di un Islam italiano.

L'approccio fino a qui seguito, però, potrebbe generare nella comunità islamica, l'idea che si stia attivando un percorso volto solo ad un allineamento formale ai principi dell'ordinamento, senza che da questo ne derivi una reale accettazione.

Il rischio è che il Patto costituisca solo un'ulteriore attività formale, priva di risvolti pratici, simbolica da un punto di vista politico ma non rilevante giuridicamente, come è già accaduto con la Carta dei valori del 2007 e con la Dichiarazione di Intenti dell'Islam italiano del 2008, alle quali poi non è stato dato seguito.

3.5.2. Il Patto spiegato da Paolo Naso, coordinatore del Consiglio per le relazioni con l'Islam

In un'intervista rilasciata a "Famiglia Cristiana", il Professor Paolo Naso, coordinatore del Consiglio per le relazioni con l'Islam, esprime con entusiasmo i risultati ottenuti dal Patto nazionale per un Islam italiano. Lo definisce *"Un accordo storico, il primo documento ufficiale frutto di un'intesa bilaterale tra lo Stato italiano e le comunità islamiche presenti nel nostro Paese"*. Il senso fondamentale del Patto, spiega il Professore, *"è che il fondamentalismo violento, che pure esiste, lo si può contrastare solo insieme ai musulmani, e non senza o contro di loro"* e aggiunge come, il fatto veramente nuovo di questo Patto, sia rappresentato dal dialogo e dalla mediazione avuti tra le diverse anime della comunità musulmana: *"In precedenza, infatti, le divisioni interne alle comunità islamiche italiane avevano impedito che si arrivasse tutti uniti a un qualunque accordo formale con le autorità italiane. Con questa firma si è compiuto un salto di qualità anche nel metodo di lavoro tra le diverse realtà associative islamiche"*.

Alla domanda riguardo al fatto se il Patto si possa considerare un primo passo verso la stipula di una vera e propria Intesa tra Stato e comunità islamiche, il Professor Naso risponde: *"Come ha detto anche il ministro, sicuramente è un passo importante in quella direzione. Ovviamente ci sono ancora vari step istituzionali da compiere. Uno dei requisiti perché si possa stabilire una Intesa con lo Stato, ad esempio, è che l'organismo in questione abbia un riconoscimento giuridico. E al momento, tra tutte le associazioni firmatarie, soltanto il Centro islamico culturale d'Italia-Grande Moschea di Roma è riconosciuta dallo Stato. A questo punto sta anche all'Islam italiano capire il modo in cui intende procedere, riflettendo anche su un nodo, cioè se arrivare a una unica Intesa tra lo Stato e tutti i diversi organismi musulmani oppure puntare a più Intese, ciascuno per conto suo, come è già successo nel caso dei buddhisti e dei pentecostali. Ma questo si vedrà con il tempo"*.

L'intervista si conclude, poi, con una domanda rispetto ai successivi passi da affrontare, necessari per essere all'altezza anche giuridicamente di una società sempre più multireligiosa. Su questo, Naso risponde: *"Sicuramente manca ancora una legge sulla libertà religiosa, che superi la normativa attuale di*

epoca fascista sui “culti ammessi. E mi pare sempre più necessaria e urgente una moderna legge sulla cittadinanza, una norma sullo ius soli magari temperata se si vuole, ma che dia finalmente dignità e accoglienza a persone cresciute nel nostro Paese e che in Italia vorrebbero integrarsi sempre di più. Perché una cosa è chiara ormai: laddove non c’è integrazione ma ghettizzazione, emarginazione e risentimento sociale, allora lì è più facile che attecchisca il radicalismo. Dove invece c’è inclusione, accoglienza, ascolto, rispetto, integrazione, crescono comunità religiose capaci di offrire contributi straordinari al consolidamento di tutta la società civile.¹⁴⁰”

3.6. Il Governo giallo-verde e i rapporti con l’Islam

Nel marzo del 2018 si è costituito il nuovo governo, autodefinitosi “del cambiamento”. Questo è guidato da Luigi Di Maio, capo politico del Movimento 5 Stelle, e da Matteo Salvini, Segretario Federale della Lega. Nel Contratto di governo presentato all’inizio della legislatura, sono presentate le linee guida e le volontà della nuova coalizione politica. Ciò che interessa ai fini di questo lavoro, è la parte in cui si fa menzione dell’Islam organizzato in Italia e come viene affrontato il discorso.

Significativo, a proposito, è la collocazione di tale tema all’interno del contratto di governo: questo infatti si palesa al punto 13, chiamato “*Immigrazione: rimpatri e stop al business*”.

E’ evidente, quindi, come già la collocazione in cui è stato inserito il tema dei rapporti con la comunità islamica, delle tutele da garantire per ciò che attiene la libertà di culto, risulti inadeguato e fuorviante. Tutta la questione viene poi liquidata in poche righe: “*Ai fini della trasparenza nei rapporti con le altre confessioni religiose, in particolare di quelle che non hanno sottoscritto le intese con lo Stato italiano, e di prevenzione di eventuali infiltrazioni terroristiche, più volte denunciati a livello nazionale e internazionale, è necessario adottare una normativa ad hoc che preveda l’istituzione di un registro dei ministri di culto e la tracciabilità dei finanziamenti per la costruzione delle moschee e, in generale, dei luoghi di culto, anche se diversamente denominati*”.

La nota eccezionalista che ancora una volta si pone sulla religione islamica, non fa che accentuare la visione di questa, come di una religione monodimensionale e fondamentalista, incapace di avere rapporti con le Istituzioni italiane, le quali hanno, invece, stipulato un’Intesa con la maggior parte delle altre confessioni religiose presenti sul territorio.

E’ pur vero che, il fatto che non siano stati menzionati esplicitamente gli imam ma solo i “*ministri di culto*”, e che accanto alla parole moschee siano inseriti anche “*i luoghi di culto*”, potrebbe consentire lo sviluppo di interventi normativi generali e non discriminatori.

140 Ferrò G., “Verso un Islam italiano: un Patto tra Stato e musulmani”, Famiglia Cristiana, 7 febbraio 2017

I passi compiuti dai precedenti Ministri dell'Interno, come visto, hanno tracciato una linea di continuità, volta ad una stabilizzazione dei rapporti con l'Islam in Italia, ai fini del raggiungimento di un vero e proprio Islam che si possa definire italiano.

L'orientamento seguito negli ultimi anni rispetto all'Islam, è stato, quindi, quello concernente "l'opzione confessionale"¹⁴¹, ovvero è stato volto a promuovere l'interlocuzione con associazioni musulmane, individuate per al loro specifica rappresentanza di interessi religiosi.

Il tema è stato poi, gradualmente, affiancato alla necessità di sicurezza, ordine pubblico e difesa della cultura nazionale. Si è iniziato quindi a vedere l'Islam e la sua volontà di istituzionalizzarsi e creare luoghi di culto adatti alle necessità della comunità, non più come l'affermarsi di una minoranza religiosa, nei suoi pieni diritti, ma come una realtà distante dai nostri valori, volta a sradicare i nostri costumi; una comunità che dietro il dialogo tra confessioni religiose nasconde l'obiettivo di convertire l'intera Europa.

L'opzione confessionale, è anche quella adottata dal Patto nazionale per un Islam italiano, il quale, nonostante l'eccezionalità del metodo seguito, segnala un primo superamento dell'"eccezionalismo musulmano", attraverso la disponibilità ad includere le comunità (religiose) islamiche all'interno delle categorie e procedure previste per le (altre) confessioni religiose¹⁴².

L'attuale Ministro dell'Interno Matteo Salvini, invece, sembra al momento preferire una dialettica improntata sulla dicotomia tra Islam e Occidente, focalizzando l'attenzione più sulle incompatibilità di alcune correnti dell'Islam, piuttosto che concentrarsi sulla generale positività delle attività svolte da molte associazioni islamiche in Italia.

Frutto sicuramente di un retaggio politico e ideologico, derivante da anni di militanza nel partito della Lega Nord, il linguaggio di Salvini è diretto, semplice, popolare, e spesso aperto a diverse interpretazioni.

Per esempio, in un'intervista a Il Giornale, rispetto alla presenza musulmana in Italia, dichiara: *"(...) controllare tutte le presenza islamiche abusive o organizzate è altrettanto vitale perché io ho più di un dubbio sul fatto che l'interpretazione letterale dell'Islam e del Corano sia compatibile con la nostra libertà, i nostri valori e i diritti"*¹⁴³.

Rispetto a questa affermazione possiamo avanzare due diverse considerazioni: se è evidente che il linguaggio usato sia fuorviante, dal momento che viene nominata una indefinita "presenza islamica abusiva" da controllare, oltre che una più generale presenza "organizzata", riferendosi probabilmente ad alcune associazioni; d'altra parte, bisogna considerare il ruolo politico del soggetto, e dei politici in generale, sempre volte all'acquisizione del consenso.

I toni usati rientrano nel quadro di una perenne campagna mediatica, non estranea ad altre parti della politica. Se è vero, quindi, che i toni del discorso sono finalizzati ad una criminalizzazione dei musulmani nella loro

141 Ferrari A., "Il Governo giallo-verde di fronte all'Islam: l'eredità della XVII legislatura", pagg. 11-12, Diritto Immigrazione e Cittadinanza, Fascicolo n.3/2018, www.academia.edu

142 Ibidem

143 Cartaldo C., "Salvini: "Un certo islam incompatibile con la nostra società"", Il Giornale, 10 agosto 2018

totalità senza distinzioni, è pur vero che non si può definire non veritiero il riferimento al fatto che una *“interpretazione letterale dell’Islam e del Corano” non è compatibile con i valori della nostra Costituzione*. Lungi dal voler fare considerazioni politiche, tale considerazione potrebbe risultare condivisibile se il Ministro, nonostante i toni sprezzanti, avesse presente e chiara la differenza tra fondamentalismo intransigente di una certa parte dell’Islam, poco presente oggi in Italia anche se non ininfluyente, e l’Islam vissuto come pratica religiosa e di aggregazione sociale, così come è vissuto dalla maggior parte delle persone che risiedono sul nostro territorio.

Per quanto riguarda i luoghi di culto, poi, Salvini scrive su Twitter: *“A Bologna, la sinistra e il Pd regalano un intero immobile pubblico ad un’associazione islamica per 99 anni, non prima di averglielo lasciato in concessione per anni ad un costo ridicolo (91% di sconto). E i cittadini giustamente si arrabbiano. Nuove moschee? No, grazie¹⁴⁴”*.

Anche qui il discorso è tanto grottesco quanto elementare: se infatti è comprensibile che i cittadini bolognesi possano ritenere ingiusta la concessione di un immobile, a chiunque sia, ad un prezzo “scontato”, è di nuovo palese la strumentalizzazione della comunità musulmana, la quale viene accusata in prima persona di questi benefici, come se le normative su concessioni ed urbanizzazione fossero regolate dai singoli fedeli. Invece di scrivere *“Nuove moschee? No, grazie”*, sarebbe stato più utile un discorso su quella che è la giurisprudenza, ormai obsoleta, che definisce la gestione di questi luoghi di culto, che tali non sono considerati dalla legge, ed avviare un discorso propositivo che consenta ad entrambe le parti, cittadini bolognesi e cittadini di fede islamica, di non sentirsi vittime.

In ogni caso, la questione della rappresentanza e dell’inclusione della comunità musulmana a livello istituzionale, ad oggi, rimane ancora marginale, anche in ragione dell’attenzione costante posta dal Governo sul tema della gestione dei flussi migratori e dei rimpatri degli immigrati irregolari.

4. Le moschee in Italia

Prima di analizzare la discussa presenza delle moschee nel contesto italiano, analizzandone la distribuzione sul territorio e la giurisprudenza che le guida, pare utile richiamare alcuni elementi fondativi, storici e teologici relativi ai luoghi di culto islamici.

Il termine moschee deriva dall’arabo *“masjid”*, letteralmente “luogo in cui ci si prostra”, e la prima costruzione in tal senso si ebbe a Medina, subito dopo l’egira del 622 d.C.

La prosternazione (*sujūd*), infatti, rappresenta una delle posizioni tipiche assunte durante la preghiera, e simboleggia il momento in cui il fedele è più vicino a Dio.

Sebbene lo stesso Profeta Muhammad affermi che “tutta la terra è moschea”, decretando la non necessità di uno specifico luogo di culto, queste si moltiplicarono, ed arrivarono a rappresentare anche un luogo per

144 Ibidem

attività laiche, di semplice aggregazione della comunità, o anche uno spazio pedagogico, dove imparare l'arabo e il Corano.

E' considerato meritevole svolgere tutte le preghiere "rituali" in moschea, ma l'obbligo di andarvi è solo per la preghiera del venerdì a mezzogiorno, la quale rappresenta un rituale che incoraggia la coesione sociale e la solidarietà di gruppo.

Nel Corano questa preghiera settimanale è menzionata una sola volta, quando si dice: "*Credenti, nel giorno dell'adunanza del venerdì, quando udite l'appello alla preghiera, accorrete al ricordo del nome di Dio e lasciate ogni altra occupazione; questo è meglio per voi, se lo sapeste*" (Corano 62:9).

Allo stesso modo, è importante pregare con la comunità nelle due festività del calendario islamico, ossia la festa del sacrificio (*'id al-adhā*), o grande festa, celebrata durante il mese del pellegrinaggio, e la festa della rottura del digiuno (*'id al-fitr*), o piccola festa, al termine del mese di Ramadān¹⁴⁵.

In Italia si stima siano presenti circa 850 strutture islamiche adibite alla preghiera, che chiameremo convenzionalmente moschee.

Infatti, questi locali, sono per la maggior parte costituiti da magazzini, capanni industriali o stanze private. Oltre alla Grande Moschea di Roma, che ha le caratteristiche tradizionali di una vera e propria moschea, con cupola e minareto, solo altre tre moschee possono considerarsi tali: quelle di Ravenna, Segrate e Colle Val d'Elsa¹⁴⁶.

Sono 4, quindi, le moschee con cupola e minareto in Italia, tutte le altre strutture rientrano in strutture urbanistiche comuni, e sono spesso semplici sale di preghiera.

In ogni caso, in questo contesto, come viene fatto per la maggior parte dei casi di studio su tale questione, considereremo il termine moschea in modo estensivo, ricomprendendovi tutti quei luoghi in cui i musulmani si riuniscono per pregare.

La moschea, nasce solitamente dalla volontà di un gruppo ristretto di persone, per poi essere messa a disposizione dell'intera comunità. Fa appello quindi, oltre che alla dimensione culturale, anche a quella collettiva, dove rappresenta una modalità per uscire dalla sfera privata ed entrare in quella pubblica.

Di solito, chi fonda la moschea, ne assume anche il ruolo di dirigente e guida della preghiera.

Bisogna inoltre riconoscere, come la moschea in terra di emigrazione, rappresenti non solo un luogo di culto dove pregare, ma anche uno spazio dove socializzare, saldare i primi legami e trovare un aiuto concreto.

In proposito, queste le parole di Abdellah Bouchraa, responsabile della moschea di Reggio Emilia: "*La moschea è un luogo che aiuta la comunità a crescere e a integrarsi nel tessuto sociale italiano permettendo di salvaguardare l'identità islamica. Avere un'identità facilita e migliora la comunicazione fra le parti con una persona che ne è priva, il dialogo risulta difficile; e l'assimilazione non può che portare gravi danni.*"

145 Cuciniello A., "Luoghi di culto islamici in Italia: tipologie e dati" pag.3, Fondazione ISMU

146 Ibidem

Necessariamente la moschea non deve essere intesa unicamente come luogo di culto ma anche come un luogo di incontro e di confronto (...) ¹⁴⁷”.

Ed è proprio grazie alle moschee che l’immigrato può sentirsi protetto dal rischio di essere assimilato dalla società ospitante, perdendo così la propria identità. La perdita di questa infatti, può comportare un disorientamento e uno smarrimento anche volariale, che incentiva alcuni individui ad avvicinarsi ad un’ideologia radicale.

È importante, infatti, che i nuovi immigrati non si sentano costretti a vivere una quotidianità estranea alla loro cultura, ma piuttosto che si sentano liberi di poter esprimere i loro usi e costumi, rispettando i valori del paese in cui si desidera risiedere e, dall’altro lato, sentendosi rispettati dalla società civile autoctona.

A tal proposito, oltre a rappresentare un luogo di autoaffermazione, la moschea può rivelare anche “il grado di accettazione da parte delle popolazioni autoctone”; questo tema, però, verrà approfondito alla fine del paragrafo.

Intanto possiamo dire che, in questi ultimi anni, l’incremento dei flussi migratori ha portato ad un aumento dei fedeli, da poco residenti in Italia, i quali rappresentano una presenza immigrata non pienamente integrata, legata psicologicamente al proprio paese d’origine, sulla quale ci sarà bisogno di uno sforzo e una comprensione maggiore per non escluderli, e costruire anche per loro spazi in cui possano sentirsi una comunità.

4.1. I centri islamici e le moschee architettonicamente canoniche

Per centro islamico si intende un luogo di dimensioni significative che svolge, oltre alle classiche funzioni della preghiera e del culto, anche un certo numero di funzioni di carattere sociale e culturale, di solito svolte in locali separati dalla sala di preghiera vera e propria, svolgendo anche attività di rappresentanza istituzionale. I centri islamici sono presenti solo nelle città maggiori e svolgono spesso funzioni di centralizzazione a livello provinciale o regionale.

Una categoria significativa, anche per i conflitti che produce, è quella delle moschee costruite ad hoc, di solito con i simboli visibili della cupola e di uno o più minareti. Esse spesso coincidono con i centri islamici. L’ambiente culturale interno alla moschea, ha il pavimento ricoperto di tappeti, poiché questi servono a separare l’ambiente esterno, impuro, da quello interno, sacro e puro, e consentono al fedele di rimanere pulito dopo che questo ha compiuto i lavacri rituali.

Interno alla moschea troviamo il *mihrab*, la nicchia posta sulla parete che indica la corretta direzione (*qibla*) verso la Mecca, verso la quale i fedeli si devono rivolgere, disposti in file parallele. Solitamente il *mihrab* è rappresentato da una lampada, o spesso semplicemente da un poster raffigurante la *Ka’ba*.

147 Bombardieri M., “Moschee d’Italia. Il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico” pag. 55, Emisferi Editore, 2011

Accanto al *mihrab* è posto il *minbar* (il pulpito), dal quale l'imam enuncia il sermone (*khutba*). Generalmente il *minbar* è una scala, e l'imam predica in piedi sul terzo gradino.

Quando lo spazio culturale è unico, esso viene separato per creare uno spazio adibito alle sole donne; oltre a questo è diviso anche il bagno dove si praticano le abluzioni rituali, affinché il credente sia in uno stato di purità rituale (*tahāra*).

4.1.2. Le Musallayat (etniche)

Una terza categoria è quella della *musalla* (plurale *musallayat*), ovvero la sala di preghiera. Queste sono riconducibili principalmente a luoghi quali capannoni industriali, negozi, scantinati, e anche se la loro funzione principale è quella di ospitare la preghiera, non mancano di svolgere attività correlate, come l'insegnamento del corano e la vendita di prodotti *halal*. All'interno di questa categoria rientrano anche le *musallayat* etniche, ovvero quelle sale di preghiera che riuniscono membri di una sola etnia: tra le altre, sono presenti confraternite sufi e gruppi minoritari di musulmani sciiti.

In questo caso osserviamo che l'elemento indennitario religioso si presenta come fattore di coesione interna e talvolta di rivendicazione nei confronti della società autoctona, quanto più si mantengono stretti i legami con il paese d'origine¹⁴⁸.

E' evidente che, mentre per i centri islamici, le moschee costruite ad hoc e le sale di preghiera principali, il calcolo delle strutture può essere svolto con una certa precisione, lo stesso non vale per le moschee "nascoste". Ciononostante, nel prosieguo di questo lavoro, faremo riferimento, con il termine moschee, al totale di questi diversi centri.

4.2 Distribuzione e funzioni della moschea

Per quanto riguarda la distribuzione geografica delle moschee, vediamo che queste sono collocate principalmente nelle periferie industriali delle città del nord-Italia, dove è più facile trovare lavoro, oltre ad edifici di grandi dimensioni da riadattare ad un prezzo accessibile. Non sembra, inoltre, improbabile che questa scelta del luogo sia dettata dalla volontà di evitare l'insorgere di ostilità.

La geografia dei luoghi di culto nei vari contesti regionali, ovviamente, riflette quella della presenza dei migranti di fede islamica, quindi, come visto nel primo capitolo di questo lavoro, più della metà si trovano nel Nord Italia, in particolare a Milano, Torino, Bologna, e in alcune province caratterizzate da un'economia particolarmente sviluppata, come Bergamo, Brescia e Vicenza.

148 Ibidem pag. 51

Andando verso Sud, invece, la concentrazione tende a diminuire, ad eccezione per Roma e, in parte, per la Toscana.

Sono riconosciute dalle istituzioni come “luoghi di culto” le moschee di: Segrate, Brescia, Ravenna, Colle di Val d’Elsa, Roma e Catania (Bombardieri, 2014). Pertanto, per tutti gli altri edifici, è più corretto parlare di “sale di preghiera”, le musallāyat citate prima, che rappresentano la quasi totalità del dato numerico relativo ai luoghi di culto islamici.

Inoltre, a parte la moschea di Roma che risulta configurata come ente morale, *“tutti gli altri luoghi di culto corrispondono dal punto di vista giuridico a singole associazioni di volontariato previste dal diritto civile, la cui natura religiosa costituisce un connotato giuridicamente di per sé non rilevante”¹⁴⁹*.

A questo va aggiunto che, come visto, in assenza di un’Intesa ufficiale con lo Stato italiano, l’Islām non figura come “culto ammesso”.

Le moschee svolgono funzioni complesse ed articolate, che variano dal contesto religioso, a quello culturale, sociale, politico ed economico. Spesso, infatti, intorno alle moschee sorgono una serie di attività legate alla comunità musulmana, come la vendita di libri etnico-religiosi o ristoranti halal. Vengono poi organizzati convegni, dialoghi interreligiosi, corsi di lingua araba, ricoprendo un ruolo che va oltre il semplice luogo di culto.

L’aggregazione di questi luoghi si deve all’inizio della migrazione musulmana in Italia, e successivamente, a partire dagli anni Ottanta, da una consapevolezza raggiunta da questi di voler fare dell’Italia la propria casa. Se in altre parti d’Europa queste attività sono sorte dalla volontà dei lavoratori immigrati, in Italia, le prime sale di preghiera, sono nate grazie all’associazione degli studenti musulmani nelle principali sedi universitarie italiane. Oltre a questi, alcuni luoghi di culto si sono potuti edificare grazie all’iniziativa di diplomatici arabo-musulmani

accreditati in Italia; ma negli ultimi anni, sempre più spesso l’esigenza di luoghi di culto è stata affrontata dagli stessi immigrati autonomamente, mediante l’affitto di garage e scantinati nei quali raccogliersi in preghiera.

4.3. Libertà religiosa e diritto di culto: un diritto a geometria variabile per l’Islam in Italia

Nonostante le diverse fasi di dialogo e collaborazione prima descritte, tra lo Stato italiano ed il mondo islamico in Italia, il legislatore italiano ha sicuramente il demerito di non essere intervenuto nella regolamentazione della condizione giuridica dei musulmani, nello specifico per ciò che riguarda il loro diritto a godere di luoghi di culto.

149 Cuciniello A., “Luoghi di culto islamici in Italia: tipologie e dati” pag.7, Fondazione ISMU

La scelta, evidentemente politica e facilmente riconducibile al cd. effetto NIMBY¹⁵⁰, di non disciplinare diverse questioni aperte in proposito, ha lasciato che si sedimentasse una regolamentazione confusa ed asimmetrica sul territorio.

Visto che non sono ancora presenti Intese tra lo Stato e l'Islam in Italia, sembra compito della giurisprudenza intervenire per avere contezza del livello di incontro, o scontro, con i credenti musulmani.

Nel corso di questi ultimi anni, data l'importanza e il valore strumentale che ha acquisito l'Islam nelle società occidentali, a partire dagli attentati dell'11 settembre, si è assistito ad un ulteriore crescendo di tensioni dal punto di vista legislativo, tra Stato e Regioni: mentre alcune di queste cercano sempre di più di limitare di fatto il diritto al luogo di culto per la comunità musulmana, il Governo si attiva ogni volta più celermente, ricorrendo alla Corte Costituzionale ritenendo illegittime alcune norme emanate a livello locale.

In tema di associazionismo religioso, l'ordinamento italiano contempla due possibilità: attenersi alle disposizioni del diritto speciale, qualora la confessione musulmana opti per un'organizzazione strutturata per il tramite di enti esponenziali, oppure far riferimento al diritto comune, che prevede i principi di libertà associativa e di autonomia organizzativa in base ai quali a tutti gli individui è consentito di riunirsi per finalità lecite in forme associative .

Per quel che riguarda il nostro campo di indagine, il diritto speciale comprende le norme della legge 24 giugno 1929, n. 1159, recante *“Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi”*, che mentre all'art. 1 si limita a dichiarare che *“l'esercizio, anche pubblico, di tali culti è libero”*, e disciplinando all'articolo seguente *“gli istituti di culti diversi dalla religione dello Stato”*, in seguito tutela brevemente *“gli edifici aperti al culto pubblico delle confessioni religiose aventi personalità giuridica”* dalla possibilità che possano essere *“occupati, requisiti, espropriati o demoliti se non per gravi ragioni, sentite le confessioni stesse o i loro enti esponenziali”* (art. 14)¹⁵¹.

Tale legge, trova il relativo regolamento di esecuzione nel R.D. 28 febbraio 1930, n.289 - Norme sull'attuazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per il coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato.

In seguito, nel 1967, con la legge 29 settembre, n.847, prende rilievo la nozione, ad oggi aperta, di *“attrezzature di interesse comune destinate a servizi religiosi”*. In questa viene previsto per i Comuni l'obbligo di rispettare in sede di pianificazione del territorio, i c.d. *“standard urbanistici”*, in particolare quello del rapporto tra insediamenti residenziali, produttivi e spazi pubblici o riservati alle attività collettive. Premesso ciò, ad oggi vediamo come l'individuazione dei destinatari delle aree edificabili , la definizione dell'insieme degli immobili appartenenti alle *“attrezzature religiose”*, l'attribuzione dei criteri per l'ottenimento dei contributi pubblici, seguono strade talmente diverse da Regione a Regione, che in Italia si può ormai parlare di un diritto di libertà religiosa a *“geometria variabile”*, nel quale il soddisfacimento di alcuni fondamentali interessi primari, riconducibili ai diritti fondamentali delle persone, è affidato allo

150 Not In My Back Yard

151 Cardia C., Dalla Torre G., *“Comunità islamiche in Italia: Identità e forme giuridiche”* pag. 184, G.Giappichelli Editore, Torino, 2015

“spontaneismo” degli amministratori locali, spesso più inclini ad assecondare le richieste, e le paure, della comunità che li ha direttamente eletti¹⁵².

Il primo punto fermo riguardo ai luoghi di culto e ai suoi rispettivi edifici, è la prospettiva istituzionale nella quale il nostro ordinamento colloca il tema: quello cioè dei diritti inviolabili della persona (art. 2 Cost), nello specifico del diritto di libertà religiosa garantito dall’art. 19 della Costituzione italiana, ma anche dai principali atti internazionali ai quali lo Stato italiano ha aderito, tra i quali vi sono: la Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 1948 e la Convenzione europea dei diritti dell’uomo e delle libertà fondamentali (art.9).

Per garantire la piena libertà religiosa, è necessario assicurare la disponibilità di edifici e luoghi di culto da adibire a celebrazioni e riti.

La disciplina per la costruzione di questi edifici di culto, è oggetto di una disciplina datata, non organica e carente sotto una pluralità di aspetti.

La materia dell’edilizia di culto, infatti, è affidata dall’art. 117 Cost., alla competenza concorrente di Stato e Regioni. La garanzia di poter godere in modo effettivo della situazione giuridica di vantaggio che la Costituzione attribuisce a riguardo alle comunità di fedeli, e la previsione di una competenza concorrente con le Regioni, sono i punti cardinali che avrebbero dovuto orientare lo Stato ad emanare una legge che prescrivesse, quantomeno, le modalità di realizzazione ed imponesse i principi ed i limiti inerenti, in modo tale che in un secondo momento, lo sviluppo di questi potesse essere legittimamente demandato alle Regioni¹⁵³.

La legislazione regionale, quindi, doveva avvenire, solo in un secondo momento, in previsione e nei limiti di leggi statali che potessero orientare l’operato locale. Nonostante questo non sia avvenuto, non è comunque giustificabile l’operato di alcuni enti territoriali, i quali continuano a mantenere in vigore norme palesemente contrarie alla Costituzione.

4.3.1. Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Lombardia

Con la sentenza n. 63 del 2016, quasi contemporanea alla n. 52 dello stesso anno, la Corte Costituzionale è tornata ad esprimersi su una questione riguardante l’edilizia di culto dopo ben quattordici anni e, come allora, anche questa volta l’oggetto del giudizio era una legge della Regione Lombardia: con la sentenza n. 346 del 2002, la Corte censurò la legge regionale che includeva tra i beneficiari dei contributi per l’edilizia di culto solo le confessioni che avessero stipulato un’intesa ex art. 8, comma 3, Cost.

152 Mantineo A., Montesano S., “L’Islam. Dal pregiudizio ai diritti” pag. 171, Atti del Campus di Studio IUS/11, Stilo 18-21 maggio 2016, Luigi Pellegrino Editore

153 G. Casuscelli, “Il diritto alla moschea, lo Statuto lombardo e le politiche comunali: le incognite del federalismo” pag. 2, Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, www.statoechiesa.it, 2018

In seguito al ricorso presentato dal Governo, basato sia su motivi sostanziali, ossia la lesione del sistema di tutela della libertà e dell'eguaglianza religiosa desumibile dagli artt. 3, 8 e 19 Cost., sia su argomenti desumibili dall'art. 117 Cost., come ad esempio l'essere la materia "ordine pubblico e sicurezza" di competenza statale così come i rapporti con le confessioni religiose, con la sentenza n. 63 del 2016, la Corte ha dichiarato incostituzionale in alcune parti la legge della Regione Lombardia n. 12/2005 (Legge per il governo del territorio, come modificata dalla legge n. 2 del 2015).

Oggetto della questione di incostituzionalità erano, nello specifico, gli artt. 70, comma 2, 2-bis e 2-quater, e 72, comma 4, 5 e 7 lett. e), per come modificati dalla novella del 2015.

L'art. 70 stabiliva originariamente che, la normativa sull'edilizia di culto si applicasse, oltre ovviamente alla Chiesa cattolica, anche alle confessioni religiose come tali qualificate in base a criteri desumibili dall'ordinamento ed aventi una presenza diffusa, organizzata e stabile nell'ambito del comune ove siano effettuati gli interventi disciplinati.

Nella nuova formulazione, conseguente alla legge Regione Lombardia n. 2 del 2015, si veniva invece a distinguere la condizione delle confessioni diverse dalla Cattolica che avessero stipulato un'Intesa che fosse stata poi trasfusa in una legge da tutte le altre confessioni.

Per quanto riguarda l'art. 72, invece, si demandava a ciascun Comune il compito di individuare, dimensionare e disciplinare le aree che accogliessero attrezzature religiose o fossero a ciò destinate, prescrivendo che il piano dei servizi assicurasse nuove aree per le attrezzature religiose in tutti i nuovi insediamenti residenziali e che la ripartizione avvenisse in base alla consistenza e incidenza sociale delle rispettive confessioni.

La legge n.2 del 2015, invece, modificava sostanzialmente la disposizione prevedendo una normativa piuttosto minuziosa tesa a rendere molto più difficoltosa e incerta la condizione delle confessioni "altre". Si prevedeva infatti: i) che nel procedimento venissero acquisiti i pareri di organizzazioni di comitati di cittadini, esponenti e rappresentanti delle forze dell'ordine, oltre agli uffici provinciali di questura e prefettura, al fine di valutare possibili profili di sicurezza pubblica, facendo salva la possibilità di indire referendum (comma 4).

E' evidente come questa disposizione prevarichi la possibilità di creare facilmente nuovi luoghi di culto, in particolare per la confessione islamica, la quale risulta l'unica religione ad essere considerata pericolosa e alla quale si subordinano alcuni diritti fondamentali, in virtù di un più pressante diritto alla sicurezza. Risulta poi paradossale, in un sistema democratico, lasciare che la maggioranza prevarichi i diritti di una minoranza.

La legge del 2015 prevedeva inoltre: ii) che i comuni che intendessero prevedere nuove attrezzature religiose dovessero adottare il piano entro diciotto mesi dall'entrata in vigore della legge (comma 5), iii) che il piano delle attrezzature religiose dovesse prevedere la presenza, con onere a carico dei richiedenti per esecuzione o adeguamento in caso contrario, di strade di collegamento di dimensioni adeguate, di adeguate opere di urbanizzazione primaria, di distanze adeguate tra aree ed edifici di confessioni diverse, di spazi per parcheggi, di impianti di videosorveglianza collegati con uffici di polizia, di adeguati servizi igienici e

accessibilità per i disabili, nonché la “congruità architettonica e dimensionale degli edifici di culto previsti con le caratteristiche generali e peculiari del paesaggio lombardo¹⁵⁴”.

Il ricorso presentato dal Governo in merito a tale legge, era basato sia su motivi sostanziali, ossia la lesione del sistema di tutela della libertà e dell’eguaglianza religiosa desumibile dagli artt. 3, 8 e 19 Cost., sia su argomenti desumibili dall’art. 117 Cost., come ad esempio l’essere la materia

“ordine pubblico e sicurezza” di competenza statale così come i rapporti con le confessioni religiose.

La Corte, quindi, ha confermato la sua precedente giurisprudenza, ma nella decisione sembrano emergere alcune differenze rispetto al passato: innanzitutto, emerge un’attenzione al tema dei limiti della libertà religiosa: ad esempio, nel dichiarare incostituzionali tutte le disposizioni della legge regionale relative alla sicurezza e all’ordine pubblico, non si esclude che tali interventi possano essere legittimi se presi dallo Stato che ha competenza esclusiva in materia.

4.3.2 Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Veneto

Solo due mesi dopo la pubblicazione della sentenza 63 del 2016, la regione Veneto ha emanato la legge regionale 12 aprile 2016, n.12, rubricata Modifiche alla legge regionale 23 aprile 2004, n.11 “*Norme per il governo del territorio e in materia del territorio*” e successive modificazioni, la quale introduceva, nello specifico, due dettati divenuti poi oggetto di ricorso del Presidente del Consiglio dei Ministri: con l’art.2, infatti, si inserivano nel precedente corpus normativo gli articoli 31 *bis* e 31 *ter*.

Riguardo al 31 *bis*, rubricato “*Edifici e attrezzature di interesse comune per servizi religiosi*”, il Governo lamentava che l’individuazione di “criteri e modalità” da parte di Regioni e Comuni per la realizzazione di attrezzature di interesse comune per servizi religiosi, fosse una formula ambigua e generica, dal momento che “*da un lato si presta ad applicazioni ampiamente discrezionali, potenzialmente discriminatorie nei confronti di alcuni enti religiosi (...) dall’altro consente che la Regione e i comuni del Veneto effettuino una valutazione differenziata dei criteri e delle modalità di realizzazione delle suddette attrezzature per le diverse confessioni religiose*¹⁵⁵”.

Facendo riferimento alla precedente giurisprudenza della Corte, in particolare alle sentenze 52 e 63 del 2016, il ricorrente denunciava che la situazione non rispettasse il principio di non discriminazione tra le confessioni religiose, ed in particolare che non riconoscesse l’importanza del libero esercizio del culto.

Nello specifico, secondo il Governo, l’art. 31 *bis* compiva una distinzione tra “enti istituzionalmente competenti in materia di culto della Chiesa cattolica, delle confessioni religiose, i cui rapporti con lo Stato siano disciplinati ai sensi dell’art. 8, terzo comma, della Costituzione, e delle altre confessioni religiose” in contrasto con i principi sanciti dalla giurisprudenza costituzionale, proprio nel momento in cui la Corte

154 Croce M., “L’edilizia di culto dopo la sentenza n. 63/2016: esigenze di libertà, ragionevoli limitazioni e riparto di competenze fra Stato e Regioni”, www.forumcostituzionale.it, 3 maggio 2016

155 Cfr. Ricorso del Presidente del Consiglio dei Ministri, Bur n. 71 del 22 luglio 2016, pag. 2

aveva affermato che *“il legislatore non può operare discriminazioni tra confessioni religiose in base alla sola circostanza che esse abbiano o meno regolato i loro rapporti con lo Stato tramite accordi o intese¹⁵⁶”*.

Con la sentenza n. 67 del 2017, la Corte Costituzionale è tornata ad esprimersi sulla questione riguardante l'edilizia di culto e la potestà legislativa regionale.

La Consulta, infatti, dopo aver affermato che *“nella giurisprudenza costituzionale è ormai consolidato il principio per cui la libertà religiosa, di cui quella di culto costituisce un aspetto essenziale, non può essere subordinata alla stipulazione di intese con lo Stato da parte delle confessioni religiose”* sostiene tuttavia che tale posizione *“non esclude la possibilità che lo Stato regoli bilateralmente, e dunque in modo differenziato, i rapporti con le singole confessioni religiose”*.

La Corte, quindi, rigetta l'illegittimità di tale articolo, poiché ritiene che il tenore della disposizione non presenta elementi sufficienti a sostenere che verrà inevitabilmente interpretata in modo discriminatorio.

Per quanto riguarda, invece, l'art. 31 *ter*, rubricato Realizzazione e pianificazione delle attrezzature di interesse comune per servizi religiosi, al comma 3, stabilisce che *“Per la realizzazione di attrezzature di interesse comune per servizi religiosi nonché per l'attuazione degli impegni di cui al comma 1 il richiedente sottoscrive con il comune una convenzione contenente anche un impegno fideiussorio adeguato a copertura degli impegni assunti. Nella convenzione può, altresì, essere previsto l'impegno ad utilizzare la lingua italiana per tutte le attività svolte nelle attrezzature di interesse comune per servizi religiosi, che non siano strettamente connesse alle pratiche rituali di culto”*.

Il ricorrente, ritenendo irragionevole la previsione in esame, osserva come l'impegno ad utilizzare la lingua italiana, oltre a travalicare gli ambiti di competenza legislativa esclusiva statale ex art. 117 comma 2 lett. c), e discostandosi in particolare dalla disciplina urbanistica intesa in senso proprio, entra inoltre in contrasto con gli artt. 2 e 3 della Costituzione: trattandosi, infatti, di discipline inserite nell'ambito del principio di libertà di religione, sancire le modalità, anche solo dal punto di vista linguistico, equivale ad una discriminazione per quella confessione.

In questo caso, la Corte ritiene palesemente irragionevole la possibilità di prevedere un impegno all'utilizzo della lingua italiana, poiché la statuizione risulta illegittima introducendo *“un obbligo del tutto eccentrico”* rispetto alle competenze regionali, e non risulta una misura strettamente necessaria al favorire l'integrazione di tutti gli appartenenti alla comunità.

4.3.3 Dal pregiudizio ai diritti: le leggi “antimoschea” in Nord-Italia: la regione Liguria

Anche in Liguria è stata approvata una delle cosiddette leggi “antimoschea”: la legge regionale n. 23 del 4 ottobre 2016 in materia di “Disciplina urbanistica dei servizi religiosi”, in sostituzione della precedente normativa 4/1985, prevede tra le altre cose che *“i progetti per la realizzazione di attrezzature di tipo*

¹⁵⁶ Cfr. Sentenza n. 63/2016, punto 4.1 del Considerato in Diritto; sentenza n. 52/2016, punto 5.1 del Considerato in Diritto

religioso sono localizzati sul territorio comunale dopo aver sentito i pareri, non vincolanti, di organizzazioni e comitati di cittadini presenti nelle zone suscettibili di un simile impianto e nelle aree ad esse limitrofe”.

A differenza della altre leggi regionali analizzate, questa non è stata posta al vaglio costituzionale, poiché il 12 dicembre 2016 sono scaduti i termini entro i quali il Governo nazionale poteva impugnare il provvedimento ligure di fronte alla Consulta.

Risulta significativo che, il legislatore ligure, abbia ripreso tutti i punti della legge lombarda non censurati dalla Corte, come la possibilità di indire referendum, il rispetto di alcuni criteri paesaggistici, numerosi oneri in termini di parcheggi e strade accessorie.

La legge dichiara, infatti, come *“la presenza di adeguate opere di urbanizzazione o, se assenti o inadeguate, l’esecuzione o l’adeguamento”* debba essere fatto *“a proprio carico”*.

Resta quindi da chiedersi, oltre all’atteggiamento da prendere in vista di un eventuale referendum, in che modo le comunità islamiche, che non partecipano alla redistribuzione del gettito irpef, possano sostenere economicamente la realizzazione di edifici di culto con requisiti tanto stringenti.

4.3.4 Dal pregiudizio ai diritti: i motivi della Corte Costituzionale e le azioni del governo giallo verde

Riassumendo i concetti delle leggi “antimoschea” analizzate finora, vediamo come queste abbiano previsto: 1) due discipline differenziate per l’accesso alle aree edificabili e ai contributi economici per confessioni con intesa e confessioni senza intesa con percorsi aggravati e controlli penetranti; 2) la presenza di organi politici ad hoc adibiti a pronunciarsi sulla sussistenza dei requisiti previsti per le sole confessioni senza intesa; 3) la necessità di acquisire pareri preventivi *“di organizzazioni, comitati di cittadini, esponenti e rappresentanti delle forze dell’ordine oltre agli uffici provinciali di questura e prefettura al fine di valutare possibili profili di sicurezza pubblica”* in relazione alla predisposizione del *“piano per i servizi religiosi¹⁵⁷”*; 4) la facoltà, per i comuni, di indire referendum sempre in relazione ai contenuti del piano, senza che siano indicati chiaramente gli aspetti e i quesiti sui quali potrebbe svolgersi il referendum; 5) la facoltà di inserire nelle convenzioni urbanistiche *“l’impegno ad utilizzare la lingua italiana per tutte le attività svolte nelle attrezzature di interesse comune per i servizi religiosi, che non siano strettamente connesse alle pratiche rituali di culto¹⁵⁸”*.

Tutte queste disposizioni, sono evidentemente animate dalla volontà di attivare forme di controllo preventivo sull’organizzazione delle confessioni religiose (soprattutto se prive di intesa), allo scopo dichiarato di una tutela dell’ordine e della sicurezza pubblica e sul presupposto che alcuni luoghi di culto possano costituire una minaccia.

157 Art. 72.4 della legge della Regione Lombardia e art. 3.4 della legge della Regione Liguria

158 Art. 31 ter della legge della Regione Veneto

Il presupposto di partenza, per nulla garantista delle libertà costituzionali, è quello di considerare una religione come pericolosa, facente parte di una cultura che si ritiene faccia usualmente ricorso alla violenza e ad atti di terrorismo.

Tale atteggiamento di prevenzione ha portato, dunque, alcune regioni, come visto, ad emanare discipline in materia di culto in evidente contrasto con la giurisprudenza della Corte Costituzionale.

Vero è che anche la stessa Corte, spinta dalla mutata sensibilità collettiva sui complessi legami tra libertà religiosa e sicurezza, abbia utilizzato un approccio più morbido del passato sulla questione dell'edilizia di culto.

Il ricorso alla soluzione del riparto di competenze tra Stato e Regioni, ha consentito alla Corte di non prendere un'espressa posizione sul punto in questione, e ha lasciato al legislatore nazionale il compito di realizzare un eventuale bilanciamento di tutti gli interessi in gioco e quindi, anche una ridefinizione dei limiti del principio di libertà religiosa rapporto a pressanti esigenze di tutela dell'ordine pubblico.

Stante queste premesse, è molto difficile comprendere alcune discipline regionali recenti che rinnegano i principi indicati dalla Corte.

Un riferimento, nello specifico, è alla mozione "Centri culturali islamici" approvata dal Consiglio della Regione Lombardia nella data simbolica dell'11 settembre 2018, presentata dai Consiglieri regionali della Lega Andrea Monti e Massimiliano Bastoni.

Con 68 voti a favore, 1 contrario e 1 astenuto, c'è stato il via libera dei punti che chiedono alla Giunta regionale di proseguire nel censimento dei centri culturali islamici presenti sul territorio regionale; di creare un registro ufficiale, anche su base volontaria, degli imam che animano tali associazioni; di valutare l'inserimento nel Regolamento Edilizio Tipo della prescrizione all'installazione di telecamere all'esterno di tali strutture; di adoperarsi perché i luoghi di preghiera e di culto mantengano standard decorosi e rispettosi delle norme vigenti e perché tali centri siano accessibili anche a visitatori non musulmani; di fare in modo che da parte dei rappresentanti delle comunità islamiche venga assicurata la massima trasparenza nella gestione e documentazione dei finanziamenti ricevuti.

Anche questa mozione, come le leggi viste in precedenza, travalica l'ambito delle competenze regionali: già l'art. 2 quater della legge della Regione Lombardia n. 2 del 2015, infatti, esponendo l'art. 72 della legge n. 12 del 2005, imponeva, alla lettera e), *"la realizzazione di un impianto di videosorveglianza esterno all'edificio, con onere a carico dei richiedenti, che ne monitori ogni punto di ingresso, collegato con gli uffici della polizia locale o forze dell'ordine"* spingendo la Corte costituzionale a pronunciarsi per l'illegittimità di tale disposizione sulla base della constatazione che *"(L)e relative norme, prescrivendo l'acquisizione di pareri inerenti a possibili questioni di sicurezza pubblica, nonché l'installazione di impianti di videosorveglianza, disporrebbero nella materia "ordine pubblico e sicurezza"¹⁵⁹*", rimessa alla competenza esclusiva della legge statale.

159 Corte cost., sentenza n. 63 del 24 marzo 2016, n. 1.2.5

5. Il dibattito sociale

Il dibattito nazionale sulla presenza organizzata e visibile della comunità musulmana, è stato e partecipato da molteplici attori sociali: a partire dalla società civile autoctona, alla politica ed il mondo accademico.

Nel dibattito sulle moschee in particolare, motivazioni reali e culturali si vanno spesso ad intrecciare e confondere, mentre invece sarebbe utile tenerli concettualmente separati *“perché ai primi si può dare una risposta empirica sul piano locale; i secondi invece presuppongono tempi più lunghi e la volontà di risolvere problemi profondi di accettazione e di comprensione reciproca¹⁶⁰”*.

Queste le parole di Stefano Allievi, docente di sociologia all'Università di Padova e massimo esperto della presenza islamica in Italia ed Europa, il quale sostiene anche come, in realtà, la questione delle moschee, come anche quella dei burqa, sia un falso problema.

Il nodo da sciogliere, infatti, sembra essere quello di definire il rapporto che l'Europa ha con l'Islam da un lato e il rapporto che i musulmani hanno con l'Europa e l'Occidente dall'altro.

I cittadini però, continuano a dire no alla moschea, appellandosi a norme amministrative ed urbanistiche per sottolineare la non conformità della costruzione con l'area.

Questo discorso viene fatto sia a livello stilistico, specialmente per quanto riguarda la costruzione di minareti, considerati elementi architettonici dalla funzione quasi ostentatoria del radicamento e del dominio dei musulmani su un territorio, sia a livello pratico.

Ciò che viene contestato dagli autoctoni, infatti, è l'incompatibilità rispetto al traffico consistente che si vedrebbe a creare nell'area dove dovrebbe sorgere la moschea, ed anche il deprezzamento degli immobili che ne potrebbe conseguire.

L'apertura di una moschea porta con sé, sicuramente, il desiderio dei fedeli di trasferirsi nelle immediate vicinanze, trasformando di fatto il volto della zona con la presenza visibile di donne con l'hijab, l'apertura di macellerie halal e ristoranti etnici.

Si può quindi sviluppare un sentimento di timore, di insicurezza, legato a quella che viene considerata un'invasione del territorio.

In aggiunta a ciò, la presenza di famiglie immigrate con molti figli, crea competizione per l'assegnazione dei posti nelle strutture scolastiche, così come un reddito inferiore permette allo straniero di acquisire una casa popolare che sarebbe spettata all'autoctono.

Vediamo quindi come lo stretto contatto con i musulmani, innesca soprattutto la paura della perdita delle proprie tradizioni italiane e cristiane; si ha paura di una regressione culturale e di un restringimento delle libertà.

La costruzione delle moschee è, inoltre, spesso osteggiata per il timore della diffusione dell'estremismo islamico e questo sentimento di ostilità, in tempi di terrorismo, continua a crescere e propagarsi,

¹⁶⁰ Bombardieri M, “Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico” pag. 135, Emisferi Editore, 2011, cit. S. Allievi “La guerra delle moschee”

contribuendo ad alimentare fra gli immigrati di seconda generazione la percezione di essere meno accetti rispetto agli immigrati delle prime ondate migratorie degli anni Ottanta e Novanta¹⁶¹.

5.1 Breve cenno sul mondo accademico e dell'informazione

Il ruolo dell'informazione, oggi più che mai, ha una grande responsabilità verso la crescita, la percezione e gli umori che può avere la società in cui viviamo, dal momento che, in alcuni casi, sembra che le stesse parole possano trasformare la realtà.

Malgrado i passi avanti fatti in materia di rapporti con l'islam italiano, il Quinto Rapporto Carta di Roma 2017, rileva come nella stampa, le testate nazionali e locali, diffondano numerosi titoli/articoli critici: di questi, 146 titoli delle testate Libero, Il Giornale e La Verità discriminatori e che possono essere definiti di dangerous speech, perché stabiliscono un nesso generalizzato tra la pertinenza etnica/razziale/religiosa e la messa in atto di comportamenti negativi o pericolosi.

Di questi 146 titoli, il 20% sono associabili al fattore religioso.

Lo stesso discorso vale anche per l'informazione televisiva: nei Tg di prima serata, ad esempio, la pertinenza religiosa «islam», è stata presente nel 4% dei servizi e in 6 servizi sui 10 presi in considerazione, l'accezione è negativa e associata o alla minaccia terroristica o alle difficoltà di integrazione¹⁶².

Questo modo di fare giornalismo non fornisce con obiettività delle notizie partendo dai fatti, ma sembra essere utilizzato come strumento per far passare opinioni, d'indirizzo e di parte.

L'11 dicembre 2018 è stato presentato alla Camera dei Deputati il VI Rapporto della Carta di Roma "Notizie di chiusura", un'analisi dei media italiani aggiornata al 31 ottobre 2018.

Il rapporto conferma alcune tendenze già rilevate negli anni precedenti: la centralità del fenomeno migratorio nella comunicazione mediatica e la permanenza di alcune cornici di allarme, sospetto e divisione.

Durante la Conferenza di presentazione, il politologo Ilvo Diamanti ha dichiarato: "C'è stato un cambiamento di clima nei confronti dell'immigrazione. Fino a qualche anno fa, l'immigrazione veniva raccontata con i segni dell'accoglienza. Oggi non è più così. Siamo passati dalla comprensione e la pietà verso l'altro alla paura. E aver paura dell'altro mostra una crisi di identità da parte nostra. Sarebbe vantaggioso non avere paura, ma integrare, perché è ovvio che non possiamo soltanto subire un fenomeno".

Il tema dell'immigrazione è inevitabilmente legato all'Islam, poiché spesso il riferimento e gli aggettivi che vengono attribuiti ai migranti sono quelli di "islamico" o "terrorista".

Il 5% di notizie sono, infatti, nella cornice tematica del terrorismo. Gli eventi che generano titoli in prima pagina sono gli attentati in Francia e l'allerta terrorismo in Italia dopo l'arresto di

161 Florida F., "L'integrazione degli immigrati di religione islamica", pagg. 19-20, Scuola Nazionale dell'Amministrazione, Ministero dell'Interno, 2017

162 "Notizie da paura" Quinto rapporto Carta di Roma 2017, pag. 12, www.cartadiroma.org

una rete jihadista. La connessione fra terrorismo e immigrazione è, tra l'altro, esplicita nei titoli di alcuni quotidiani, mentre in altri viene suggerita indirettamente ponendo l'accento sulla provenienza o sulla fede religiosa degli arrestati¹⁶³.

Per quanto riguarda il mondo accademico, è interessante riportare l'opinione che alcuni tra gli studiosi contemporanei più influenti hanno sull'Islam: si è molto discusso, per esempio, delle parole dette da Giovanni Sartori, considerato fra i massimi esperti di scienza politica a livello internazionale.

Il Professore sostiene che vi sia, infatti, un'incompatibilità di fondo tra la società musulmana e l'occidente, poiché *“le società libere, come l'Occidente, sono fondate sulla democrazia, cioè sulla sovranità popolare. L'Islam invece si fonda sulla sovranità di Allah. E se i musulmani pretendono di applicare tale principio nei Paesi occidentali il conflitto è inevitabile”*¹⁶⁴.

Non sono pochi i dubbi sul fatto che parte della comunità musulmana in Italia, possa integrarsi nel nostro paese e sentire come propri i valori italiani. Il percorso intrapreso da alcune associazioni islamiche, prima fra tutte la COREIS, muove proprio dalla volontà di voler dare risposta a questi dubbi, dimostrando con diverse iniziative, che l'Islam può essere italiano e compatibile con la Costituzione.

Altri tipi di manifestazioni, invece, risollevarono quei dubbi: nel 2016, infatti, Hamza Piccardo, ex membro dell'UCOII, scriveva su Facebook, in riferimento alle unioni civili omosessuali, che *“anche la poligamia è un diritto civile”*¹⁶⁵.

E' giusto anche dire, però, come anche in questa discussa associazione, l'UCOII, si stia cercando di aprire un canale di dialogo per non fraintendere quelle che sono davvero le volontà della comunità. In proposito, in un'intervista rilasciata al Corriere della Sera¹⁶⁶, l'Imam di Firenze ed ex Presidente UCOII, Izzeddin Elzir accosta il terrorismo jihadista a quello delle brigate rosse degli anni Settanta, e sostiene come la sinistra esorcizzò a lungo i terroristi rossi etichettandoli come *“fascisti pagati dalla Cia, agenti deviati, provocatori...”*. Poi Rossana Rossanda parlò coraggiosamente di “album di famiglia” e fu una svolta decisiva.

Alla domanda quindi, se il terrorismo jihadista sia nell'album di famiglia degli islamici, l'Imam risponde: *“Certamente sì. (...) Sono musulmani a tutti gli effetti, diciamolo chiaramente. Ma i loro atti criminali no, non lo sono”*. Restando nel parallelo, poi, gli si chiede se, come gli operai denunciarono i terroristi, se anche i musulmani debbano farlo. Izzeddin Elzir risponde: *“È un obbligo religioso farlo. Già molti anni fa scrivemmo un documento: i musulmani d'Italia contro il terrorismo. Si vietava di fornire a questa gente supporto materiale o anche logistico, verbale o morale. Come vede, è quasi copiato dai documenti della sinistra contro Brigate Rosse e affini. Noi abbiamo studiato queste cose (...)”*.

163 “Notizie di chiusura”, Sesto rapporto Carta di Roma 2018, pag. 24, www.cartadiroma.org

164 Mascheroni L., "Siamo al disastro perché ci siamo illusi di integrare l'islam", Il Giornale, 17 gennaio 2016

165 “Poligamia, Piccardo (Ucoii): “E' un diritto civile”. Salvini: “Vai a casa tua”” Il Fatto Quotidiano, 6 agosto 2016

166 Buccini G., “L'Imam di Firenze «Anche i terroristi nell'album di famiglia dell'Islam»”, Il Corriere della Sera, 13 gennaio 2017

A riprendere l'esempio con le brigate rosse è stato anche Stefano Allievi, il quale sostiene che, la decisione di chiudere le moschee perché esistono dei musulmani terroristi, avrebbe lo stesso senso che chiudere, negli anni Ottanta, le sedi del PCI e della CGIL, o quelle del MSI, perché c'erano le Brigate Rosse o Ordine Nuovo. Allievi sottolinea come si sia fatto l'opposto *“facendo in modo che fossero i comunisti (o i missini) a schierarsi in prima fila contro gli estremisti assassini della loro parte, e si è fatto bene. E' quello che bisognerebbe fare anche adesso, non il contrario. Creando ponti, non muri¹⁶⁷”*.

Vero è però, che non si può fingere che non ci sia un problema legato alla comunità musulmana, ad alcune sue correnti ideologiche e ai dubbi che possono sorgere sulla funzione di alcuni luoghi di culto. Perché se è sicuramente giusto dire che molti processi di radicalizzazione sono avvenuti su internet e nelle galere, è pur vero che sono stati diversi gli episodi in cui, in alcune moschee, si inneggiava all'odio verso la società europea in generale, ed italiana in particolare. Questi aspetti saranno analizzati nell'ultimo capitolo, per una maggiore comprensione delle modalità di radicalizzazione, che possano portare anche ad una maggiore comprensione dell'intero fenomeno della presenza islamica in Italia, sfatando luoghi comuni e studiando strategie utili che possano proteggerci dal terrorismo jihadista, e che possano proteggere gli stessi musulmani da una distorsione del loro essere.

167 Allievi S., “L'inutile – e controproducente – guerra contro le moschee”, www.stefanoallievi.it, 11 aprile 2017

CAPITOLO 3

L'Islam politico: le origini del fondamentalismo e la radicalizzazione in Italia

Quando si parla di radicalizzazione islamista, si fa riferimento ad un processo messo in atto a livello ideologico da un individuo, non necessariamente un devoto praticante, che ha come obiettivo un'azione concreta volta a stravolgere la società esistente.

Se il messaggio e la propaganda islamista hanno sicuramente una base teorica e storica, frutto anche di un non facile confronto con la modernità e l'Occidente, è da tenere in considerazione anche che, spesso, coloro che si radicalizzano, poco hanno a che fare con movimenti ben strutturati, e che conoscono poco l'Islam come religione.

Questi individui, infatti, sono mossi più dall'ideologia di cui l'Islam si fa promotore, di religione degli oppressi, dandogli la possibilità di riscattarsi dal disagio sociale e di vendicarsi nei confronti di una società, quella occidentale, ritenuta colpevole.

Sembra quindi fondamentale partire dall'analisi delle fonti di teologia e di legge, poiché l'Islam, più delle altre religioni, non può essere analizzata come una credenza che non ha relazione con quanto avviene nella società.

Per un musulmano, infatti, l'Islam rappresenta una mappa cognitiva che lo guida per interpretare e vivere la realtà, dal rispetto dei precetti alla relazione con la politica.

Si partirà quindi da quelle che sono le fonti islamiche, per comprendere la struttura mentale e sociale in cui si muove un fedele musulmano: ritengo, infatti, che la comprensione degli usi e delle pratiche religiose possa aiutare ad entrare in contatto con la comunità musulmana, lasciandoci dietro molti pregiudizi.

Seguirà un focus su quelle che sono le quattro principali scuole giuridiche e la relazione tra il diritto islamico e i diritti umani universalmente riconosciuti.

Questo per orientarci anche negli sviluppi seguiti dalla comunità islamica rispetto al riconoscimento dei valori universali, pur lasciando sempre come soggetto e fine ultimo Dio e la sua volontà.

Come detto, la parte centrale si concentrerà sull'Islam politico: partendo dai fondamentali teorici classici, si arriverà all'analisi più approfondita dei movimenti che hanno influenzato il corso del XX secolo.

Questo percorso sarà utile per capire le origini delle deviazioni che hanno portato l'islamismo radicale ad essere riconosciuto oggi tra le minacce fondamentali alla stabilità dell'ordine mondiale.

Gli sviluppi seguiti arriveranno fino alla formazione di al-Qaeda per terminare con la nascita dell'ISIS; ovviamente saranno evidenziate quelle che sono le differenze, strategiche più che ideologiche, dei due movimenti.

Nel periodo delle guerre di consolidamento che seguirono l'egira a Medina, si collocano probabilmente due importanti passi del Corano, fondamentali per la comprensione dell'Islam politico. Il primo, della sura del Pellegrinaggio (22: 39) afferma che *“E' dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia”*; ed il secondo passo, della sura del Pentimento (9: 19-20), recita così: *“Metterete*

sullo stesso piano quelli che danno da bere ai pellegrini e servono il Sacro Tempio e quelli che credono in Allah e nell'Ultimo Giorno e lottano per la Sua causa? Non sono uguali di fronte ad Allah. Allah non guida gli ingiusti. Coloro che credono, che sono emigrati e che lottano sul sentiero di Allah con i loro beni e le loro vite, hanno i più alti gradi presso Allah¹⁶⁸”.

Questi passi sono diventati una bandiera per l'Islam politico, sia sunnita sia sciita, così come per i musulmani che hanno combattuto il colonialismo; ed oggi rappresentano ancora una guida per quell'Islam radicale che vede nell'Occidente l'antitesi e la causa della decadenza del mondo e dei valori islamici.

Ma, a dispetto di quello che si potrebbe pensare, le radici del radicalismo islamico non nascono dall'intrinseca violenza dell'Islam come religione.

Non individuare, né tanto meno capire, le radici che stanno alla base di tale fenomeno, però, non aiuta a debellare la devianza del terrorismo islamico.

Non si possono comprendere le cause e le dinamiche di quanto sta accadendo se non si parte facendo riferimento al colonialismo, con l'espropriazione violenta della libertà e della cultura dei popoli musulmani; se non si considera la ferita mai sanata, per gli arabi, della costruzione dello Stato di Israele; se non si fa una riflessione sui disastri provocati dalle aggressioni militari americane in Afghanistan e Iraq.

E' fondamentale, per la comprensione di questo capitolo, tenere presente, seppur rimarrà sullo sfondo dell'analisi, il contesto storico e gli sviluppi che si sono avuti nell'ultimo secolo nella regione mediorientale.

1. Le fonti dell'Islam

L'elemento giuridico, oltre che religioso, unificante della comunità dei fedeli è la *Shari'a*, letteralmente la "via da seguire", ovvero la legge di ispirazione religiosa derivata dai principi contenuti nel Corano e nella Sunna, codificata tra l'VIII e il IX secolo. Nell'Islam, infatti, le fonti della teologia e del diritto coincidono.

La prima fonte testuale in assoluto è il Corano, il cui termine, *qur'an*, significa recitazione.

Questo, a differenza della Bibbia o del Vangelo, non è la parola di Dio dettata da altri o semplicemente raccolta, ma rappresenta esattamente voce stessa di Dio.

Questa interpretazione del Libro sacro, predicata dagli hanbaliti, i quali ritenevano il testo increato, a differenza dei mutaziliti che lo consideravano creato e quindi soggetto a interpretazioni, ha prevalso all'interno del dibattito teologico in epoca medievale.

Secondo l'interpretazione dominante, quindi, il Corano è parola di Dio rivelata e pertanto, non può essere innovata dall'uomo.

L'ortodossia hanbalita non rimarrà, però, egemone a lungo: a partire dal XII secolo si imporrà una terza corrente, quella asharita, fondata da Abu Hasan al-Ashari, la quale adotterà posizioni di mediazione tra le due precedenti.

168 Campanini M., "Islam e politica", pag. 41, Il Mulino, 2015

Questo si compone di 114 *sure* (capitoli), le quali raggruppano determinati versetti (*āyāt*), e sono divise tra *sure* meccane e medinesi: le prime risalgono alla predicazione iniziale del Profeta Muhammad alla Mecca, e mostrano come sia nata l'esperienza religiosa, che definisce la relazione tra individuo e sacro¹⁶⁹.

Le seconde, invece, risalgono al periodo della creazione della comunità di fede a Medina, avvenuta con l'*hijra*, l'emigrazione dalla Mecca nel 622, anno da cui si fa cominciare il calendario islamico e che segna la nascita della comunità (*Umma*). Queste mettono in risalto la dimensione dell'Islam come religione della Legge, proprio per la necessità di riordinare, regolare e definire la nuova comunità.

La saldatura tra religione e politica si concretizza proprio in questa esperienza nella città divina, con l'obiettivo di proporre un'etica universale opposta ad un'identificazione clanica particolaristica, andando a costituire, appunto, la *Umma*, la comunità dei credenti.

Per capire l'importanza di questo concetto, basterà citare le parole di Montgomery Watt, secondo cui "*la solidarietà della Umma è il principale contributo della religione islamica alla sfera politica*"¹⁷⁰.

In questa prospettiva, l'unico fine del potere politico è quello di consentire al credente di vivere integralmente la fede.

Inoltre, nel concetto di *Umma*, vi è anche un'idea di integrazione e di esclusione: poichè, chi ne entra a far parte, si integra in un ambiente socio-culturale e politico che gli garantisce il massimo di protezione; mentre, coloro che ne sono esclusi, possono essere oggetto di emarginazione ed ostilità. Proprio a questa idea si ispira il concetto del *wala' wa'l-bara'*, l'idea secondo cui bisogna concedere l'amicizia ai soli fedeli musulmani, dei gruppi fondamentalisti salafiti contemporanei.

I pochi principi giuridici fissati dal Corano, costituiscono la base di un sistema di norme religiose, giuridiche e sociali, alle quali si aggiunge come fonte testuale, la *Sunna*, che nella teoria classica delle fonti islamiche si identifica con la tradizione profetica documentata per mezzo dei racconti, gli *hadit*.

Completano il sistema delle fonti l'*ijma* (consenso), ovvero il consenso della comunità in fatto di credenze religiose, e il *qiyas* (procedimento analogico), il quale definisce le regole dedotte per analogia, ovvero determinate mediante l'applicazione ad un caso nuovo, o non ancora esaminato, di norme che sono state già definite dal Corano, dalla *sunna* o dal consenso¹⁷¹.

Nella *Shari* 'a convivono quelle che noi definiamo regole di diritto privato, processuale, penale, bellico e fiscale, oltre che regole teologiche, morali e rituali. In parallelo, il *fiqh*, la scienza del diritto religioso dell'Islam, che in arabo significa letteralmente "intelligenza", si presenta come la base per la "*conoscenza della quintuplice ripartizione sciaraitica delle azioni umane, nel senso di atto obbligatorio (fard o wajib), proibito (haram), consigliato (mandub, mustahabb), sconsigliato (makruh), libero (ga 'iz, mubah)*". Rappresenta, quindi, lo strumento razionale umano che interpreta la Legge sacra¹⁷².

169 Guolo R., "Sociologia dell'Islam", pag.4, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

170 Campanini M., "Islam e politica", pag. 44, Il Mulino, 2015

171 Decaro Bonella C., "Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali", pag. 36, Carocci Editore, 2013

172 Ibidem, pag. 37

Fra gli atti obbligatori, o doverosi, vi sono quelli di tipo *fard al-ayn*, che obbligano personalmente, e quelli di tipo *fard al-kyfaya*, che possono essere compiuti da un certo numero di musulmani in vece di altri.

Uno dei più importanti metodi di interpretazione della shari 'a, all'interno delle procedure del fiqh, è l'*ijtihad*, lo sforzo interpretativo che si effettua a partire dalle fonti e da parte di religiosi autorizzati, i *fuqaha* (giurisperiti), i quali ne hanno dichiarato chiuso lo studio personale attorno al X secolo.

Con la chiusura della porta dell'*ijtihad*, si stabilisce che quanto determinato dalle scuole giuridiche sunnite, che verranno analizzate ora di seguito, doveva considerarsi definitivamente perfezionato e che a nessuno sarebbe stato concesso di apportare modifiche essenziali alla tradizione (*taqlid*) così stabilita.

I trattati di *fiqh* sono stati codificati ormai in un tempo molto lontano, e non sempre possono produrre una pedissequa imitazione della tradizione, di fronte ai costanti mutamenti sociali.

Per questo è diventata consuetudine chiedere a un giureconsulto (*faqih*) un parere giuridico (*fatwa*).

La *fatwa* non innova il diritto, ma rende applicabili a casi concreti le prescrizioni dei trattati di *fiqh*, vincolando solo chi segue la scuola giuridica che la ha emessa.

Il mondo musulmano, soprattutto quello sunnita, ha sviluppato nel corso del tempo diverse scuole giuridiche (*madhhab*) interpretative, definite ortodosse da Campanini¹⁷³: quelle considerate canoniche sono quattro.

1.1. Le scuole giuridiche

La prima scuola giuridica, in ordine cronologico, è quella hanafita, fondata a Kufa da Abu Hanifa al-Numan nel corso dell'VIII secolo.

Questa, privilegia l'interpretazione della giurisprudenza derivata dal Corano e mette in secondo piano i "detti e fatti del Profeta" alla base della Sunna. Rispetto alle altre scuole giuridiche è quella che viene considerata meno rigida, poiché predilige il ragionamento razionale, deduttivo ed analogico.

E' ancora oggi la più diffusa: viene infatti seguita in Turchia, Giordania, Siria, Egitto, India, Pakistan, Bangladesh e nell'ex Unione Sovietica.

Di seguito nacque la scuola malikita, fondata a Medina da Malik ibn Anas, caratterizzata da un atteggiamento maggiormente conservatore: enfatizza, infatti, più che le considerazioni razionali dei singoli dotti, la fedeltà ai modelli religiosi, giuridici e sociali, sui quali si registra il consenso comunitario (*maslaha*).

Questa è diffusa principalmente nel Maghreb e nell'alto Egitto.

Un atteggiamento intermedio, che fa da sintesi e forma di mediazione delle due scuole precedenti, è la scuola shafita, fondata al Cairo da Muhammad ibn Idris al-Shafi: nell'interpretare la Legge, stabilisce una precisa gerarchia delle fonti a partire da Corano, e poi considerando la Sunna e il *qiyas*.

173 Campanini M., "Islam e politica", pag. 25, Il Mulino, 2015

E' il Corano però ad essere interpretato alla luce della Sunna; qualora vi fosse una controversia su una questione legale, prevarrebbe la Sunna e non il Corano. Quando però queste due fonti non bastano, gli shafiti ricorrono all'analogia, facendo riferimento ad una consolidata cornice testuale. Questa scuola è diffusa maggiormente in Indonesia, in Africa orientale, nello Yemen ed in Siria.

L'ultima delle scuole giuridiche, quella hanbalita, fondata nel IX secolo a Baghdad da Amhad ibn Hanbal, diffusa maggiormente nella penisola arabica, esige un rispetto rigoroso e letterale del Corano e della Sunna, adottando un atteggiamento ostile all'uso della ragione umana nell'interpretazione. Da qui il suo rifiuto al consenso comunitario.

Tra gli esponenti medievali più noti, facenti parte di questa scuola giuridica, troviamo Ibn Tamiyya, e già di recente Mohammad ibn 'Abd al-Wahhab, fondatore del movimento wahhabita. In virtù di una tradizione attribuita allo stesso Profeta, secondo il quale l'*ikhtilaf*, la divergenza di opinioni è un bene per la comunità islamica, è consentito cambiare scuola giuridica. In realtà questo accade raramente, a causa del forte radicamento della tradizione culturale delle singole aree del mondo islamico.

1.2. I cinque pilastri (*arkan*)

Il processo di giuridicizzazione dell'Islam, ha portato alla canonizzazione dei suoi precetti principali, i cosiddetti cinque pilastri: la professione di fede in Allah e il suo Profeta (*shahada*) ; la preghiera (*salat*); l'offerta rituale (*zakat*); il digiuno purificatore (*sawn o ramadan*); il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*).

La professione di fede consiste nel pronunciare, davanti a dei testimoni, la formula "Non esiste altro dio all'infuori di Allah e Muhammad è il Suo inviato".

A volte viene definita *al-shahādatāni* (le due testimonianze), in quanto è costituita da due distinte dichiarazioni: quella di adesione al monoteismo islamico (*Tawhīd*) e quella di fede nella missione profetica di Maometto.

La preghiera rituale deve essere svolta cinque volte al giorno e hanno l'obbligo di eseguirle qualunque musulmano e musulmana in possesso delle facoltà mentali, cioè al musulmano definito *mukallaf*. Particolare importanza assume la preghiera del venerdì a mezzogiorno, che include anche la predica (*qutba*), di cui abbiamo già parlato precedente capitolo.

L'offerta rituale, *zakat*, significa purificazione, derivante dal liberarsi di parte della ricchezza per aiutare chi è in difficoltà. Risponde al dovere di aiutare i bisognosi ed i poveri, oltre ad aiutare ogni credente a superare egoismo ed avidità.

La *zakat* può essere di due tipi: la prima è quella legale, che coincide oggi con la tassazione; la seconda è quella libera, la *sadaqa*, come le donazioni volontarie.

Anche il digiuno rituale ha una funzione purificatrice: esso avviene nel mese sacro di Ramadan, che ricorda la discesa del Corano e la conquista della Mecca.

Il pellegrinaggio è obbligatorio almeno una volta nella vita, e consiste nel percorso fatto da Muhammad nel suo ultimo hajj prima della morte.

Per capire l'importanza dei cinque pilastri, è sufficiente sottolineare come, ad un buon musulmano, non si chiede di conoscere la teologia o di sapere a memoria il Corano, ma si richiede invece il rispetto dei pilastri della fede.

I pilastri svolgono la funzione di dare forma all'organizzazione della religiosità e della vita del credente, per questa ragione l'Islam si configura essenzialmente come un'ortoprassi.

1.3. Il diritto islamico e gli international human rights

Il rapporto tra il diritto islamico e la canonizzazione internazionale dei diritti della persona è molto complesso: una prima dimostrazione di difficoltà si ebbe con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948.

In questo contesto, è significativo l'atteggiamento assunto dall'Arabia Saudita: questa si rifiutò di sottoscrivere la Dichiarazione in quanto ritenuta in contrasto con le differenti concezioni giuridiche presenti nei paesi ONU.

Le motivazioni ufficiali sono contenute in un Memorandum che il ministero degli Esteri saudita indirizzò all'Onu, nel quale si dichiarava come questa incompatibilità fosse riferita, in sostanza, al fatto che la dignità dell'uomo non derivasse da *"legislazioni ispirate da considerazioni materialiste e perciò soggette a cambiamenti"*, ma direttamente *"in virtù del dogma islamico rivelato da Dio¹⁷⁴"*.

L'esempio calzante a questo ragionamento è stato rinvenuto nell'art. 6 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, il quale afferma che *"ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica"*, la quale rappresenta l'elemento imprescindibile per l'esercizio dei diritti e delle libertà.

Secondo il diritto islamico, invece, il fondamento del diritto è la personalità divina, che sta alla base di qualunque altra legge. E' quindi una visione confessionale dei diritti dell'uomo, antitetica rispetto al primato assoluto di cui gode l'uomo nella visione occidentale dei diritti umani.

A questa basilare differenza che sta alla base dell'origine dei diritti della persona, si aggiungono le differenze esistenti a livello di diritti specifici: i diritti universali dell'uomo si basano, infatti, sul principio dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani; mentre, il diritto musulmano si articola fundamentalmente a partire dalla disuguaglianza tra uomo e donna, non davanti a Dio, bensì di fronte alla legge.

Il primo tentativo di codificazione dei diritti umani che è stata fatto a partire dalla concezione islamica, è la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam del 1981, su iniziativa del Consiglio Islamico d'Europa, la quale però non ha mai ricevuto una formale adesione da parte di paesi islamici.

¹⁷⁴ Decaro Bonella C., "Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali", pag. 150, capitolo 4 a cura di Gradoli M., Alicino F., Carocci Editore, 2013

La base di questa Dichiarazione partiva dal presupposto che il Corano e le fonti della dottrina islamica non fossero antinomiche rispetto alla concezione dei diritti dell'uomo.

Nella versione in lingua araba di tale documento, ad ogni articolo è stata affiancata una corrispondente citazione del Corano o da un richiamo alla Sunna, mentre nella traduzione francese ed inglese si fa riferimento alla legge dello Stato, e non alla shari 'a.

Il secondo tentativo di codificazione islamica dei diritti umani è stata la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'islam, presentata nel 1990 al Cairo dall'Organizzazione della conferenza islamica (OCI).

Questa organizzazione rappresenta l'organismo politico sovrastatale più rappresentativo: si rifà all'idea di Umma, concetto che trascende dall'appartenenza nazionale e si basa esclusivamente su quella confessionale. Si tratta dunque di un'organizzazione che riunisce tutti i paesi, oggi 57, a maggioranza musulmana.

Questa Dichiarazione, pur mancando riferimenti espliciti al Corano, è improntata allo spirito del diritto religioso islamico: agli artt. 24 e 25 enunciano, infatti, come "tutti i diritti enunciati in questo documento sono subordinati alle disposizioni della shari 'a" e che "la shari 'a islamica è la sola fonte di riferimento per spiegare e chiarire ogni articolo di questa Dichiarazione".

Secondo la concezione islamica, infatti, non esiste il diritto naturale: non è "bene" ciò che è buono in se, ma ciò che Dio ha indicato e prescritto come buono. Dio non è vincolato ad alcun principio di giustizia che ne limiti l'onnipotenza¹⁷⁵.

L'elemento di maggiore novità, comunque, è rappresentato da una presa di posizione nei confronti del colonialismo e da un esplicito riconoscimento al diritto di autodeterminazione dei popoli.

Un ulteriore passo dal punto di vista giuridico è stato compiuto dalla redazione della Carta araba dei diritti dell'uomo, entrata in vigore nel gennaio del 2010; documento, anche questo, che conserva la dimensione religiosa islamica al suo interno.

La Carta è stata elaborata dalla Commissione permanente dei diritti dell'uomo della Lega degli Stati Arabi, e rappresenta un'inversione di tendenza rispetto alle precedenti dichiarazioni: non esprime un orientamento prettamente confessionale, ma piuttosto un'identità araba nazionalista, di cui la componente religiosa è solo una parte.

La volontà di riconoscere i diritti umani così come "stabiliti dalla shari 'a e dalle altre religioni rivelate divinamente", e di ricondurre la sostanza della Carta in un'impostazione più "laica", è evidente anche dall'art. 2, il quale dichiara come la sovranità sia ricondotta al popolo che è "la fonte del potere", e la esprime attraverso l'elezione dei suoi governi.

Altri due articoli degni di nota, sono: l'art. 3, il quale dichiara come "*L'uomo e la donna sono uguali sul piano della dignità, dei diritti e dei doveri nel quadro della discriminazione positiva istituita a profitto della donna nella shari 'a islamica e delle altre leggi divine*" e l'art. 30, il quale afferma che "*ogni persona di*

175 Campanini M., "Islam e politica", pag. 14, Il Mulino, 2015

*qualsiasi religione ha diritto a praticare il suo culto religioso, ha inoltre diritto di esprimere le proprie opinioni con la parola, la pratica, o l'insegnamento senza pregiudizio dei diritti degli altri*¹⁷⁶”.

Nonostante le evidenti trasformazioni verso una forma di riconoscimento della donna e delle altre religioni in senso egualitario, rimane scoperta tutta la giurisprudenza relativa al diritto di famiglia, che secondo la shari ‘a subordina la donna alla potestà del marito, e al diritto di poter cambiare religione, che in alcuni paesi è tuttora qualificato come reato di apostasia.

1.4. La Carta dei musulmani d'Europa

La Carta dei musulmani d'Europa rappresenta una piattaforma ideologica che raggruppa i musulmani europei facenti parte della Federation of the Islamic Organization in Europe (FIOE).

L'obiettivo era quello di consentire una corretta comprensione ed integrazione dell'Islam in Europa, a partire dalle diverse associazioni che lo rappresentano.

Inizialmente è stata firmata da associazioni musulmane di 28 paesi europei, lasciando aperta la possibilità di sottoscriverla a tutte le associazioni e istituzioni che volessero aderirvi.

Alla fine, nel gennaio del 2008, presso il Parlamento europeo, è stata sottoscritta da 400 organizzazioni islamiche.

La Carta parte dal presupposto di una rappresentazione dell'Islam che rifiuta ogni forma di estremismo, condannando il terrorismo e l'interpretazione violenta del jihad (art. 10, Parte prima).

Questo concetto viene giustificato direttamente sulla base di fonti islamiche, in particolare *“sul principio della wasatiyya (intermediatezza, moderazione ed equilibrio), che delinea gli scopi generali di questa religione, che non si riconosce nell'eccesso né nella negligenza e che unisce in armonia la guida della Rivelazione, alla luce dell'intelletto e della ragione (...)”* (art. 2, Parte prima)¹⁷⁷.

Con questa Carta si cerca, quindi, di stabilire una differente interpretazione delle prescrizioni religiose: questo risulta anche da alcune considerazioni fatte in quest'ambito sul ruolo della donna.

Come spiegato dal Premio Nobel per la Pace Shirin Ebadi, nel mondo islamico ormai sempre più donne fanno riferimento al Corano per sostenere un miglioramento della loro condizione

Questa ed altre sfide sono state oggetto del summit straordinario tenutosi alla Mecca nel dicembre del 2005: in questa occasione sono stati approvati diversi documenti, tra i quali il Programma di azione decennale per affrontare le sfide che stanno davanti alla Umma nel XXI secolo.

Tra le sfide si afferma, come poi è stato sottolineato anche dalla Carta dei musulmani d'Europa, quella che punta all'affermazione dell'Islam come *“religione della moderazione e della tolleranza”*, per cui i

176 Ibidem pag. 163

177 Decaro Bonella C., “Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali”, pag. 176, capitolo 4 a cura di Gradoli M., Alicino F., Carocci Editore, 2013

musulmani sono esortati a impegnarsi a diffondere un'idea corretta di Islam *“al fine di rendere più forti gli stessi musulmani di fronte all'estremismo e alla chiusura mentale”*.

Un corretto strumento per la realizzazione di questo obiettivo sembra essere quello esposto al punto 7 del Programma, in cui si invitano i paesi membri a promuovere l'insegnamento di un Islam rispettoso delle differenze, e a collaborare *“per realizzare curricula scolastici equilibrati che promuovano i valori della tolleranza, dei diritti umani, dell'apertura e della comprensione nei confronti di altre religioni e culture”*.

2. L'Islam politico

Sembra utile, a questo punto del lavoro, fare un'analisi su quelle che sono le origini e gli sviluppi del pensiero radicale islamico, che promuove, a dispetto dei documenti e degli intenti enunciati finora, un tipo di Islam intransigente, chiuso a qualsiasi rappresentazione si discosti da una esecuzione letterale dei precetti indicati dal Corano.

Prima di soffermarci sul tema della radicalizzazione nel nostro paese, infatti, sarà utile capire quali sono i riferimenti ideologici che guidano questi individui verso una dimensione incapace di accettare o tollerare altre interpretazioni e modi di vivere la vita all'infuori dell'Islam.

Come scrisse Bernard Lewis, *“Nella concezione musulmana tradizionale, lo Stato non crea la legge, ma è esso stesso creato e mantenuto dalla legge, che proviene da Dio ed è interpretata ed amministrata da chi ha competenze al riguardo¹⁷⁸”*.

Vi è dunque una relatività dei concetti politici: termini come libertà o democrazia non possono assumere in un orizzonte di riferimento islamico lo stesso senso che hanno nel nostro.

Uno storico del XIX secolo, Ahmad al-Nasiri, in uno dei suoi passi diceva: *“Sappi che la libertà di cui parlano gli europei è probabilmente una invenzione degli atei, poiché è contraria ai diritti di Dio, della famiglia e dell'uomo stesso”*.

Al-Nasiri condanna, quindi, il concetto occidentale di libertà perché lo identifica con un diritto naturale svincolato da una superiore norma di controllo e di direzione: *“Dio, creando l'uomo, l'ha onorato e nobilitato donandogli la ragione che lo allontana dal vizio e lo orienta verso la virtù; il che lo distingue dall'animale. Di ciò la concezione europea non tiene alcun conto: essa permette all'uomo di abbandonarsi ad azioni contrarie al buon gusto (...) non obbedisce ad alcuna legge, simile ad una bestia abbandonata (...)”*.

Questa prospettiva di determinismo implica, per la teoria politica, un'importante conseguenza: nell'Islam non esiste una dimensione utopica, poiché la società stabilita da Dio è perfetta alle origini: per questo motivo si può parlare di un'utopia retrospettiva, che guarda ad un determinato momento storico come la massima realizzazione di un mondo giusto.

178 Campanini M., “Islam e politica”, pag. 17, Il Mulino, 2015

Da qui deriva la concezione di Califfato, il quale non è solo un sistema possibile da realizzare, ma un'istituzione determinatasi storicamente dopo la morte del Profeta, a partire dall'Egira dalla Mecca a Medina nel 622, fino a comprendere il califfato di Ali nel 661.

I patrocinatori contemporanei dell'Islam politico, per riconquistare il bene perduto, devono ripercorrere una strada a ritroso, recuperando l'autenticità: è la via dei *salaf*, degli antichi.

Lo scopo dello Stato, elargito da Dio per la felicità degli uomini, è quello di far trionfare la giustizia e preparare l'avvento di una società volta solo all'adorazione di Dio: l'interesse del pensiero predominante islamico, perciò, è relativo al diritto, all'etica e alla politica, per la costruzione di questo paradiso in Terra.

Rispetto a questo, il Corano ammonisce: *“Obbedite a Dio e al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità”* (4: 59). Questo versetto sembra implicare il quietismo.

2.1. Il quietismo e al-Ghazali

Lo strappo omayyade, che conduce al Califfato Uthman, un governante che non presenta le caratteristiche di natura religiosa originariamente previste, spinge i custodi della tradizione, ulema e faqih, ad elaborare una teoria giustificativa dell'accaduto.

Teorici e giuristi daranno, quindi, vita ad una teoria del potere che costituisce ancora oggi, il nucleo portante della “Tradizione lunga” dell'Islam, ovvero il quietismo.

Secondo tale teoria, si legittima il governante a condizione che questo difenda la comunità dei fedeli dai nemici esterni, e non metta in discussione pratiche e credenze religiose.

Tra gli effetti del quietismo vi è anche quello di sancire una relativa autonomia della politica dalla religione. Ad elaborare una compiuta teoria in merito sarà il filosofo e teologo Abu Hamid Ghazali (1058-1111), consapevole del fallimento in cui si stava avviando il Califfato, non si limiterà a dare una soluzione civile, ma designa una via d'uscita religiosa.

Egli sosteneva, infatti, come il rapporto tra politica e religione fosse in relazione non in termini di unità nella leadership, ma di funzioni: la politica deve difendere la religione e la religione deve legittimare la politica.

In proposito scrisse: *“l'autorità politica è indispensabile per l'ordine della vita sociale, e l'ordine della vita sociale è indispensabile per garantire la religione, e la religione è necessaria per guadagnarsi la vita futura”*¹⁷⁹.

Al-Ghazali è quasi ossessionato dalla necessità di garantire un ordine sociale, condizionato certamente dalla realtà di agitazioni e di guerre civili che tormentava la sua epoca.

Per questo motivo, interpretando il versetto coranico *“la finta è peggio dell'uccidere”* (2: 217), il teologo traduce il termine finta, che nel lessico islamico significa sfida, come ribellione, disordine.

L'ordine ingiusto, quindi, viene preferito ad un conflitto che può distruggere la società

179 Campanini M., “Islam e politica”, pag. 113, Il Mulino, 2015

In questo modo diversi studiosi hanno cercato di ricondurre l'obbligo dell'obbedienza come un principio imposto dalla shari 'a e non dalla politica.

A questa teoria si sono spesso appellati i governanti dei paesi musulmani sottoposti a contestazioni, talvolta armata, da parte di gruppi radicali, i quali giustificavano le loro azioni respingendo il quietismo invocato da governanti ritenuti illegittimi.

Ghazali cercherà di risolvere i nodi posti dal rapporto tra giustizia e legittimità mediante una concezione debole del potere: quello umano, infatti, è un potere precario, i cui compiti non sono quelli di indicare fini e valori della vita, già enunciati dal Corano, ma nell'organizzare la società secondo principi compatibili con la religione. Secondo questa concezione, quindi, il potere è essenzialmente visto come un principio organizzativo, al servizio dei fedeli e alla difesa di questi da minacce esterne.

Ciò che Ghazali ritiene veramente importante, è che l'uomo debba impegnarsi in ben altra lotta rispetto a quella politica: il suo sforzo deve essere rivolto a vincere la lotta del cuore, è questo il grande jhiad, quello morale e spirituale.

Per questo il quietismo deve essere funzionale alla rinascita delle scienze religiose.

Questa soluzione, portata avanti dal filosofo persiano, trasporta così il piano politico nell'ambito dell'interiorità, compiendo un passo di originalità che non sarà rintracciabile in altri pensatori.

In termini generali, si potrebbe dire che la dottrina politica sunnita è prettamente quietista: non vi è ragione infatti di disubbidire ad un Tiranno poiché questo è stato voluto da Dio.

Tuttavia, se tale governante non rispetta le leggi di Dio, è legittimo spodestarlo anche con la forza.

L'atteggiamento dell'islamismo contemporaneo ha portato i fondamentalisti ad assumere un atteggiamento intransigente, non solo verso comportamenti sociali ritenuti devianti, ma soprattutto, appunto, verso quei governanti ritenuti falsamente musulmani, i quali non applicano correttamente la legge di Dio.

2.2 Ibn Taymyya e il jihad

Al-Ghazali propone una formulazione ben precisa di jihad: il grande jihad è la lotta spirituale verso se stessi e le proprie inclinazioni perverse, fuori dalla via indicata da Dio; è un combattimento etico verso le pulsioni malvagie, volto a costruire una più giusta personalità del credente.

Il piccolo jihad, invece, è quello militare, combattuto in nome di Dio per difendersi dai nemici che non consentono di vivere e propagandare una società giusta come quella fondata dal Profeta.

Nei confronti delle tesi quietiste, ovviamente, non mancheranno dissensi da parte di quella corrente che si presenterà come di “ortodossia deviante”¹⁸⁰, la quale interpreterà invece il concetto di jihad in forma aggressiva.

Un esponente di questa corrente fu sicuramente il teologo hanbalita Ibn Taymyya (1263-1328), considerato una tra le menti più originali dell’Islam politico sunnita in età classica, e principale ideologo di un jihad offensivo nei confronti “*dei miscredenti, degli apostati, dei finti musulmani e dei nemici dell’Islam*”¹⁸¹.

Quella di Ibn Taymyya fu un’ideologia di reazione, di radicale opposizione rispetto alla crisi del mondo arabo islamico.

Massimo Campanini lo definisce un riformista conservatore¹⁸²: Taymyya, infatti, era favorevole alla riapertura dell’ijtihād, rivitalizzandola sulla base del Corano e degli hadit, tornando alla purezza dei valori e dei costumi che caratterizzavano la prima generazione di musulmani, i salaf, gli antichi, dai quali prenderà poi il nome la corrente salafita.

Pilastro della politica di Ibn Taymyya è l’antico principio dell’ordinare il bene e proibire il male (*al-amr bi’l-ma ‘ruf wa an-nahy ‘an al-munkar*), nell’ottica della salvaguardia dell’unità della umma.

Il dovere del sovrano, quindi, è quello di legittimare la propria autorità attraverso al piena osservanza della shari ‘a; qualora ciò non avvenisse, è doveroso il jihad, inteso come combattimento sulla via di Dio.

Nei testi di Ibn Taymyya, si parla di una “politica divina”, non di religione nella politica: tale concetto infatti sta a designare che l’azione politica avviene nel segno della sacralità, dal momento che “*è un dovere considerare l’esercizio del potere come una delle forme della religione, come uno degli atti per mezzo dei quali l’uomo si avvicina a Dio*”.

Sono queste le basi che resero Taymyya idoneo a diventare un riferimento teorico dei movimenti islamisti radicali contemporanei, i quali faranno proprio anche il concetto aggressivo di jihad: “*Il fine è dunque che la religione sia tutta intera quella di Dio e che la parola di Dio trionfi. Per “parola di Dio” si intenderà tutto ciò che è contenuto nel suo Libro (...) L’uomo che si allontana dal Libro sarà dunque corretto con la spada; ecco perché i due pilastri della religione sono il Libro e la spada*”.

Il jihad viene giustificato e, anzi, ritenuto obbligatorio in quattro casi: contro chi non osserva le obbligazioni e le proibizioni; contro i miscredenti idolatri; per respingere gli attacchi esterni e per soccorrere altri musulmani in pericolo.

Secondo Taymyya, inoltre, il jihad è giustificato anche qualora abbia una valenza aggressiva e non difensiva: nella su opera “Politica secondo la Legge religiosa”, egli scrive: “*è una lotta per la religione, l’onore e la vita: nessuno ha il diritto di sottrarvisi. Quando questa è offensiva, per contro, è lasciata alla nostra libera decisione e non ha altro fine che quello di propagare la religione*”¹⁸³.

180 Guolo R., “Sociologia dell’Islam”, pag.33, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

181 Campanini M., “Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo”, pag. 36, Editrice La Scuola, 2015

182 Campanini M., “Islam e politica”, pag. 128, Il Mulino, 2015

183 Ibidem, pag. 131

Non è quindi obbligatorio condurre una guerra di aggressione verso chi, dall'esterno, non porta alcun turbamento alla comunità dei fedeli, poiché, sostiene Taymyya, la miscredenza è pregiudiziale per la coscienza del singolo, non per la comunità islamica, se non viene direttamente aggredita.

In ogni caso viene esplicitato l'invito a non eccedere, poiché la guerra può diventare ingiusta se supera i limiti stessi imposti da Dio: per esempio, è proibito uccidere donne e bambini.

2.3 L'incontro con l'Occidente

L'epoca ottomana ha sentito sotto molti aspetti l'involuzione e la crisi dell'Islam classico: ed è proprio in questa cornice storica che si sviluppano, tra la fine del Settecento e l'inizio del Novecento, correnti e movimenti politici che riflettono sulle cause della crescente egemonia occidentale europea e la contemporanea decadenza dell'Islam.

Le categorie della tradizione e del moderno sono chiaramente ambigue: possiamo definire, in generale, la prima, come l'adesione ai valori del passato considerati più fondamentali di quelli del presente, la seconda come il costante rifiuto del passato, e la volontà di proiettarsi verso il futuro.

Il progresso scientifico, la tecnologia e la capacità militare, hanno segnato il distinguo della modernità e segnato il predominio di questa sul tradizionalismo, e quindi dell'Occidente sull'Oriente.

Tra le élite ottomane si fa strada l'idea secondo la quale sia sufficiente reinterpretare concetti islamici classici, alla luce delle categorie dell'occidente, per permettere al mondo musulmano di raggiungere qualitativamente la potenza europea.

L'Islam, infatti, si era trovato spiazzato di fronte alle spinte sempre più violente verso la trasformazione della società e dei suoi costumi e valori, tipiche dell'Europa illuminista prima, e dell'elemento rivoluzionario industriale poi.

Il processo di modernizzazione, però, non trova ostacoli nella teologia islamica, per cui Rivelazione e Ragione sono coincidenti.

Il tentativo, quindi, fu quello di separare l'elemento puramente tecnico dal contesto socio-culturale in cui si era sviluppato: la modernità occidentale veniva così interpretata come mera modernizzazione scientifica, ovvero come un'esperienza alle quale si poteva accedere senza mettere in discussione la propria identità culturale.

Se, sicuramente, il problema dell'arretratezza socio-economica è risultato decisivo, il momento di maggior alienazione del mondo arabo fu di natura ideologica: l'impatto con l'Occidente, infatti, provocò una grave crisi di identità dal punto di vista sociale, filosofico e di leadership politica.

Possiamo suddividere le risposte a questa crisi, in tre distinte fenomenologie della reazione positiva alla modernità; tali formule sono: quella del *tajdid* (rinnovamento), della *nahda* (rinascimento) e dell'*islah* (riforma).

Il termine *nahda* allude al processo di risveglio ideologico, socio-giuridico e politico che ha coinvolto i popoli musulmani a partire dall'Ottocento, come reazione dell'incontro con la società occidentale.

Il suo effetto è stato la modernizzazione della società musulmana, processo che perdura ancora oggi nel tempo, assumendo però caratteristiche prevalentemente economiche.

Queste hanno comportato un ammodernamento anche delle strutture interpersonali, come il matrimonio la famiglia e le successioni; per questo subisce le ostilità degli ambienti più tradizionali.

Per quanto riguarda il *tajdid*, invece, esso assume una valenza prettamente religiosa: il rinnovamento, in questo caso, avvenne proprio internamente allo spazio teorico religioso, investendo i principi stessi dell'Islam che il confronto con l'Occidente aveva rischiato di mettere in pericolo.

Queste due formule, rinnovamento e rinascita, assunsero la forma dell'*islah*: ovvero della "*riforma intesa ad accelerare la presa di coscienza dei musulmani ed a promuovere, nel seno della comunità, la volontà di uscire dal suo stato di stagnazione sociale e culturale*¹⁸⁴".

Per uscire da questo stato di stagnazione, quindi, si propose un ritorno all'Islam come base per una riforma politica, che portò al delinearsi del riformismo islamico.

Si tratta, quindi, di un riformismo che intende islamizzare la modernità, in contrapposizione alla modernizzazione dell'Islam, ovvero alla convinzione che l'Islam sia incapace di confrontarsi con la modernità e che debba dunque venire profondamente trasformato, tradito o addirittura abbandonato favorendo uno svuotamento politico della religione.

Tra gli esponenti principali di questa corrente troviamo: Jamal al-Din Afghani (1830-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935). Questi ritenevano che le riforme non potessero essere disgiunte dal rinnovamento delle istituzioni politiche, acquisendo elementi della Modernità che vadano oltre la tecnica.

Questi personaggi, a differenza di altri che vedremo in seguito, impegnati in un'azione pratica di rinnovamento, facevano parte di un movimento, chiamato *Salafiyya*, in cui il lato educativo e teorico finì per risultare prevalente rispetto a quello operativo.

Con il termine *Salafiyya*, quindi, si intende quella tendenza ad islamizzare la modernità attraverso la purificazione dei fondamenti dell'Islam e la loro applicazione al presente, il quale implica un riconoscimento del valore della stessa modernità, e allo stesso tempo, la volontà di superarla.

Al-Afghani riteneva che fosse necessario adeguare l'Islam al mondo moderno, ma che allo stesso tempo l'Islam fosse necessario ad una corretta visione morale ed ideologica della modernità. Secondo il riformista persiano, bisognava avere padronanza delle competenze tecniche e scientifiche proprie del mondo moderno, ed allo stesso modo avere la certezza della capacità dell'Islam di svolgere un ruolo propositivo e da protagonista nella realtà contemporanea dominata dall'Occidente.

184 Campanini M., "Islam e politica", pag. 161, Il Mulino, 2015

L'esponente principale della Salafiyya riformista, fu però l'egiziano Muhammad Abduh: come anche il maestro al-Afghani, egli pensava che il Corano fosse un testo eminentemente razionale, ed oltre a questo, che avesse anche la capacità di distinguere il bene dal male.

E' ovvio, inoltre, che questo condannasse il *taqlid* e la reverenza rispetto alle opinioni passate: l'obiettivo di Abduh era infatti quello di riformare l'Islam nei costumi affinché i musulmani fossero in grado di liberare se stessi autonomamente, senza bisogno di ausilio esterni.

In Abduh è centrale anche l'idea di islamizzare la Modernità, in antitesi a quella modernizzazione dell'Islam che, secondo proprio i riformisti, ha portato al declino del mondo musulmano.

La ricerca dell'unità e dell'avanzamento della comunità islamica, si esprime in Rashid Rida nella tesi del ripristino dell'istituzione califfato: il modello è quello del Califfato dei "ben guidati" (*rashidun*), i quattro califfi che seguirono il Profeta (Abu Bakr, Umar, Uthman, Ali), supportato dalla pratica dell'*ijtihād* come strumento in grado di sorreggere lo sforzo di adattamento alle esigenze della modernizzazione.

Secondo Rida, il Califfo è soggetto alla legge e legittimato dalla comunità, il quale opera sul suo operato uno stretto controllo, che può giungere alla destituzione del sovrano.

Le diverse correnti riformiste, però, dovranno fare i conti con l'accelerazione imposta dalla crisi dell'impero ottomano, che porterà all'avvento dei Giovani Turchi e all'abolizione del Califfato con Kemal Atatürk.

Il cambiamento avvenuto a livello politico-istituzionale, non è però altrettanto lineare nella società civile e nella leadership religiosa, le quali resteranno estranee alle forme della cultura politica occidentale.

Se inizialmente il movimento salafita ed i suoi pensatori erano orientati ad un recupero di un Islam più puro, a partire dall'educazione e dalla religiosità dei fedeli, nel suo sviluppo, il salafismo, si è articolato e sviluppato anche in movimenti che hanno fatto dell'azione pratica e politica il loro fine, con l'obiettivo di creare uno Stato islamico.

2.3.1 Il Wahhabismo

Alla luce della decadenza islamica sotto gli ottomani, si spiega anche la nascita di uno dei movimenti di *tajdid* (rinnovamento) più significativi dell'XVIII secolo, che è quello wahhabita, il quale lascerà una notevole impronta nella storia del risveglio dell'Islam.

Fondato nella Penisola Arabica da Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), esso si richiama alla scuola giuridica di Ibn Hanbal e ad Ibn Taymyya, invocando un ritorno alle fonti, Corano e Sunna, come fondamento della religione e della politica.

Questo movimento però, in realtà, non formulerà alcuna teoria politica, limitandosi a ricavarla dalla stretta applicazione dei principi religiosi, coltivando una sorta di idealizzazione della città islamica primitiva dei *salaf*.

Il destino del wahhabismo si collegò politicamente all'ascesa e al consolidamento della dinastia dei Sa 'ud, originari del Nejd, i quali si affermarono come signori d'Arabia: la legittimazione reciproca, religiosa dei Saud da parte di Ibn 'Abd al-Wahhab, e politica del teorico islamista da parte della dinastia, ha condizionato l'uno e l'altro nei principi e nella prassi.

Nei decenni successivi, i Saud riusciranno ad espandersi oltre la penisola arabica e a sottrarre il controllo di alcuni territori turchi.

Proprio il ruolo giocato dalla dinastia Sa 'ud nel contrastare l'Impero Ottomano, gli permetterà di consolidarsi, grazie anche a Stati Uniti e Regno Unito, e di costituire l'attuale regno dell'Arabia Saudita, nel quale tutt'oggi il wahhabismo è la dottrina dominante.

Questa dottrina è nata dall'insoddisfazione di al-Wahhab riguardo alle trascorse interpretazioni dell'Islam (*taqlid*) e il loro sostanziale rifiuto, le quali lo condussero ad invocare un rinnovamento nella pratica del ragionamento indipendente (*ijtihad*).

I wahhabiti credono, quindi, nell'interpretazione letterale del Corano e degli hadit; alcuni arrivano a sostenere che tutti gli estranei al wahhabismo siano destinati alle fiamme dell'inferno, siano essi musulmani, cristiani, ebrei o altro.

Ibn 'Abd al-Wahhab riconobbe la relazione simbiotica esistente tra la corretta credenza (ortodossia) e la corretta pratica (ortoprassi), per la quale la corretta pratica non può esistere senza la corretta credenza.

E' interessante vedere come il wahhabismo interpreti il concetto di democrazia, alla luce anche del fatto che oggi, l'Arabia Saudita, rappresenta uno dei paesi arabi con il quale l'Unione Europea intrattiene più rapporti, e rientra inoltre, tra i finanziatori che veicolano in tutto il mondo l'Islam più oscurantista.

Come ha scritto Pascal Menoret: *“La base di ogni legittimità risiede in Dio e in Dio solo; sebbene non vi sia alcun tipo di bilanciamento tra Dio e l'uomo, tra la legittimazione divina e quella popolare, vi è una stretta equivalenza, nel senso che colui che soddisfa Dio ha l'approvazione degli uomini. Così non esiste alcuna legittimazione democratica, ma solo la garanzia che il demos assentirà se le leggi di Dio sono rispettate. Nello stesso modo in cui la rivoluzione francese avrebbe collocato il criterio di legittimità nella volontà generale ideale e trascendente, così la riforma di 'Abd al-Wahhab collocava il criterio del buon governo al di là del volere particolare di questo o quel governante, nella norma ideale e trascendente rappresentata dalla Legge di Dio¹⁸⁵”*.

Il carattere autoritario saudita svuoterà ogni significato del concetto di shura (consultazione), e con l'irrigidimento utopico-retrospettivo legittimerà il ricorso ad un sistema politico dittatoriale, pur di salvaguardare quella che viene considerata la Legge di Dio.

2.3.2 Il Salafismo

185 Campanini M., “Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo”, pag. 78, Editrice La Scuola, 2015

Prima di definire il metodo di applicazione del salafismo, sembra necessario ricostruirne le radici, guardando alle fonti e ai loro esponenti più autorevoli.

Il richiamo a questi esponenti classici ci ha permesso di capire quanto il salafismo abbia radici profonde, ben radicate nella storia dell'Islam. Eppure solo dopo le cosiddette Primavere arabe il salafismo ha assunto una posizione privilegiata all'interno degli studi di settore come anche nelle dinamiche politiche di molti paesi musulmani.

Una prima definizione del termine, è quella elaborata da Bernard Haykel attraverso una citazione di Ibn Taymiyya, il quale così definisce il termine salafita: interpretare letteralmente i versetti del Corano e gli *hadit* che si riferiscono agli attributi divini senza attribuire a Dio alcuna qualità antropomorfa¹⁸⁶.

Il senso letterale, infatti, è quello più conforme al vero, poiché Dio si è espresso in forma altrettanto chiara ai suoi fedeli.

Possiamo quindi vedere che il salafismo si configura in base a tali criteri: 1) l'adesione al concetto di Tawhid, ovvero l'unicità della divinità; 2) il rifiuto della *bida*, ossia delle innovazioni; 3) rifiuto dello *shirk*, del politeismo come conseguenza diretta dell'adesione al *tawhid* e rifiuto assoluto del *taqlid* (imitazione pedissequa del passato), di conseguenza al rifiuto delle innovazioni apportate dalle varie scuole giuridiche successivamente alla morte del Profeta.

Si tratta dunque di proporre un ritorno alle fonti ed all'esperienza passata dei pii antenati, con un'enfasi particolare sulla loro esperienza e modo di agire; un elemento, questo, che sposta in maniera decisa l'attenzione sulla Sunna piuttosto che sul Corano.

La scienza degli *hadit* diviene, quindi, in quest'ottica, fondamentale, e risulta particolarmente chiaro il rifiuto netto delle scuole giuridiche.

Il salafita è dunque un musulmano libero dalle catene imposte dalle scuole giuridiche, che ha costruito una *'aqida* (sistema di credenze) unica: i principi sono ben definiti ma la loro applicazione, il *manhaj*, il metodo, la via, sono completamente diversi dalle altre scuole giuridiche.

Questo perché, in fondo, l'annullamento delle scuole giuridiche e della passata tradizione giuridica islamica, esalta l'individuo e lo rende autonomo nel rapporto con il testo Coranico e con la Sunna.

La prassi salafita dimostra che la sua teoria ha un punto debole: l'uomo posto in un rapporto diretto, senza filtri, con il Corano e la Sunna, diviene inevitabilmente libero e non, come si vorrebbe, maggiormente legato agli stessi.

In conclusione, possiamo affermare che il salafismo presuppone due rivoluzioni di fondo nel modo di approcciarsi alla religione: 1) l'essere umano è teoricamente solo dinanzi al testo sacro e libero da qualsiasi vincolo; 2) la necessità di attenersi al testo in forma letterale e senza distaccarsene in alcuna maniera.

Nella letteratura contemporanea dominante, i tre pensatori che vengono presentati come i padri del salafismo sono: Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya e Ibn 'Abd al-Wahhab, già citati precedentemente.

186 Di Donato M., "Salafiti e salafismo", pag. 40, Morcelliana Editrice, 2018

Ibn Hanbal è stato, infatti, definito il fondatore del salafismo ed ispiratore del Wahhabismo; Ibn Taymyya, invece, come giurista e teologo hanbalita da cui derivano gli attuali canoni del salafismo, e del radicalismo islamico, ed infine Ibn 'Abd al-Wahhab come il padre fondatore della predominante forma di salafismo contemporaneo.

Il salafismo contemporaneo però, esprime diverse posizioni, che si possono classificare in tre grandi filoni: il primo è quello tradizionalista e quietista, disposto a legittimare ogni forma di potere purché si garantisca il rispetto dei precetti religiosi all'interno dello Stato, e che questo venga difeso da penetrazioni esterne. Questo filone rinuncia, così, all'impegno politico, per concentrarsi sulla riforma morale ed educativa.

Il secondo è quello politico neotradizionalista, di cui i Fratelli Musulmani sono la rappresentazione più conosciuta, che puntano alla fondazione di uno Stato islamico partendo da una reislamizzazione dal basso della società, rispettando quello che è il gioco istituzionale; e quello di matrice radicale, jihadista, il quale si rifà, appunto, alle teorie di Ibn Taymyya, arricchito da contributi di Qutb, che vedremo di seguito. Per quest'ultimo filone, il mezzo utilizzato per conquistare il potere è quello della lotta armata e del terrorismo.

2.4 I movimenti islamisti

Nel Novecento, compaiono sulla scena politica musulmana i movimenti islamisti, neotradizionalisti e radicali, con l'obiettivo di riformulare il legame tra religione e politica per costruire un nuovo ordine politico e sociale alla base del quale vi è la *shari'a*.

Questi nascono come risposta nei confronti di quelle società secolarizzate, le quali hanno la colpa di aver relegato la religione nella sola sfera privata della società, riducendo l'Islam a mero riferimento simbolico.

L'islamismo politico è quindi strettamente collegato con il fenomeno della Modernità: è una reazione identitaria a quei mutamenti che hanno investito delle società fondate sulla tradizione senza aver prodotto delle nuove identità collettive; è un islamismo che, dopo secoli di quietismo, rivendica la politicizzazione della religione.

Il carattere molteplice e tutt'altro che monolitico dell'Islam, appare anche dalla stessa presenza dell'islamismo politico: si articolano in correnti diverse, che si rifanno a principi diversi e seguono strategie diverse.

Una definizione di islamismo che sembra esaustiva, è quella proposta da Laura Guazzone, professoressa di Studi Orientali presso l'Università di Roma la Sapienza: “(...) *l'islamismo è un'ideologia che propugna un'azione riformatrice per l'instaurazione di un sistema islamico per governare lo Stato e la società nei paesi musulmani, e (che) i movimenti islamisti rappresentano l'attivismo sociale e politico collegato a questa ideologia*¹⁸⁷”.

187 Campanini M., “Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo”, pag.6, Editrice La Scuola, 2015

Ovviamente, il tentativo che qui seguirà, di descrivere alcuni dei movimenti islamisti, non vuole essere una semplice riduzione dell'Islam politico, come il frutto irrazionale di un atteggiamento medievale nemico dell'Occidente, privo di logica, di storia e di idee ben strutturate.

Perché, se è vero che le rivendicazioni dell'Islam politico sono tutt'altro che moderne, sicuramente le teorizzazioni portate avanti hanno una progettualità ben precisa, che punta coerentemente all'obiettivo strategico della costruzione di uno Stato Islamico, andando a deviare laddove sceglie la tattica della lotta armata e del terrorismo.

2.4.1 I Fratelli Musulmani

Alcuni dei principi fondamentali dei tre autori precedentemente analizzati, al-Afghani, Abduh e Rida, promulgatori del riformismo islamico, furono inglobate nell'ideologia di Hasan al-Banna, fondatore del movimento islamico politico dei Fratelli Musulmani (al-Ikhwan Muslimun), nata in Egitto nel 1928.

Il salafismo di Abduh, la sua islamizzazione della modernità ha delineato gli obiettivi dei Fratelli Musulmani, che sono anch'essi salafiti sia per quanto riguarda l'invito di tornare alle fonti, sia soprattutto per quanto riguarda la progettualità dello Stato islamico, frutto ultimo dell'evoluzione e della trasformazione dell'uomo islamico e della società islamica.

Questo movimento fu l'ovvia risposta del riformismo islamico alla crisi e alle contraddizioni del liberalismo, e fu concepita dal suo fondatore, sia come confraternita religiosa, che come partito politico e movimento sociale: una sorta di "contro-società" i cui membri vivono secondo i principi che ispireranno la futura società islamica¹⁸⁸.

Nel giro di pochi anni si ramificò in tutta la società egiziana, fino ad arrivare a contare più di un milione di aderenti, senza contare l'espansione che conobbe negli altri paesi arabi, come il Marocco, la Siria e il Sudan. Un importante punto di somiglianza tra i Fratelli Musulmani e la Salafiyya, consisteva nello sforzo di ridurre l'Islam a quegli elementi essenziali, incentivando così la fine dei conflitti intestini tra scuole e sette. Inoltre, entrambi insistevano sul fatto che nessun cambiamento esterno della comunità musulmana fosse possibile senza una trasformazione della mentalità dei musulmani, e che nessun effettivo progresso sarebbe avvenuto senza una riforma dell'educazione.

E' importante, quindi, sottolineare, come entrambi i movimenti aspirassero a riformare l'Islam dall'interno, secondo i propri criteri e dinamiche.

Ovviamente, una differenza sostanziale tra i due, deriva dal fatto che, mentre la Salafiyya si presentava come una corrente ricca di implicazioni teoriche e decisamente filosofiche, la Fratellanza si improntava invece ad un'azione politica concreta.

188 Guolo R., "Sociologia dell'Islam", pag. 53, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

Lo slogan dei Fratelli Musulmani racchiude gli obiettivi e la natura del movimento: *“Dio è il nostro programma; il Corano è la nostra Costituzione; il Profeta il nostro leader; il combattimento la nostra strada; la morte per la gloria di Dio la più grande delle nostre aspirazioni”*.

Obiettivo imprescindibile è dunque la costituzione di uno Stato islamico, capace di applicare la Legge e gli insegnamenti dell’Islam; ma tale obiettivo deve avere come preconditione un profondo mutamento della coscienza individuale del fedele.

La missione diventa, quindi, quella di una riconversione di massa necessaria in seguito ai fallimenti dell’esperienza storica delle istituzioni e delle società islamiche. Ma, come già evidenziato, la riforma “spirituale” deve accompagnarsi ad una riforma politica.

Il ritorno dell’Islam è visto come soluzione ad una serie di problemi: il declino della religione in sistemi secolari trapiantati con il colonialismo di inizio Novecento, il rapporto con l’Occidente e la Modernità e la corruzione dei regimi formatisi.

Al-Banna sosteneva come la restaurazione del Califfato propugnata da Rida, non fosse che l’ultima tappa di un lungo percorso politico e religioso, è che vi fosse la necessità di concentrarsi sulla costruzione locale di uno Stato islamico, per il quale ci sarebbero voluti comunque dei tempi molto lunghi.

Per questa ragione i Fratelli musulmani hanno sempre respinto le tentazioni minoritarie di gruppi decisi a realizzare gli stessi obiettivi ma attraverso una logica tipica delle avanguardie rivoluzionarie, presentandosi piuttosto sotto la forma del tipico partito di massa.

L’organizzazione subirà un duro colpo con la morte del suo fondatore, al-Banna, ucciso dalla polizia segreta del regime egiziano nel 1949.

2.4.2 I fallimenti delle alternative: socialismo, nazionalismo e regimi militari

I Fratelli Musulmani si richiamarono in seguito al socialismo. E’ importante però capire a quale tipo di socialismo ci si riferisce.

Rashid Rida ne delinea le condizioni da un punto di vista islamico: si tratta di una posizione intermedia tra il capitalismo liberale e il comunismo.

Il socialismo islamico difende la proprietà privata, ma la concepisce come una funzione sociale, regolata da principi etici precisi; la libera concorrenza, che colpisce i più poveri ed i più deboli, è condannata in nome della solidarietà e della cooperazione.

I principi fondamentali del socialismo islamico sono, inoltre, fatti risalire allo stesso Profeta: fu lui, infatti, a sostenere che i pascoli, l’acqua e il sale sono patrimonio di tutta la comunità.

Ciò che era un saggio suggerimento per affrontare la durezza della vita beduina, diventa però per i Fratelli Musulmani, come lo sarà poi per gli islamisti radicali, un’indicazione di valore universale.

Quando in Egitto nacque il Partito socialista, nel 1948, era chiaro che la sua visione del socialismo era assai specifica e del tutto distinta dalla visione occidentale marxista del socialismo.

‘Adel Husayn, fratello del fondatore del partito, Ahmad Husayn, ricorda come fosse chiaro che *“egli desiderava sottolineare le divergenze in più punti che lo separavano dalla dottrina marxista. Il concetto di comunismo implicava, ai suoi occhi, una dipendenza di fatto dall’Unione Sovietica. Il suo Partito Socialista era assai nazionalista: lottava per un’indipendenza totale e una forma di allineamento agli altri paesi arabi (...) tutto ciò si iscriveva nel quadro dei valori islamici¹⁸⁹”*.

Oltre che in Egitto, il nazionalismo islamico, coniugato al riformismo islamico, conobbe altri due esempi eclatanti: uno in Marocco e l’altro in Algeria.

Senza voler entrare nell’analisi specifica di tale questione, è sufficiente anche solo menzionare tali orientamenti ideologici, i quali hanno grandemente influenzato l’evoluzione dei paesi islamici nel XX secolo, per sottolineare ciò che ci interessa in questa sede, ovvero come l’islamismo contemporaneo, frutto di una radicalizzazione del riformismo, abbia abbandonato le vie tanto del nazionalismo quanto del socialismo islamico.

A motivare questa deviazione, è stata fondamentale la disfatta araba nella guerra dei Sei Giorni (giugno 1967) nei confronti di Israele, la quale infranse il progetto nasseriano del socialismo arabo, del panarabismo, del terzomondismo, di governare laicamente lo Stato, pur nel quadro di un riferimento etico alla religione, e che lasciò, quindi, campo libero al rinfocolarsi dell’Islam.

Il ritorno alla fede, tuttavia, non può essere spiegato solo da motivi storicamente contingenti, se non si considerano sia le variabili socioeconomiche, è quindi la povertà della maggior parte dei paesi musulmani, sia, ciò che interessa di più in questo caso, le variabili ideologiche: ovvero della capacità dell’Islam di costituirsi come ideologia alternativa alla visione del mondo occidentalizzante.

2.4.3. La radicalizzazione teorica di Sayyid Qutb

L’egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), tra i membri principale della Fratellanza Musulmana, è stato l’ideologo che più ha influenzato i movimenti radicali islamisti contemporanei.

Egli riteneva che la rinascita dell’Islam potesse avvenire solo a partire dalla comprensione dell’autentico senso del messaggio coranico, che teologi e giuristi avrebbero impedito imponendo una visione formalistica ed una stretta adesione al quietismo.

Qutb procede ad una netta distinzione tra il Corano meccano e quello medinese: il primo rappresenta il Corano della rivoluzione delle coscienze, che annuncia l’unicità di Dio e la sottomissione dell’uomo a questo.

Nel Corano medinese, invece, si realizza l’ordine islamico incarnato dalla comunità dei puri: la città è il luogo dove alla fede si affianca l’uso della forza per abbattere l’incidenza (kufir). L’elemento costitutivo

189 Campanini M., “Islam e politica”, pag. 188, Il Mulino, 2015

della comunità medinese, infatti, è l'hijra, ovvero la rottura con la società empia meccano: per questo Qutb ritiene che questa sia un obbligo per qualsiasi fedele voglia sfuggire all'influenza di un ambiente impuro.

La teoria qutbiana ruota attorno ad alcuni concetti chiave quali: ignoranza religiosa (*jahiliyya*), sovranità divina (*hakimiyya li-llah*), adorazione (*'ubudiyya*), emigrazione religiosa (*hijra*), combattimento sulla via di Dio (*jihad*), movimento (*haraka*).

Nel Corano il termine jahiliyya indica il periodo precedente la rivelazione; Qutb lo trasforma, invece, in categoria che indica tutto ciò che è estraneo all'Islam.

Secondo il teorico egiziano *“tutto ciò che ci circonda è jahiliyya, la mentalità della gente, le credenze, i costumi e l'abbigliamento, il tipo di conoscenza, l'arte, la letteratura, il governo della società e le leggi; anche quella che siamo abituati a considerare come educazione islamica, fonti islamiche, filosofia e pensiero islamico, tutto questo è il prodotto della jahiliyya”*.

I fedeli, secondo Qutb, devono opporsi a questi sistemi *“siano dittature che si fondano su leader carismatici o democrazie, i sistemi jahili configgono con l'essenza dell'Islam (...) L'Islam non tollera che a Dio venga associata altra forma di obbedienza, neppure politica, né altra forma di adorazione a qualcuno che non sia il Signore del Mondo”*.

Il compito di porre fine a tale sistema di ignoranza spetta all'Islam, il quale, secondo Qutb, rappresenta *“una dichiarazione di guerra totale contro ogni potere umano, in qualsiasi forma si presenti e qualunque ordinamento adottati, un conflitto senza quartiere aperto ovunque siano degli uomini ad arrogarsi il potere, in una forma e nell'altra e dove quindi si pratici in qualche modo l'idolatria¹⁹⁰”*.

Una soluzione efficace può essere rappresentata da un'avanguardia che dovrà praticare, come il Profeta alla Mecca e a Medina, sia il contatto che la rottura (*hijra*) con la jahiliyya che la circonda.

Qutb teorizza due fasi per raggiungere tale scopo: la prima consiste nella costituzione di un gruppo coeso che pratici una rottura totale con la società jahilita.

La seconda consiste nel jihad, inteso nel duplice significato di “sforzo spirituale” sulla via di Dio e di “combattimento” per l'affermazione dei diritti di Dio.

Il jihad non è quindi da intendersi come azione difensiva, ma militare e missionaria: questo perché, secondo Qutb, non è più valida la distinzione tra *Dar al-Islam* (casa dell'Islam) e *Dar al-Harb* (casa della guerra), ovvero la dicotomia geopolitica tra i territori abitati da musulmani e l'Occidente.

La secolarizzazione infatti, si è diffusa in gran parte del mondo islamico, il quale dipende sempre di più dai sistemi economici e politici occidentali. Il nemico è ormai dentro la casa dell'Islam quindi.

In questo bipolarismo georeligioso, rappresentato dal Partito di Dio e dal Partito di Satana, non vi è spazio per altre rappresentazioni, e la contrapposizione è assoluta.

Rispetto alla strategia adottata dai Fratelli Musulmani, Qutb ritiene che la sola predicazione non basti; pensa invece che sia necessaria “la spada” oltre al “Libro” per affrontare i “regimi dell'empietà”.

190 Guolo R., “Sociologia dell'Islam”, pag. 57, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

Il jihad di Qutb si manifesta, quindi, come forma pura della nuova guerra civile di religione mondiale che trova nell'Islam radicale il suo partito combattente.

2.4.4. Al-Qaeda e ISIS

Spesso i mass media raccontano una storia di continuità tra al-Qaeda e lo Stato Islamico, facendo discendere l'uno dalla storia dell'altro.

Per quanto entrambe le organizzazioni abbiano lo stesso obiettivo, ovvero la costituzione di uno Stato Islamico e propaghino lo stesso messaggio, la loro nascita ed il loro sviluppo hanno radici diverse e ben delineate, almeno per quanto riguarda al-Qaeda; mentre vedremo come sia più difficile tracciare la storia dell'ISIS.

I due fondatori e capi di al-Qaeda, 'Abdallah 'Azzam e Osama Bin Laden, si formarono alla luce di alcuni eventi cruciali: la rivoluzione khomeinista in Iran nel 1979, l'invasione sovietica dell'Afghanistan e l'occupazione, a novembre dello stesso anno, della sacra moschea della Mecca.

L'invasione in Afghanistan venne percepita come un atto di prevaricazione neo-coloniale e diede il pretesto per combattere, in nome di un Islam puro, contro i nemici atei comunisti.

In quel momento, da ogni parte del mondo, giunsero in Afghanistan volontari entusiasti di imbracciare le armi in nome della difesa dell'Islam.

Tra questi volontari troviamo il palestinese 'Azzam e il saudita Bin Laden: il palestinese fu il vero ideologo di al-Qaeda. La sua dottrina si articolava in tre punti fondamentali: la prima è l'interpretazione in senso militare e bellicistico del concetto di jihad. Il secondo concetto è relativo alla terra e si articola in due: da una parte vi è la denuncia della colonizzazione delle terre islamiche da parte degli occidentali, dall'altra vi è l'obiettivo di instaurare sui territori liberati un vero Stato islamico.

Il terzo concetto si concentra invece su quella che secondo 'Azzam è una priorità per gli sviluppi e il raggiungimento degli obiettivi dell'organizzazione: ovvero la sconfitta, prima che del nemico interno ai paesi arabi, il "nemico vicino", di quello esterno, identificato primo fra tutti dall'America e da Israele, ovvero il "nemico lontano".

Una grande dote dell'ideologo era sicuramente quella di manipolare le fonti per sostenere le proprie argomentazioni; inoltre, il richiamo a pensatori quali Ibn Taymiyya e Sayyid Qutb, irrobustiva e riempiva di sostanza le sue tesi.

Nel 1989, morto 'Azzam e finita la guerra in Afghanistan, prese le redini dell'organizzazione Bin Laden, il quale si concentrò su un nuovo nemico: il regime dei Sa 'ud.

Questo infatti riteneva tale dinastia falsamente musulmana, convinzione che fu confermata nel 1991 in occasione della prima guerra del Golfo, quando il leader baathista iracheno Saddam Hussein invase il

Kuwait. In quell'occasione i sauditi consentirono agli USA, infatti, di installare basi militari in territorio saudita, le quali restarono anche una volta sconfitto Saddam.

Per Bin Laden queste azioni avevano un duplice significato: la conferma della politica neo-coloniale americana e lo sfregio alla sacralità del suolo d'Arabia, occupato da potenze miscredenti armate.

Dopo una breve permanenza in Sudan, Bin Laden si stabilì in Afghanistan, dove conobbe quello che sarebbe diventato il nuovo teorico di al-Qaeda, ovvero Ayman al-Zawahiri.

L'azione più eclatante in cui si è configurata la strategia della lotta al nemico lontano, sono stati gli attentati dell'11 settembre 2001 a New York e Washington.

La reazione degli Stati Uniti di invadere l'Afghanistan, secondo alcuni analisti, era in linea con i piani di al-Qaeda: in questo modo i popoli musulmani, nuovamente invasi, si sarebbero finalmente sollevati e uniti contro il nemico¹⁹¹.

Ma il terrorismo non aveva basi popolari allora, come non ne ha oggi.

Seguì nel 2003 l'invasione dell'Iraq, avviata su presupposti poi rivelatisi non veritieri: il possesso da parte di Saddam di armi di distruzione di massa e la sua collaborazione con al-Qaeda.

Se le motivazioni dell'invasione irachena si rivelarono infondate, le conseguenze ebbero però conseguenze reali e disastrose: prima tra tutte quella di riattivare il conflitto inter-religioso tra sunniti e sciiti nel paese. Questo conflitto si sarebbe presto configurato come una guerra civile combattuta per procura, dietro al quale si muovevano i due grandi avversari nella regione mediorientale; l'Arabia Saudita, sunnita, e l'Iran sciita.

La seconda conseguenza è stata la totale destabilizzazione dell'Iraq: è in questo scenario che si fa strada Mus'ab al-Zarqawi, tra i fondatori dello Stato Islamico e mentore dell'autoproclamato Califfo Abu Bakr al-Baghdadi.

Nell'ottobre del 2006, il Consiglio dei Mujahidin della Shura, costituito da leader fedeli a Zarqawi, si unisce ad altre quattro fazioni ribelli irachene, tra cui si trovavano anche combattenti di al-Qaeda in Iraq (AQI), e annuncia la fondazione del Dawlat al-Iraqi al-Islamiyya (Stato islamico dell'Iraq o ISI).

Dal 2010 l'organizzazione si riorganizza sotto la guida di al-Baghdadi: questo affida le operazioni militari a effettivi delle forze legate un tempo a Saddam, decisi in ogni modo ad opporsi alla stabilizzazione del nuovo regime iracheno.

Nel frattempo, nel 2011, il confronto tra il regime sciita e l'opposizione sunnita nella vicina Siria è degenerato in guerra civile; la frattura confessionale attraversa a questo punto sia l'Iraq che la Siria, e l'ISI punta a rendere i due conflitti un unico fronte.

Questo scenario permetterà di abbattere le frontiere ritenute artificiali dall'ideologia islamista radicale, e l'ISI comincerà ad inviare i suoi soldati in Siria.

Nella primavera del 2013 al-Baghdadi dichiarerà che il gruppo Jabhat al-Nusra, divenuto velocemente la branca siriana dell'ISI, rappresenta un'estensione della stessa organizzazione, che da quel momento si andrà a denominare ISIS.

191 Campanini M., "Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo", pag. 48, Editrice La Scuola, 2015

La “S” finale nella sigla rappresenta al-Shams, il Levante, la quale mostra l’intenzione di creare uno Stato islamico nei due paesi.

Il culmine dell’evoluzione dell’organizzazione si ebbe il 29 giugno del 2014, quando dopo la presa di Mosul, l’ISIS, ormai proiettato oltre la dimensione locale, eliminerà ogni riferimento ad un territorio circoscritto nel proprio nome, assumendo la denominazione di Stato Islamico. Questo nuovo califfato sarà guidato da Abu Bakr al-Baghdadi.

Sebbene rappresentino entrambe due organizzazioni islamiche fondamentaliste radicali, l’ISIS e al-Qaeda non sono sovrapponibili: per esempio, l’ISIS, rispetto ad al-Qaeda, ha rivendicato in modo più netto e diretto il califfato. Anche i qaidisti miravano alla fondazione di uno Stato islamico, ma l’ISIS ne ha fatto l’obiettivo simbolo di tutta la propria azione eversiva.

In secondo luogo, l’ISIS si è dimostrato molto più sanguinario e crudele nelle azioni e negli attentati: sebbene anche al-Qaeda abbia colpito obiettivi non militari, si può dire quanto meno che questi fossero però il frutto di un ragionamento più selettivo¹⁹².

L’uso strategico dei mass-media ha caratterizzato entrambe le organizzazioni: l’ISIS si è contraddistinta, però, anche in questo caso, da un tipo di messaggio diretto, crudele, scenograficamente curato nei minimi dettagli, mirato a trasmettere terrore più che un messaggio “politico”, più rappresentativo, invece, dello stile di Bin Laden.

Infine, come detto in precedenza, al-Qaeda è caratterizzato da una storia ben definita, frutto di un percorso storico e ideologico, mentre l’ISIS, invece, sembra nascere improvvisamente, già armato e addestrato.

Lo Stato Islamico, dopo aver posto sotto il proprio controllo una porzione significativa dei territori di Siria e Iraq, tra cui, oltre a sette province irachene, ben nove siriane, vedrà la propria sconfitta sul campo nel 2017, con la presa di Raqqa, grazie anche ad un intervento coordinato di Stati Uniti e Russia.

Se possiamo constatare come molti dei territori prima conquistati dallo Stato Islamico sono oggi tornati sotto il controllo dell’esercito ufficiale iracheno, non possiamo certo dire che siano stati sconfitti gli obiettivi, le credenze e le volontà di questi jihadisti, molti dei quali torneranno nel proprio paese natio, in Europa.

2.4.5. Considerazioni

Un approccio cosciente ed equilibrato deve domandarsi come il terrorismo jihadista si inquadri nel pensiero politico islamico.

E’ evidente come l’identificazione tra Islam e terrorismo sia, oltre che scorretta, frutto di una propaganda che ha voluto ridurre una civiltà e un pensiero millenario ed estremamente eterogeneo ad una semplice e riduttiva rappresentazione.

192 Ibidem, pag. 55

Quando parlo di propaganda, mi riferisco ad un lavoro svolto da entrambe le parti: dai paesi occidentali e da alcuni suoi esponenti politici ed accademici, spinti dalla necessità di un consenso elettorale a trovare un nemico, anche loro, che possa svolgere il ruolo di capro espiatorio; e dagli islamisti radicali, dall'altra, i quali voglio far prevalere l'immagine di un Islam unico, puro, giusto, in contrapposizione a correnti moderate in grado di dialogare e inserirsi nell'attuale mondo globalizzato.

Se l'Islam, quindi, ha radici millenarie, la stessa cosa non può dirsi per l'Islam radicale, che è invece un fenomeno sì complesso, ma con radici prossime, risalenti agli anni Settanta del Novecento.

E' un fenomeno della modernità, che vuole presentarsi come alternativo al paradigma dominante ispirato all'occidente; è una ricerca di senso di una parte del mondo musulmano che non si vuole far omologare dalla visione del mondo dominante.

Il terrorismo portato avanti dall'ISIS e da al-Qaeda è una distorsione dell'islam politico; tuttavia, alcuni studiosi considerano tale violenza insita nella stessa struttura genetica dell'Islam.

Mi riferisco in particolare a due autori: il siriano Adonis, autore del libro "Violenza e Islam", e al tunisino Abdelwahab Meddeb, autore del libro "La malattia dell'Islam".

In quest'ultimo il professore sosteneva come *"Se l'intolleranza fu la malattia del cattolicesimo, se il nazismo fu la malattia della Germania, l'integralismo è la malattia dell'Islam"*, riducendo, a mio parere, il problema dell' islamismo radicale ad una perversione, una malattia, arrivando a dichiarare in un'intervista che Bin Laden *"dovrebbe essere trattato o come un buffone o come un pazzo e dovrebbe essere rinchiuso in un manicomio"*¹⁹³.

Il filo conduttore che porta a considerare gli islamisti come degli psicotici è seguito anche da Adonis, il quale proprio nel suo libro intrattiene una lunga conversazione con la psicoanalista Houria Abdelouahed, la quale sostiene come *"Bisognerebbe studiare questo fenomeno alla luce dei testi psicoanalitici sulla pulsione, il parricidio, il matricidio, il fratricidio, la castrazione e il godimento."*

Adonis poi continua facendo una critica alla staticità e all'intolleranza dell'Islam: *"L'islam rifiuta e mette al bando tutto ciò che contraddice le sue tesi, e questo dimostra la sua estrema intolleranza. Non riconosce l'uguaglianza tra gli individui, né tra gli esseri umani. E posso aggiungere che non promuove il progresso, perché il suo presente è il passato-futuro."*¹⁹⁴.

Due autori che invece sembrano sdoganare e mitigare questo presupposto della violenza insita nell'Islam sono Oliver Roy, il quale sostiene come i jihadisti europei facciano derivare le loro azioni violente da un'esclusione sociale e una mancanza di identità culturale, e Renzo Guolo, il quale, nel suo ultimo libro "Jihadisti d'Italia", descrive diversi profili di persone radicalizzatesi sul nostro territorio, le quali sembrano avere in comune, oltre alla giovane età, quella di essere immigrati di seconda generazione ed estranei agli ambienti religiosi musulmani nazionali e alle dottrine teologiche in generale.

193 La malattia dell'Islam incontro con Abdelwahab Meddeb, <https://www.youtube.com/watch?v=ruuCrtlosMI>

194 Adonis, "Violenza e Islam. Conversazioni con Houria Abdelouahed", pag. 192, Guanda, 2015

Questi autori lasciano aperti diversi interrogativi, al quale è difficile dare una risposta netta, che possa essere considerato giusta.

Sarebbe pericoloso sottovalutare la potenza del messaggio radicale, non necessariamente di matrice terroristica, e marginalizzarlo come una semplice deviazione irrazionale, priva di fondamenta.

D'altra parte, catalogare l'Islam come una religione violenta e incapace di progressi sembra allo stesso modo marginalizzarla nel dibattito pubblico-sociale, comportando delle conseguenze altrettanto gravi per il futuro di una convivenza tra Islam e valori europei.

Analizzate le fonti ideologie e teologiche di quello che è l'islamismo radicale, le sue origini e i suoi sviluppi, andiamo a vedere come queste hanno influito o possono condizionare i musulmani nel nostro paese.

3. La radicalizzazione in Italia

Negli ultimi anni, diversi cittadini italiani o immigrati residenti nel nostro paese, hanno imboccato la via della radicalizzazione islamista.

Tra questi, circa un centinaio hanno combattuto in Siria e Iraq, tra le file dell'ISIS.

In questo ultimo paragrafo andremo ad analizzare le cause politiche, sociali, culturali e religiose all'origine della radicalizzazione in Italia.

La comprensione del fenomeno della radicalizzazione rinvia ad una più vasta conoscenza della società italiana, di come questa si rapporta con la diversità, quindi con i migranti soprattutto extra-europei, con la religione e gli spazi pubblici.

Per questo motivo il lavoro svolto ha voluto precedentemente analizzare quello che è stato lo sviluppo della presenza musulmana in Italia e il rapporto che questa ha avuto con le istituzioni e la società civile.

Per radicalizzazione intendiamo quel processo che nelle scienze sociali indica il processo mediante il quale un individuo, o un gruppo, mette in atto forme violente di azione, legate ad un'ideologia estremista di contenuto politico, sociale o religioso. Un'ideologia che si prefigge di mettere in discussione l'ordine esistente.

Il concetto è simile a quello di terrorismo: contrariamente a questo, però, che pone l'attenzione sulla dimensione della politica e dello Stato, gli studi sulla radicalizzazione mirano a mettere in primo piano le dimensioni soggettive che conducono gli attori coinvolti alla violenza, focalizzandosi sulle motivazioni, oltre che sulle modalità di adesione, che conducono ad abbracciare l'ideologia islamista radicale.

Cominciamo questa analisi premettendo che la radicalizzazione di matrice islamista è fondata sulla teoria del jihad come obbligo personale del credente.

3.1. Le origini della presenza radicale in Italia

I primi gruppi radicali in Italia risalgono agli anni Novanta: si tratta di militanti appartenenti alla prima generazione politica jihadista, reduci del jihad antisovietico in Afghanistan e membri di gruppi nordafricani e mediorientali che cercano di sfuggire alla repressione che i regimi dei loro paesi d'origine hanno messo in atto.

Molti di questi sono membri di gruppi radicali come il Gruppo islamico armato algerino (Gia) o la Jama' a Islamiya egiziana: quest'ultima vedrà molti dei suoi dirigenti rifugiarsi a Milano, nel Centro culturale islamico di viale Jenner, da tempo terminale di una diffusa rete migratoria egiziana.

Nei primi anni Novanta questi militanti svolgeranno un ruolo rilevante nel reclutare volontari decisi a partecipare alla guerra in Bosnia: un ruolo rilevante fu svolto proprio dall'imam del Centro culturale, Anwar Shaban.

Per quanto riguarda il nucleo dei reduci algerini del Gia, questi si stabilizzeranno maggiormente in Campania, in particolare nella città di Napoli, dove svolgeranno principalmente attività di sostegno alle attività clandestine del gruppo in patria.

Questi diversi gruppi radicali non hanno avuto però nessun collegamento operativo; ciò che li univa era la sola comunanza ideologica derivante dall'appartenenza al campo islamista radicale, mentre i loro obiettivi strategici rimanevano legati alle singole realtà nazionali.

In quegli anni, infatti, non vi saranno attentati in Europa, la quale rappresentava sostanzialmente una retrovia del jihad che si combatte nei paesi della Mezzaluna.

Questo fino all'irruzione in scena di al-Qaeda che, alla fine degli anni Novanta, cercherà di riunire i diversi gruppi radicali sotto un'unica leadership e di mettere al centro dell'azione la strategia del jihad globale.

Con questi sviluppi rimane centrale la moschea di viale Jenner, ma elementi jihadisti si insediano anche a Como, Gallarate, Varese e Cremona.

Tra la fine degli anni Novanta e gli inizi del Duemila, vengono smantellate diverse cellule in varie città, tra cui Bologna e Torino: tutti i gruppi sono accomunati dal fatto di essere legati stabilmente a gruppi operanti in Nord Africa, ai quali danno essenzialmente supporto logistico.

Nel 2003, in seguito all'invasione americana di Afghanistan e Iraq, la moschea di viale Jenner favorisce l'arruolamento di quanti vogliono partire per quei territori: i mujahidin, sono attirati maggiormente dai combattenti iracheni di al—Zarkawi.

Il 2003 è anche l'anno della extraordinary rendition: Abu Omar, cittadino egiziano, nuovo imam della moschea di viale Jenner, rifugiato in Italia, viene sequestrato a Milano da agenti della Cia e consegnato all'Egitto, dove in seguito verrà torturato.

Un'operazione clamorosa, del quale l'Italia, paese alleato, sembrava non essere a conoscenza:

In ogni caso, questo rapimento, rende palese l'attenzione, non solo italiana, delle agenzie di intelligence; questo fatto, unitamente all'intervento italiano in Iraq, indurrà molti militanti a lasciare l'Italia, ormai non più "terra della tregua".

3.2. Jihadisti d'Italia

I mutamenti che investono il panorama islamista, il contesto politico internazionale e i nuovi flussi migratori, influenzando inevitabilmente anche la scena italiana.

Cominciano così ad emergere attori solitari, i *lone actors*, che si radicalizzano attraverso percorsi diversi da quelli classici: non vi sono infatti, tra i nuovi attori, esperienze maturate combattenti all'estero, in Afghanistan o in Bosnia; e nemmeno la partecipazione ai diversi jihad nazionali che segnano la vita di molti giovani partiti per l'Europa.

Si tratta, piuttosto, di nuovi seguaci dell'ideologia radicale che si diffonde rapidamente con l'avvento di al-Qaeda e la nascita del webislam.

Tra questi attori, troviamo Domenico Quaranta, imbianchino siciliano convertitosi all'Islam, radicalizzatosi nel carcere di Trapani, dove era recluso per reati comuni.

L'uomo sarà l'autore di diversi attentati tra il 2001 ed il 2003: collocherà, infatti, bombole di gas, che per fortuna non faranno vittime, in Sicilia, Lombardia, nella valle dei Templi ad Agrigento e nella metropolitana di Milano. Queste azioni erano accompagnate da striscioni che condannavano l'intervento americano in Afghanistan.

Negli anni seguenti, alla figura del convertito radicalizzato, si aggiungerà anche quella del musulmano d'origine che, a causa di problemi di lavoro o familiari, cerca un riscatto personale nel martirio.

E' quello che accade a Modena nel dicembre del 2003: il trentatreenne palestinese Muhammad al-Khatib, sconosciuto alle autorità, dopo aver riempito l'auto di benzina e di gas, si fa esplodere davanti alla sinagoga della città emiliana, senza però causare vittime.

Una vicenda simile è quella che vede protagonista il trentaseienne marocchino Mustafa Chaouki, anche lui sconosciuto alle forze di polizia: in Italia da cinque anni, svolgerà diverse professioni in alcune città lombarde, senza mai avere alcun tipo di problema sui luoghi di lavoro.

Nel 2002 si separa dalla moglie e si isola dai fratelli e dal resto della famiglia: sente, infatti, il peso del fallimento personale sia sul versante familiare che lavorativo, tanto che nel 2003 arriverà a rivolgersi ad un'organizzazione bresciana che offre sostegno psicologico.

In questa occasione non si riscontrano particolari convinzioni politiche o religiose da parte di Mustafa, né tantomeno pulsioni suicide¹⁹⁵.

Ma il 28 marzo 2004, Chaouki fa esplodere la sua auto davanti ad un McDonald's di Brescia, perdendo la vita senza fare altre vittime; il gesto sarà rivendicato da una sua missiva inviata precedentemente alla questura della città, nella quale dirà di aver compiuto tale gesto per vendicare le sofferenze dei musulmani in Palestina e Iraq.

¹⁹⁵ Guolo R., "Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamista nel nostro paese", pag. 28, Edizioni Angelo Guerini e Associati srl, 2018

Queste tre storie, seppur diverse, mostrano degli aspetti rilevanti: l'attivazione solitaria, derivante da un intreccio tra sofferenza personale e radicalizzazione, di individui non facenti parti di organizzazioni, i quali non hanno mai dimostrato simpatie islamiste radicali.

Vi è una parte rilevante della letteratura in materia, di cui fa parte il già menzionato Oliver Roy, che tende a catalogare la radicalizzazione come sintomo di una difficoltà psicologica che porta il soggetto a sacrificare la loro vita per passare da una condizione di scarto ad una di eletto.

Chi, infatti, sacrifica la propria vita nel jihad, secondo l'islamismo radicale, è considerato uno *shahid*, un martire, destinato al Paradiso e alle suo gioie.

3.3. La normativa antiterrorismo in talia

In seguito agli attentati dell'11 settembre, l'attenzione intorno alle comunità musulmane, alle loro associazioni e luoghi di culto, è aumentata esponenzialmente.

La normativa di contrasto al terrorismo internazionale prevista nel codice penale, nel codice di procedura penale e nelle leggi speciali non è, però, il risultato di una ragionata valutazione della necessità di introdurre nell'ordinamento un'organica legislazione antiterrorismo, essendo invece scaturita a partire, appunto, dall'anno 2001, sotto la forma della decretazione d'urgenza sull'onda e in risposta immediata a gravi attentati terroristici commessi.

In particolare sono tre i decreti legge che sono stati emanati in risposta al grave allarme sociale che ne era conseguito e che ad oggi, con le modifiche apportate nelle leggi di conversione, costituiscono l'ossatura della legislazione di prevenzione e contrasto al terrorismo internazionale.

Il primo, è il decreto legge 18 ottobre 2001 n. 374, poi convertito con modifiche nella legge 15 dicembre 2001 n. 438, emanato in seguito agli attentati di New York dell'11 settembre 2001.

Il secondo, il decreto legge 27 luglio 2005 n. 144, poi convertito con modifiche nella legge 31 luglio 2005 n. 155, è stato emanato, invece, in seguito agli attentati di Londra del 7 luglio 2005 in danno della rete dei trasporti pubblici.

Infine, il terzo, il decreto legge 18 febbraio 2015 n. 7, poi convertito con modifiche nella legge 17 aprile 2015 n. 43, è stato emanato in seguito agli attentati di Parigi del 7 gennaio 2015 in danno della sede del settimanale satirico Charlie Hebdo.

Di recente, poi, è stata emanata la legge 28 luglio 2016 n. 153, che ha introdotto nuove fattispecie penali in modo da rafforzare il contrasto al fenomeno del terrorismo internazionale; la prossimità con l'attentato terroristico di Nizza del 14 luglio 2016, stavolta, è solo casuale, dal momento che la legge in questione ha per oggetto la ratifica e l'esecuzione del contenuto di alcune convenzioni e protocolli internazionali.

Le quattro leggi sopra citate, hanno innovato complessivamente la normativa di contrasto al terrorismo, la quale, sino all'anno 2001, era parametrata in funzione dei fenomeni di terrorismo interno di estrema sinistra e destra che, come è noto, si sono tragicamente manifestati in Italia a partire dagli anni Settanta.

3.3.1. La recente giurisprudenza in tema di Art. 270 bis

L'interpretazione della nozione della finalità di terrorismo ha spesso presentato problemi con oscillazioni giurisprudenziali anche all'interno della stessa Corte regolatrice; tanto è vero che il legislatore, come si è prima osservato, ha sentito il bisogno di intervenire direttamente fornendo agli operatori del diritto una interpretazione autentica mediante l'introduzione di un'apposita norma: l'art. 270, riguardante condotte con finalità di terrorismo.

Questo prevede la punibilità per quanti forniscano o ricevano l'addestramento, e consente di colpire anche chi si "istruisce" nell'uso di armi ed esplosivi in Rete.

In tema di finalità di terrorismo internazionale si è ancora una volta pronunciata la Corte di Cassazione (sentenza n. 48001/2016 del 14 luglio 2016), indicando i requisiti per poter ritenere la sussistenza del reato associativo di cui all'art. 270 bis cp.

La vicenda processuale è quella relativa all'arresto, avvenuto nel 2013, di quattro cittadini tunisini ideologicamente radicalizzati, poi condannati sia in primo che in secondo grado per il reato associativo in parola.

La corte territoriale di merito aveva ritenuto sufficiente per la sussistenza del reato l'attività di proselitismo e indottrinamento, finalizzata ad indurre i destinatari a combattere per la causa islamica ed anche ad immolarsi per la stessa.

La Corte di legittimità ha invece valutato come insufficienti tali elementi, ritenendoli solo una precondizione ideologica per la costituzione di un'associazione effettivamente funzionale al compimento di atti terroristici, che però, necessita anche di ulteriori concreti elementi, quali l'individuazione quanto meno della tipologia degli atti terroristici obiettivo dell'organizzazione e la capacità operativa della struttura a dare agli stessi effettiva realizzazione.

Alla luce di quanto detto, la sentenza ha dichiarato gli elementi adeguati solo per l'eventuale applicazione di una misura di prevenzione, ma non per una condanna in sede penale; ha disposto, quindi, l'annullamento senza rinvio della sentenza impugnata con la conseguente liberazione degli imputati che sino a quel momento si trovavano in stato di custodia cautelare.

Come si può ben notare, la pronuncia in esame è indicativa di come non sia affatto facile nei procedimenti in materia di terrorismo internazionale acquisire adeguati elementi probatori, tali da poter resistere al rigoroso vaglio del giudice di legittimità, tenuto conto che spesso non vi è una chiara demarcazione fra le pulsioni ideologiche di proselitismo e indottrinamento e la concreta operatività terroristica di un gruppo di persone.

3.4. I luoghi della radicalizzazione

La costante e crescente pressione sul monitoraggio, non solo di organizzazioni strutturate, ma anche di singoli individui che sul web intraprendono percorsi di radicalizzazione, ha spinto i militanti jihadisti a dislocarsi o a costituire cellule di dimensioni più piccole, così da essere meno visibili. Tale miniaturizzazione risponde alle crescenti esigenze di occultamento.

L'intensificazione dei processi di sorveglianza, inoltre, induce anche mutamenti nel comportamento esteriore dei singoli: se fino a qualche anno fa vi era un forte e palese dissenso verso la cultura occidentale, e verso quei musulmani considerati ipocriti perché accusati di non seguire l'autentica fede, giustificato dalla convinzione che la condizione di minorità dell'Islam in Europa esigesse il rendere visibile la pratica religiosa, oggi queste forme di azione sono ritenute indicatori di radicalizzazione.

Per questo motivo, tali pratiche, hanno ceduto il passo al mimetismo e alla dissimulazione (*taqiyya*): complice di questa modalità di azione, tra gli altri, è Abu Mussab al-Suri, militante e teorico che, in nome del fine superiore della causa, inviterà, attraverso suo manuale in rete *Da'wat al-muqawaman al-islamiyyah al-'alamiyyah* (Appello alla resistenza islamica mondiale), i "veri credenti" a dissimulare la loro ideologia, in modo tale da passare inosservati e colpire poi a sorpresa.

La presenza sempre più frequente di fratelli e cugini nelle reti jihadiste, permette inoltre di elevare gli standard di protezione e di esercitare un controllo sociale ravvicinato.

Simili nuclei, che per agire non necessitano di un'organizzazione gerarchica, né di una connessione con organizzazioni strutturate, danno forma a quella "Jihad senza leader" che sembra diventata una delle caratteristiche organizzative più diffuse nello jihadismo del nuovo secolo.

Occultamento, mimetismo, miniaturizzazione, attivazione solitaria, sembrano ormai essere le forme e le modalità tipiche del nuovo jihadismo.

Bisogna inoltre considerare come, le trasformazioni che investono quelli che un tempo erano i classici luoghi, teatri di azione del radicalismo, non escludono che alcuni di questi possano ancora essere sedi di proselitismo e reclutamento.

I luoghi della radicalizzazione islamista sono, infatti, molteplici: dalla cerchia amicale e parentale alla moschea, dal carcere alla Rete.

Le traiettorie che gli immigrati di seconda o terza generazione o i convertiti seguono per trasformarsi in jihadisti possono intersecarsi o meno, ma tutti transitano per almeno uno di questi luoghi.

3.4.1. Le moschee

Abbiamo già analizzato ampiamente la distribuzione e le funzioni delle moschee in generale, e nello specifico nel contesto italiano.

Sappiamo, quindi, come queste svolgano un ruolo plurifunzionale e non solo religioso per i fedeli musulmani; tutti possono accedervi per pregare, ma l'indirizzo religioso e politico della moschea, è dettato dal gruppo dirigente del centro islamico che lo gestisce.

In Italia, come nel mondo islamico, vi sono moschee e associazioni, anche queste analizzate ampiamente nel precedente capitolo, che aderiscono ad una visione della religione quietista e tradizionalista; moschee che gravitano attorno all'Islam politico neotradizionalista, come quelle, assai diffuse, ispirate ai Fratelli Musulmani, ed altre vicine a posizioni radicali.

Le persone che si avvicinano alle moschee radicali, magari senza un'approfondita conoscenza della religione islamica, appresa il più delle volte, dagli immigrati di seconda generazione, dalle famiglie e poi abbandonata, entra solitamente in contatto con persone che frequentano quel tipo di luoghi di culto.

In seguito agli attentati dell'11 settembre, abbiamo visto rafforzarsi il controllo, da parte delle forze di sicurezza, dei luoghi di culto, oltre ad una politica giudiziaria che, con l'introduzione del reato di terrorismo internazionale, punisce anche coloro che vanno a combattere fuori dal territorio nazionale. Questo ha spinto i predicatori a far sì che l'appello al jihad non avvenga più pubblicamente.

Si tende quindi a dissimulare un atteggiamento radicale che però non impedisce ad alcuni soggetti interni alla moschea di reclutare aspiranti jihadisti; l'attività motivazionale avviene però sempre di più ai margini delle moschee piuttosto che al loro interno.

3.4.2. Le carceri

Nelle carceri italiane vi sono circa 11.000 detenuti musulmani, tra i quali un centinaio di convertiti autoctoni; secondo il Dipartimento amministrazione penitenziaria (Dap), sarebbero oltre 7.000 i "praticanti", coloro che seguono almeno la preghiera quotidiana e cercano di rispettare i precetti religiosi, mentre sono circa 3.000 quelli che avrebbero abbandonato ogni pratica.

Dal punto di vista della composizione, la componente maghrebino, proveniente da Marocco, Tunisia, Algeria, rappresenta circa tre quarti dell'intero gruppo.

Agli inizi del 2018, sono 506 i detenuti messi sotto osservazione dal Dap perché radicalizzati o ritenuti potenzialmente tali, di cui 240 ritenuti ad alto rischio. Ma solo una quarantina sono detenuti per reati collegati al terrorismo internazionale: dato che conferma come il carcere sia un luogo di radicalizzazione per detenuti per reati comuni¹⁹⁶.

Per quanto i numeri siano significativamente più bassi rispetto ad altri paesi europei, come Francia e Gran Bretagna, questi sono comunque in aumento negli ultimi anni.

¹⁹⁶ Guolo R., "Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamista nel nostro paese", pag. 96, Edizioni Angelo Guerini e Associati srl, 2018

Il carcere è un luogo classico della radicalizzazione: è da un ambiente favorevole al reclutamento da parte di membri di movimenti politici e organizzazione, di qualunque matrice; non ne sono esclusi quindi gli islamisti radicali, per i quali, tra l'altro, il proselitismo è ritenuto un dovere religioso oltre che un obiettivo politico.

Le dinamiche della quotidianità carceraria favoriscono la radicalizzazione per diversi motivi: innanzitutto si può dire preliminarmente che la detenzione consiste in una coabitazione forzata in cui individui fragili, segnati da vite difficili, possono entrare in stretto contatto con fanatici religiosi, in grado di influenzarli.

I musulmani che entrano in carcere, la maggior parte dei quali poco praticanti, vivono una replica esasperata della loro precaria condizione sociale, frutto di un circolo vizioso di mancata integrazione, marginalità e devianza.

Questa condizione, unitamente ad un sentimento che li porta a sentirsi vittime di un sistema restrittivo che non consente loro di vivere liberamente la religione, fatta di continui rituali ed obblighi proibitivi (si pensi al cibo halal), porta questi individui a sviluppare un forte risentimento verso un sistema, quello occidentale, ritenuto ingiusto oltre che deviato.

E' un meccanismo sostitutivo che attribuisce la responsabilità dello scacco personale a una società che avrebbe tradito le aspettative legate al progetto migratorio, oltre che a un sistema giudiziario ritenuto discriminatorio.

Le cose si complicano, poi, quando ad un risentimento generale che porta alla ribellione, segue un processo di ristrutturazione dell'identità, che, in presenza di alcune condizioni, può portare alla radicalizzazione.

Il carcere, infatti, destruttura e modifica le identità precedenti di molti individui, influenzati anche dal venir meno dei legami sociali passati.

Il bisogno di identità, di appartenenza, oltre che di tutela dalla violenza, psicologica e fisica, favorisce in alcuni detenuti la ricerca di un ancoraggio più solido: questo lo ritrovano nella religione, la quale appare spesso l'unica risorsa di senso capace di rispondere la sensazione di sconfitta, depressione e disorientamento che segue la reclusione.

L'Islam permette quindi, in questo caso, di ricostituire una nuova identità.

Il carcere è modellato, come ogni istituzione, sulla cultura dominante degli autoctoni; per questo motivo fatica a rispondere ad alcune esigenze specifiche dei detenuti musulmani: tra queste, oltre alla richiesta di cibo halal, alla mancanza di spazi di preghiera idonei soprattutto per la preghiera comune del venerdì, è fondamentale la domanda di assistenza spirituale da parte di imam.

La mancanza di imam autorizzati, questione che si ricollega al problema della loro formazione affrontata nel secondo capitolo, fa sì che i colloqui richiesti dai detenuti avvengano in tempi lunghi.

Accade così che imam autoproclamati, che possono essere anche islamisti radicali, guadagnano spazio e visibilità, tanto che poi i detenuti si rifiutano di riconoscere l'autorità di un imam esterno.

Il “detenuto-imam” è, ormai, una figura classica nel sistema penitenziario italiano, con tutte le problematiche che tale presenza comporta: tra i reclusi praticanti, 148 svolgono la funzione di imam, e tra gli 81 che si sono proposti come tali, 20 si sono convertiti durante la detenzione.

Per assicurare l’esercizio della libertà religiosa, cercare di rendere il carcere un luogo di confronto e di conoscenza religiosa e non di conflitto, e per promuovere azioni che contrastino la radicalizzazione, il Dipartimento dell’amministrazione penitenziaria ha avviato, nel 2017, in collaborazione con l’UCOII, la più diffusa organizzazione islamica sul territorio italiano, un progetto sperimentale che prevede l’accesso di dodici imam, tra i quali quattro donne.

Un altro problema è che, è ormai convinzione comune di molti detenuti, che, al di là delle norme costituzionali che garantiscono eguale libertà e pari dignità alle diverse confessioni religiose, esista in carcere un “razzismo istituzionale” nei loro confronti.

Anche se tale questione è meno sentita in Italia rispetto ad altri paesi europei, come ad esempio la Francia, dal momento che spesso nelle carceri italiane ci si affida alla tradizionale vocazione alla flessibilità nell’accogliere o meno determinate richieste, rimane il fatto che, la mancanza di una linea comune, genera una sorta di mappa dei diritti a macchia di leopardo per i detenuti¹⁹⁷.

Alla fine del 2016, erano 69 i penitenziari che disponevano di locali adibiti alla preghiera nei quali era possibile esercitare collettivamente il culto, mentre in altri 112 le preghiere si tenevano nelle celle o durante le ore di socialità.

In conclusione, quindi, troviamo tre differenti tipologie di istituti: quelli nei quali è possibile pregare solo nelle proprie celle; quelli in cui sono messi a disposizione, periodicamente, dei locali riservati alla preghiera; e quelli organizzati in sezioni omogenee, dove il tempo della vita carceraria è scandito dal calendario islamico.

Questi tipi di istituti non hanno vincoli normativi; sono, piuttosto, il frutto di una collaborazione e di una scelta politica che consente ai detenuti un’auto-gestione, la quale può essere sospesa in qualsiasi momento in caso, qualora venga meno l’ordine dentro la struttura.

Anche se le istanze dei detenuti vengono spesso accolte, il fatto che l’Islam non abbia pieno riconoscimento secondo i canoni dell’art. 8 della Costituzione, non è privo di conseguenze: gli accordi informali che si vengono ad instaurare tra carceri e detenuti, infatti, sottolinea la natura dell’Islam come religione non riconosciuta.

Questo tipo di flessibilità che viene concessa, però, è spesso minata dalla paura del diffondersi del radicalismo: la necessità di contrastarlo ha prodotto una stretta azione di controllo e di atti di prevenzione, i quali spesso influiscono sulla scelta di fare concessioni ai fedeli musulmani.

La pratica religiosa islamica, infatti, è ormai vista, a partire dal 2001, con particolare diffidenza: quasi a voler dimostrare che la messa in pratica dei precetti religiosi sia un indicatore di radicalizzazione.

197 Guolo R., “Sociologia dell’Islam”, pag. 99, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

Anche perché, per il personale carcerario, privo di un'adeguata formazione in merito, è difficile distinguere tra legittima pratica religiosa e segnali di radicalizzazione; vi è, infatti, una categoria di detenuti, i *multazimun*, che vivono la fede come la dimensione più rilevante della propria esistenza in prigione, e per questo rispetta puntualmente tempi e modi della preghiera, ma non per questo condivide l'ideologia islamista radicale.

E' necessario, quindi, innanzitutto, specificare in quali casi ci si trova di fronte ad un processo, in corso o già avvenuto, di radicalizzazione: perché vi sia radicalizzazione vi deve essere l'adesione ad una concezione del mondo e a forme di azione che implicano la violenza, legittimate da un'ideologia, politica o religiosa, che mira a instaurare un nuovo ordine sociale e istituzionale.

Non necessariamente l'adesione ad un'ideologia passa attraverso un particolare grado di osservanza religiosa, come dimostrano le biografie di buona parte dei jihadisti e dei foreign fighters europei.

3.4.3. La classificazione dei detenuti: gli indicatori sulla radicalizzazione

Tra i musulmani finiti dietro le sbarre, molti sono sensibili alla rappresentazione dell'Islam come religione degli oppressi.

La religione come ideologia, quindi, già che come pratica, consente a questo tipo di detenuti di sacralizzare l'odio provato nei confronti delle società occidentali dalle quali si sentono esclusi e respinti. In questo modo vi può essere un processo di radicalizzazione anche senza osservanza della pratica religiosa.

Vediamo ora in che modo l'amministrazione penitenziaria affronta la questione della classificazione di tali individui.

Ci si muove, innanzitutto, attraverso un'azione di monitoraggio portata avanti dal Nucleo investigativo centrale della polizia penitenziaria: vengono controllati sia i detenuti per reati di terrorismo internazionale, sia quanti sono stati segnalati per presunte attività di proselitismo e radicalizzazione.

All'interno del sistema carcerario, infatti, la radicalizzazione avviene più per contatto con gli altri detenuti che con gli esterni, siano essi familiari, amici o volontari.

Le persone osservate hanno profili diversi: vi sono i detenuti per reati di terrorismo, oppure detenuti per reati comuni che condividono un'ideologia islamista radicale ed assumono un ruolo di leader all'interno del carcere; vi sono i detenuti per reati comuni che sono facilmente influenzabili e che poi diventano seguaci, e vi sono i detenuti per reati comuni che si avvicinano ai radicalizzati per motivi di convenienza e protezione.

Come già detto, è difficile distinguere tra semplice pratica religiosa e segnali di radicalizzazione, poiché i confini sono sottili. Per questo motivo il Dap ha predisposto una serie di "indicatori sulla radicalizzazione"¹⁹⁸, comuni agli stati membri dell'Unione Europea, che tengono in considerazione fattori:

¹⁹⁸ Commissione Internazionale Austria-Francia-Germania, Manuale sulla radicalizzazione violenta, riconoscimento del fenomeno da parte di gruppi professionali coinvolti e riposte a tale fenomeno, Commissione Europea – Direzione Generale della Giustizia, Libertà e Sicurezza, giugno 2009, www.giustizia.it

come i cambiamenti fisici, in cui rientrano il modo di vestire o di farsi crescere la barba; oppure si osservano gli atteggiamenti comportamentali, come l'intensificazione della preghiera, l'ostilità nei confronti del personale o di altri detenuti, piuttosto che commenti su eventi politici e di attualità ritenuti "sensibili".

I detenuti che si radicalizzano, infatti, tendono a rifiutare la condivisione della cella con chi non è musulmano e a non riconoscere l'autorità carceraria, oppure tendono ad esporre simboli che rimandano all'ideologia radicale o ad esultare in occasione di attentati.

Con il passare del tempo, però, questi segnali sono diventati meno frequenti: i detenuti sono ora molto più cauti nell'esternare l'ideologia radicale, poiché hanno il timore di vedere aumentata la sorveglianza.

Anche nelle strutture carcerarie, quindi, il mimetismo ha guadagnato terreno; per questo motivo si devono osservare anche altri segnali: come un improvviso cambiamento degli abiti, una minore pratica religiosa, un isolamento volontario dagli altri detenuti, l'allontanamento dai familiari o dagli operatori del carcere, il rifiuto delle attività di socializzazione.

Come in tutti i paesi europei, anche in Italia i detenuti per reati di terrorismo internazionale sono separati dal resto della popolazione carceraria, per evitare che facciano proselitismo e che vengano in contatto con esponenti della criminalità organizzata.

Sono quindi sottoposti al regime di As2 (alta sicurezza 2), in particolare in carceri come Sassari e Rossano Calabro¹⁹⁹.

Questa tendenza alla separazione non mette fine, però, alla radicalizzazione in carcere.

Per evitare che si estenda, l'Amministrazione penitenziaria cerca, tra le altre cose, di individuare i leader radicali in modo da trasferirli e controllarli meglio.

Il Dap è dunque un punto di osservazione privilegiato sulla diffusione della radicalizzazione, tanto che le analisi delle sue attività vengono condivise con il Comitato di analisi strategica antiterrorismo (Casa).

3.4.4. Webislam: le riviste jihadiste e la radicalizzazione in rete

Le relazioni tra la rete Internet e le organizzazioni terroristiche sono particolarmente fitte, dal momento che lo strumento telematico sembra ad oggi quello più utilizzato per il proselitismo e la propaganda ideologica.

A tal proposito, come si è evidenziato prima, la legge n.43/2015 ha opportunamente introdotto una circostanza aggravante quando determinati fatti di terrorismo sono compiuti avvalendosi di strumenti informatici o telematici.

I soggetti che vengono raggiunti da tali indicazioni, non hanno necessariamente contatti diretti con le strutture al vertice dell'organizzazione terroristica, potendo anche decidere di agire autonomamente (cc.dd. Lupi solitari).

¹⁹⁹ Guolo R., "Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamista nel nostro paese", pag. 108, Edizioni Angelo Guerini e Associati srl, 2018

Proprio per questo, l'attività di prevenzione si presenta più difficoltosa, poiché l'individuazione di questi soggetti non è affatto agevole trattandosi di persone non formalmente aderenti all'organizzazione terroristica che anzi, il più delle volte, conducono un tenore di vita apparentemente regolare senza dare evidenti segni esterni della loro avvenuta radicalizzazione.

Uno degli strumenti di propaganda e proselitismo più diffusi, è quello delle riviste on line pubblicate in più lingue: in particolare possono essere indicati obiettivi generici da colpire, suggerimenti circa le modalità di esecuzione degli attentati, ed in altri casi anche obiettivi specifici.

Tra le riviste più influenti troviamo *Inspire*, un magazine on line riconducibile ad al-Qaeda, pubblicato in inglese dal mese di luglio del 2010, a beneficio dei lettori residenti in Occidente.

In questo, oltre ad una massiccia e ben strutturata campagna di radicalizzazione ideologica, sono state riportate anche istruzioni per la fabbricazione fai da te di bombe ed esplosivi.

La rivista on line *Dabiq*, invece, è il magazine ufficiale dell'ISIS, pubblicato in più lingue a partire dal mese di luglio 2014, ovvero immediatamente dopo l'auto-proclamazione dello Stato islamico, avvenuta il 29 giugno 2014.

Questa prende il nome dalla città siriana situata nei pressi del confine con la Turchia, conosciuta secondo la tradizione islamica come "Villaggio della profezia", in ragione del posto ove dovrebbe avere luogo la battaglia finale fra Cristiani e Musulmani.

Gli articoli pubblicati tendono ad evidenziare le grandi disponibilità economiche dello Stato Islamico: in particolare, in un articolo intitolato "Una tempesta perfetta" viene fatto riferimento all'intenzione di dotarsi di armamenti atomici, acquistabili in Asia per vie illecite, e ad un successivo attacco all'Occidente²⁰⁰.

Rumiyah, invece, è il magazine on line più recente, nato a settembre del 2016, edito in sette lingue diverse: inglese, francese, tedesco, turco, indonesiano, pashtun e uiguro. Significativo è il titolo del

magazine (in arabo Rumiyah vuol dire Roma), che evoca in modo inquietante l'obiettivo finale della conquista della capitale italiana.

Già dal primo numero si intravedono chiaramente gli scopi della pubblicazione che sono sempre quelli della radicalizzazione, degli stili di vita occidentali da colpire con l'indicazione di obiettivi specifici; eloquente a tal proposito il titolo dell'articolo "Il sangue del miscredente è lecito per voi, quindi spargetelo".

Nell'ambito della prevenzione viene quindi ritenuto assolutamente necessario uno scrupoloso monitoraggio della rete Internet, da affidare a personale particolarmente qualificato che sia in grado di analizzare i contenuti delle riviste on line.

Nel nostro ordinamento, il monitoraggio della rete internet con finalità preventive della minaccia terroristica sia interna che internazionale è affidato al Comitato di Analisi Strategica Antiterrorismo (C.A.S.A.) istituito presso il Ministero dell'Interno e che è presieduto dal Direttore Centrale della Polizia di Prevenzione.

200 Rai News "Isis: "Compremeremo atomica dal Pakistan per attentato in Usa", maggio 2015

Conclusioni

Dall'analisi relativa all'origine della migrazione musulmana in Europa, in generale, e poi italiana in particolare, appare subito evidente come, con lo strutturarsi della globalizzazione, non solo economica ma anche istituzionale e sociale, i paesi occidentali si siano sentiti disorientati, e poi sopraffatti, di fronte al costante aumento di immigrati, soprattutto provenienti dalle ex-colonie, i quali però, andavano inizialmente a sopperire ad una mancanza di mano d'opera seguita alla seconda guerra mondiale.

In questi anni, quindi, i lavoratori stranieri sono considerati come una risorsa per paesi come Inghilterra, Francia e Germania.

La migrazione musulmana in Italia, invece, è iniziata solo a partire dagli anni Settanta del XX secolo, in seguito alla chiusura delle frontiere di molti paesi nord-europei, investiti dall'acuirsi della crisi economica e della disoccupazione in tutto il continente Europeo; vediamo, così, come nel solo decennio tra il 1961 ed il 1971, gli stranieri in Italia siano quasi raddoppiati.

L'Italia rientra in quel "modello migratorio mediterraneo", in cui non vi è stata richiesta di manodopera del settore industriale ma il cui fattore di attrazione è stato rappresentato, inizialmente, da specifiche "nicchie" del mercato del lavoro: come l'occupazione domestica, pesca, agricoltura.

Questo "ritardo" temporale nella stabilizzazione nel paese delle comunità proveniente per lo più dal Nord Africa e dal Medio Oriente, comporterà un ritardo, ma anche un vantaggio, nello sviluppo di una radicalizzazione di matrice islamica, che coinvolgerà soprattutto le seconde generazioni di immigrati in tutta Europa.

Nel corso del decennio 2001-2011, come detto, si assisterà ad una ridefinizione dei flussi: calano complessivamente gli arrivi dall'area balcanica, ma restano significativi quelli provenienti dall'Africa.

Aumentano, inoltre, i flussi provenienti dal Medio Oriente e dall'Asia, conseguenza dei nuovi conflitti iniziati agli inizi del decennio in Afghanistan e Iraq.

In seguito a questi flussi si assisterà, quindi, ad una forte attivazione dell'appartenenza islamica tra gli immigrati musulmani, una parte dei quali sembrano considerare l'Islam come la fonte principale di una forte strutturazione identitaria personale e collettiva, in base alla quale mettere in atto strategie di interazione all'interno dello spazio pubblico, finalizzate a un proprio inserimento definitivo.

Queste strategie non erano solo finalizzate all'inserimento nel tessuto sociale, ma anche nello spazio istituzionale.

I musulmani, si sono cioè rivolti in forma organizzata alle istituzioni per vedersi riconosciute richieste specifiche, relative alla loro peculiare modalità permeante di vivere il rapporto tra religione e sfera pubblica. Come visto, le organizzazioni islamiche si strutturano spesso sulla base della comune nazionalità degli aderenti, e sono strutturate prevalentemente a livello locale, rappresentando ciascuna un centro di aggregazione per le diverse comunità.

Una particolarità del caso italiano infatti, è proprio quella di essere caratterizzato da una pluralità di nazionalità, le quali si rifanno a diverse correnti dell'Islam.

Con l'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre del 2001 a New York, a cui hanno fatto seguito diversi attentati sul suolo di alcune tra le più importanti capitali europee (Londra, Madrid, Parigi), la percezione della presenza musulmana viene, però, sovrastimata e vista con maggiore diffidenza.

A questo bisogna aggiungere un importante fenomeno avvenuto proprio negli anni seguenti: l'inizio di una nuova consistente ondata migratoria, proveniente dai paesi della sponda sud del Mediterraneo, composti per la maggior parte da persone di fede islamica, dovuta all'instabilità economica e politica che ha fatto seguito, prima alla crisi globale finanziaria del 2008, e in seguito alle c.d. Primavere arabe ed alla guerra civile siriana (2011).

Ed è proprio a partire da questi eventi economici e politici che l'Italia si renderà protagonista delle complesse dinamiche migratorie che caratterizzeranno il Mediterraneo nel corso di questi anni.

Dalle nuove nazionalità coinvolte nelle migrazioni, risulta evidente come sia cambiato il profilo dei migranti rispetto agli anni precedenti: la maggior parte di questi, infatti, proveniva da paesi dove la religione maggiormente praticata è l'Islam.

L'Italia ha quindi dovuto affrontare una situazione inedita rispetto al passato, dettata dal forte incremento di arrivi di rifugiati e di richieste di asilo; una situazione che ha inevitabilmente messo a nudo le difficoltà della politica italiana sull'immigrazione, tradizionalmente poco centrate sul profilo dei richiedenti asilo e rifugiati. Dato il tema affrontato, sarà presentata anche una breve analisi sulla normativa italiana in materia di immigrazione, diritto d'asilo e accoglienza.

Questo perché è importante capire in che modo le istituzioni si siano relazionate rispetto al fenomeno dell'immigrazione in generale, e della diversità islamica in particolare, andando a condizionare anche la percezione della società civile.

Abbiamo visto che il secondo semestre del 2017, mostra una significativa contrazione di arrivi, pari a meno 67% rispetto allo stesso periodo del 2016: questo è dipeso da una molteplicità di fattori: partendo dal patto tra Ue e Turchia, nel marzo 2016, hanno poi sicuramente contribuito anche le scelte di alcuni paesi dell'Unione, tra cui l'Austria, la Serbia, la Slovenia, l'Ungheria e la Francia, di chiudere le frontiere. Ciò a reso le tratte più complicate e pericolose per i migranti.

Dobbiamo considerare, poi, da una parte, le politiche europee messe in atto nel Mediterraneo, dall'altra, l'intervento strutturato ed efficace, seppur molto discusso, del Governo Minniti, a partire dal codice di condotta per le ONG e dall'accordo bilaterale con la Libia, nel febbraio del 2017.

Queste prime tematiche affrontate sono sembrate necessarie al fine di capire, attraverso le politiche messe in atto dai paesi europei, la problematicità che si pone sul fenomeno migratorio in generale, e su ciò che queste scatenano: la paura infatti, è quella di convivere con persone, i fedeli musulmani, lontani dai valori occidentali, considerati il più delle volte pericolosi a causa di una narrativa emergenziale costate, portata avanti da politici e mass media.

Inoltre, non è da sottovalutare il ruolo che giocano il risentimento e l'esclusione sociale nello sviluppo e la crescita della radicalizzazione religiosa.

Proprio per questo, in seguito ad un'analisi che mostra i dati ed i cambiamenti dei flussi degli ultimi anni, l'ultima parte del primo capitolo ha evidenziato la percezione, spesso distorta, che si ha di questi immigrati, e nello specifico di quelli musulmani, i quali si sentono spesso vittime di un sistema che tende a rappresentarli come perenni estranei ai valori occidentali cristiani.

Dalle conclusioni di questi dati, abbiamo visto come gli italiani abbiano una percezione distorta, tendenzialmente negativa, della presenza dei musulmani nel proprio paese; oltre che una crescente diffidenza, probabilmente legata, da una parte, agli attentati terroristici di matrice islamica avvenuti negli ultimi anni in Europa, dall'altra, come già sottolinetao, al costante messaggio mediatico, finalizzato, più che ad una reale rappresentazione della realtà, a veicolare decisioni e umori politici.

Per questo è parsa ancora più importante la conoscenza dell'ideologia, religiosa e politica, dei musulmani, della loro relazione con la ritualità della preghiera e del modo in cui essi interpretano lo spazio pubblico e la comunità, proprio per evitare una mala interpretazione di alcuni atteggiamenti, che ai nostri occhi possono sembrare riconducibili ad un processo in atto di radicalizzazione, ma che in realtà sono usi e costumi che rientrano della quotidianità di un fedele musulmano.

Il secondo capitolo si è aperto con una descrizione più dettagliata dell'attuale presenza musulmana in Italia, a partire dalla sua composizione, caratterizzata da una pluralità molto vasta di nazionalità e associazioni, e dalla sua distribuzione sul territorio.

Come abbiamo visto, il panorama nazionale delle comunità di migranti e di nuovi cittadini di fede musulmana, rappresenta una realtà estremamente variegata.

Questo è riscontrabile, soprattutto, se si guarda alla galassia di associazioni ed organizzazioni che sorgono sul territorio italiano, ognuna delle quali, vive il rapporto con la comunità e la religione, in base al diverso orientamento ideologico ed etnico-nazionale, influenzate, da una parte, dagli stessi fedeli, e dall'altra, da un'influenza esterna che spesso coincide con il paese di origine.

Per quanto riguarda la "nuova generazione" di musulmani, possiamo capirne l'orientamento grazie al convegno, riportato nel secondo capitolo, tenuto nel giugno del 2015, a Crema, dal titolo *"Integrazione? No grazie! Convivenza pacifica"*.

Secondo quanto riportato da un portavoce, il titolo della Conferenza è stato una scelta precisa, volta a spiegare come l'integrazione, in qualche modo, comporti perdere qualcosa di sé, invece, secondo i giovani musulmani, è giusto che ognuno possa portarsi dentro il suo territorio, la sua religione, la sua cultura.

Alla luce di quanto letto, possiamo leggere questa presa di posizione dei giovani, come un rifiuto verso un sistema di integrazione che, probabilmente, ha avuto più lacune che pregi.

Il senso di colpa costante, ed il doversi giustificare di fronte ad ogni nuovo attentato, sta spingendo questi giovani a non abbandonare uno schema valoriale, quello dei loro genitori, che sentono continuamente sotto attacco.

Anzi, la volontà di rimarcare le loro radici, di non abbandonarle, e di mostrare come l'Islam possa essere compatibile con i valori della Costituzione italiana, porta questi giovani a seguire più la via dell'accettazione di una pluralità sociale, piuttosto che di un'assimilazione totale a quello che è lo stile di vita occidentale.

Questa considerazione, se da una parte potrebbe essere facilmente esposta a critiche, potrebbe invece rappresentare, se non una soluzione, quantomeno un margine al radicalismo islamico: se gran parte della dottrina, infatti, ha ormai constatato come questo processo possa derivare da un vuoto culturale, legato ad una perdita delle proprie radici e ad una contestuale esclusione da parte della società in cui si vive, allora potremmo leggere la posizione dei giovani musulmani come una via alternativa alla semplice integrazione.

La dicotomia presentata per molti anni dalle due principali associazioni, l'UCOII e la COREIS, oltre alla presenza di una consistente pluralità di piccole associazioni locali, ha complicato i rapporti con le istituzioni italiane, già di per se scettiche e caratterizzate da una continua instabilità, dovuta all'alternanza dei governi.

Questi infatti, si sono resi partecipi di diverse criticità, proprio legate alla legittimazione concessa ad alcune associazioni piuttosto che ad altre: nei diversi tentativi portati avanti dalle istituzioni italiane, infatti, molti sono stati gli errori e le scelte superficiali, prive di strategia: dall'esclusione di grandi associazioni rappresentative dei fedeli musulmani (UCOII), alla legittimazione di realtà scarsamente rappresentative di quella che è la reale portata dell'Islam in Italia, come la COREIS.

Tale pluralità di associazioni, si rivela anche una difficoltà, poiché complica le relazioni e la possibilità di una rappresentanza unitaria della comunità musulmana in seno alle istituzioni italiane.

La forzatura che le ha portate a dialogare maggiormente con una comunità come la COREIS, rappresentata da soli cittadini italiani, ha spinto il cosiddetto "Islam degli Stati" a rafforzare i rapporti con i paesi d'origine, piuttosto che trovare un'intesa con una serie di Governi inconcludenti.

Il secondo capitolo, quindi, delinea ed approfondisce anche le diverse strade tentate dalle associazioni islamiche per raggiungere un'intesa con lo Stato italiano: l'analisi discute, non a caso, il periodo più recente, successivo alla simbolica data dell'11 settembre, anno in cui, in tutto il mondo occidentale, è avanzata la necessità di regolare i rapporti con la comunità musulmana.

L'ultimo organo consultivo per la stabilizzazione di un rapporto con l'Islam che si è insediato al Viminale, nato dalla volontà dell'allora Ministro dell'Interno Alfano, è stato il Consiglio per le relazioni con l'Islam, nel gennaio del 2016.

Come esposto precedentemente, questo era composto da alcuni tra i massimi esperti e studiosi di cultura e religione islamica.

In concomitanza con il Consiglio, inoltre, il Ministro Alfano istituì un Tavolo permanente di consultazione, composto da 15 leader islamici, il quale aveva il compito di incontrarsi mensilmente e collaborare con il Consiglio.

Questa struttura bicefala, ha avuto una funzione complementare, e provava ad affrontare la questione islamica da due differenti posizioni.

La strategia seguita in questo caso, è stata quella di tenere la porta aperta a tutta la realtà islamica, non solo a quella istituzionalizzata in forma associativa, ma anche a singole figure che fossero punti di osservazione interni alla comunità, nel cogliere le difficoltà e le esigenze emergenti.

Si ritenne quindi necessario, non limitare gli sviluppi di un processo di integrazione della comunità musulmana in Italia, ai soli interlocutori considerati moderati.

Soprattutto perché le attività portate avanti negli ultimi anni dall'UCOII e dai GMI, mostrano una spinta al dialogo inter-religioso e una positiva predisposizione al confronto.

Non sembra dunque necessario, al momento, escludere tale associazione, né i suoi membri, da questo lungo percorso di dialogo, che ha l'obiettivo ultimo di siglare un'Intesa tra lo Stato e le realtà islamiche in Italia.

Il Patto nazionale per un Islam italiano, ultimo documento redatto grazie ai lavori del Consiglio per le relazioni con l'Islam insieme alla Consulta per l'Islam italiano, firmato a febbraio del 2017, è quindi perfettamente in linea con il percorso descritto nel precedente paragrafo.

Tale accordo, che il ministro Minniti ha definito *“uno straordinario investimento sul futuro del nostro Paese”*, ovviamente non ha valore di legge ma *“presuppone un reciproco riconoscimento”*.

Se si decide di considerare il termine “Patto” in senso politico, dal momento che, sicuramente, non siamo in una dimensione giuridica, risulta evidente come questo abbia dei limiti: quello di non vincolare le parti da un punto di vista giuridico, e quello di avere un limite di temporaneità legato al venir meno di una delle parti firmatarie, come quella governativa.

La specifica “nazionale” del Patto, tende sicuramente a mostrare la volontà delle parti, di uniformare una giurisprudenza che non promuova accordi separati tra comuni o regioni e comunità religiose.

Possiamo, quindi, concludere che questo costituisce delle linee guida da cui partire, un impegno morale, volto ad un graduale inserimento della comunità islamica nell'apparato istituzionale italiano.

Rimangono seri dubbi sul fatto che possa esistere al momento un “Islam italiano”: le diverse comunità musulmane, spesso legate ciascuna al proprio paese d'origine, non hanno mai abbandonato la propria cultura ed identità, andando a configurarsi sul territorio italiano come un “Islam degli Stati”.

Ciò non toglie che il percorso seguito, ha iniziato, proprio in questi ultimi anni, a delineare un Islam che può iniziare a definirsi italiano per quanto riguarda la sua collocazione valoriale e di rispetto delle leggi, e parte della sua componente ormai rientrante nella seconda generazione di immigrati: nonostante permangano diverse specificità, e a volte conflittualità, all'interno di ciascuna comunità e associazione musulmana, queste stanno provando a riunirsi per formare un fronte compatto che finalmente possa essere riconosciuto dallo Stato e firmare un'Intesa.

La strada, però, è ancora lunga, e ad oggi sembra essere in salita a causa dell'atteggiamento e delle priorità del nuovo governo “giallo-verde”.

Rilevante ai fini di un'Intesa con lo Stato, poi, è stata anche la mancata personalità giuridica delle associazioni, ad eccezione del Centro Islamico Culturale d'Italia; la maggior parte, infatti, figurano come associazioni culturali.

Oltre a questa difficoltà, vi è sicuramente anche la volontà politica, soprattutto di alcune regioni nel nord-Italia, di rendere più complicate e disomogenee a livello giuridico, le norme che regolano i rapporti tra le autorità locali e le stesse associazioni.

Uno dei principali motivi dell'associazionismo islamico, è quello di rispondere alle esigenze quotidiane e concrete dei musulmani, partendo dal garantire quei fondamentali spazi di aggregazione e preghiera.

Purtroppo l'Italia si è distinta, rispetto alla richiesta di questi spazi, per una sostanziale mancanza di volontà nel voler garantire una normativa organica e rispettosa della libertà di culto dei musulmani.

Nonostante le diverse fasi di dialogo e collaborazione prima descritte, tra lo Stato italiano ed il mondo islamico, il legislatore italiano ha sicuramente il demerito di non essere intervenuto nella regolamentazione della condizione giuridica dei musulmani, nello specifico per ciò che riguarda il loro diritto a godere di luoghi di culto.

La scelta, evidentemente politica, di non disciplinare diverse questioni aperte, ha lasciato che si sedimentasse una regolamentazione confusa ed asimmetrica sul territorio.

Visto che non sono ancora presenti Intese tra lo Stato e l'Islam in Italia, sembra compito della giurisprudenza intervenire per avere contezza del livello di incontro, o scontro, con i credenti musulmani.

Nel corso di questi ultimi anni, data l'importanza e il valore strumentale che ha acquisito l'Islam nelle società occidentali, a partire dagli attentati dell'11 settembre, si è assistito ad un ulteriore crescendo di tensioni dal punto di vista legislativo, tra Stato e Regioni: mentre alcune di queste cercano sempre di più di limitare di fatto il diritto al luogo di culto per la comunità musulmana, il Governo si attiva ogni volta più celermente, ricorrendo alla Corte Costituzionale ritenendo illegittime alcune norme emanate a livello regionale.

Se si considera, poi, anche l'inconsistenza delle normative prodotte per ciò che riguarda la costruzione di nuovi luoghi di culto, la diffidenza e le decisioni prese in modo univoco dalle regioni, totalmente slegato da una normativa nazionale e prive di una volontà collaborativa con i centri islamici del territorio, vediamo come la strada da percorrere per la reale costruzione di un islam che si possa definire "italiano" sia davvero complicata.

Nel Contratto di governo presentato all'inizio dell'attuale legislatura, sono presentate le linee guida e le volontà della nuova coalizione politica rispetto ai rapporti con la comunità islamica: ciò che interessa ai fini di questo lavoro, ovviamente, è la sola parte in cui si fa menzione dell'Islam organizzato in Italia e come viene affrontato il discorso.

Significativo, a proposito, è la collocazione di tale tema all'interno del contratto di governo: questo infatti si palesa al punto 13, chiamato "*Immigrazione: rimpatri e stop al business*".

E' evidente, quindi, come già la collocazione in cui è stato inserito il tema dei rapporti con la comunità islamica, delle tutele da garantire per ciò che attiene la libertà di culto, risulti inadeguato e fuorviante.

La nota eccezionalista che ancora una volta si pone sulla religione islamica, non fa che accentuare la visione di questa, come di una religione monodimensionale e fondamentalista, incapace di avere rapporti con le

Istituzioni italiane, le quali hanno, invece, stipulato un'Intesa con la maggior parte delle altre confessioni religiose presenti sul territorio.

Il quinto paragrafo chiude poi il capitolo, riportando alcune considerazioni sull'Islam e la possibilità di una sua convivenza religiosa e sociale pacifica in occidente, ad opera di affermati esponenti accademici italiani, con posizioni però divergenti: tra questi troviamo Stefano Allievi, docente di sociologia all'Università di Padova e massimo esperto della presenza islamica in Italia ed Europa, e Giovanni Sartori, considerato fra i massimi esperti di scienza politica a livello internazionale.

E' evidente come, nonostante gli oltre quarant'anni di presenza stabile e i centomila convertiti, l'appartenenza a gruppi etnico-nazionali continua a giocare un ruolo importante tra i musulmani in Italia, facendo rimanere l'Islam una religione fondamentalmente straniera al sentimento comune.

Tutto ciò, fa sì che i musulmani in Italia risultino, di fatto, incoraggiati alla costruzione di aggregazioni etno-confessionali, destinati ad alimentare sia la scarsa fiducia nei confronti delle istituzioni pubbliche da parte dei fedeli islamici, sia una islamofobia strisciante degli italiani, i quali continuano a vedere tale comunità ai margini ed estranea dal tessuto sociale.

La marginalità e marginalizzazione in cui vivono molte delle comunità che si riuniscono in piccole sale di preghiera, spesso nelle periferie della città e ai limiti della decenza per ciò che attiene la struttura a livello sanitario e le norme di sicurezza, potrebbe far nascere e incentivare sentimenti di esclusione, soprattutto in quei giovani di seconda generazione, privati dalle loro radici e impossibilitati a metterne di nuove nel Bel Paese, delegittimando la loro identità.

Nell'ultimo capitolo di questo lavoro, abbiamo menzionato, ma non solo, la teoria del politologo francese Oliver Roy, il quale sostiene come il fenomeno della radicalizzazione prenda piede non dalla "radicalizzazione dell'Islam, ma dall'islamizzazione della radicalità", che porta i giovani cresciuti in Occidente ad essere alienati e violenti. La causa scatenante quindi non sarebbe un fattore religioso ma sociale.

Abbiamo, però, visto anche diversi approcci utilizzati da teorici islamici e di come alla richiesta di modernizzare l'Islam, molti abbiano risposto con una soluzione che invece implicasse un'islamizzazione della modernità.

Quando si parla di radicalizzazione islamista, si fa riferimento ad un processo messo in atto a livello ideologico da un individuo, non necessariamente un devoto praticante, che ha come obiettivo un'azione concreta volta a stravolgere la società esistente.

Se il messaggio e la propaganda islamista hanno sicuramente delle radici teoriche e storiche ben strutturate, frutto anche di un non facile confronto con la modernità e l'Occidente, è da tenere in considerazione anche che, spesso, coloro che si radicalizzano, poco hanno a che fare con movimenti ben organizzati, e conoscono poco l'Islam come religione.

Questi individui, infatti, sono mossi più dall'ideologia di cui l'Islam si fa promotore, di religione degli oppressi, dandogli la possibilità di riscattarsi dal disagio sociale e di vendicarsi nei confronti di una società, quella occidentale, ritenuta colpevole.

E' sembrato, quindi, fondamentale partire dall'analisi delle fonti di teologia e di legge, poiché l'Islam, più delle altre religioni, non può essere analizzata come una credenza che non ha relazione con quanto avviene nella società.

Questo percorso è utile per capire le origini delle deviazioni che hanno portato l'islamismo radicale ad essere riconosciuto oggi tra le minacce fondamentali alla stabilità dell'ordine mondiale.

Prima di soffermarci sul tema della radicalizzazione nel nostro paese, è stato fondamentale capire quali sono i riferimenti ideologici che guidano questi individui verso una dimensione incapace di accettare o tollerare altre interpretazioni e modi di vivere la vita all'infuori dell'Islam.

Uno storico del XIX secolo, Ahmad al-Nasiri, in uno dei suoi passi diceva: *“Sappi che la libertà di cui parlano gli europei è probabilmente una invenzione degli atei, poiché è contraria ai diritti di Dio, della famiglia e dell'uomo stesso”*.

Al-Nasiri condanna, quindi, il concetto occidentale di libertà perché lo identifica con un diritto naturale svincolato da una superiore norma di controllo e di direzione.

Questa prospettiva di determinismo implica, per la teoria politica, un'importante conseguenza: nell'Islam non esiste una dimensione utopica, poiché la società stabilita da Dio è perfetta alle origini: per questo motivo si può parlare di un'utopia retrospettiva, che guarda ad un determinato periodo storico, quello dei Califfi ben guidati, come la massima realizzazione di un mondo giusto.

Da qui deriva la concezione di Califfato, il quale non è solo un sistema possibile da realizzare, ma un'istituzione determinatasi storicamente dopo la morte del Profeta.

I patrocinatori contemporanei dell'Islam politico, per riconquistare il bene perduto, devono pertanto ripercorrere una strada a ritroso, recuperando l'autenticità: è la via dei *salaf*, degli antichi.

Da una generale introduzione di come la storia dell'Islam sia indissolubilmente legata ad un concetto politico, di gestione del potere e controllo della società, si è passati poi all'analisi di alcuni tra gli autori classici che più hanno influenzato le correnti politiche islamiche contemporanee.

Ibn Taymyya, a differenza di al-Ghazali, il quale proponeva una formulazione ben precisa di jihad, ovvero come lotta spirituale verso se stessi e le proprie inclinazioni perverse, fuori dalla via indicata da Dio, ha interpretato il concetto di jihad in forma aggressiva.

Sono queste le basi che resero Taymyya idoneo a diventare un riferimento teorico dei movimenti islamisti radicali contemporanei, i quali faranno proprio anche il concetto aggressivo di jihad.

A dispetto di quello che si potrebbe pensare, le radici del radicalismo islamico non nascono dall'intrinseca violenza dell'Islam come religione.

Ma non individuare, né tanto meno capire, le radici del fondamentalismo, sostenendo come questo sia il frutto di una spicopatia come sostengono alcuni autori, non aiuta a debellare la devianza del terrorismo islamico.

In ogni caso, non si possono comprendere le cause e le dinamiche di quanto sta accadendo oggi nella realtà dell'Islam politico, se non si parte facendo riferimento al colonialismo, con l'espropriazione violenta della libertà e della cultura dei popoli musulmani; se non si considera la ferita mai sanata, per gli arabi, della costruzione dello Stato di Israele; se non si fa una riflessione sui disastri provocati dalle aggressioni militari americane in Afghanistan e Iraq.

E' fondamentale, per la comprensione di questo capitolo, tenere presente, seppur rimane sempre sullo sfondo dell'analisi, il contesto storico e gli sviluppi che si sono avuti nell'ultimo secolo nella regione mediorientale. Un approccio cosciente ed equilibrato deve domandarsi come il terrorismo jihadista si inquadri nel pensiero politico islamico.

E' evidente come l'identificazione tra Islam e terrorismo sia, oltre che scorretta, frutto di una propaganda che ha voluto ridurre una civiltà e un pensiero millenario ed estremamente eterogeneo ad una semplice e riduttiva rappresentazione.

Quando parlo di propaganda, mi riferisco ad un lavoro svolto da entrambe le parti: dai paesi occidentali e da alcuni suoi esponenti politici ed accademici, spinti dalla necessità di un consenso elettorale a trovare un nemico, anche loro, che possa svolgere il ruolo catalizzatore di paure e minacce alla sicurezza; e da parte degli islamisti radicali, dall'altra, i quali voglio far prevalere l'immagine di un Islam unico, puro, giusto, in contrapposizione a correnti moderate in grado di dialogare e inserirsi nell'attuale mondo globalizzato.

Se l'Islam, quindi, ha radici millenarie, la stessa cosa non può dirsi per l'Islam radicale, che è invece un fenomeno sì complesso, ma con radici prossime, risalenti agli anni Settanta del Novecento.

E' un fenomeno della modernità, che vuole presentarsi come alternativo al paradigma dominante ispirato all'occidente, ed allo stesso tempo è una ricerca di senso di una parte del mondo musulmano che non si vuole far omologare da questo.

Catalogare un leader, quale è stato Bin Laden, come un semplice pazzo, non aiuta a capire, ne tanto meno a prevenire, la degenerazione jihadista, che è invece, come visto, il frutto di una serie di circostanze storiche ma anche di considerazioni che partono dalla struttura stessa dell'Islam: dal mondo in cui questo si è sviluppato in seguito all'hijra a Medina e dal modo in cui questo si è approcciato ed ha reagito alla modernità occidentale.

Due autori che invece sembrano sdoganare e mitigare il presupposto della violenza insita nell'Islam sono Oliver Roy, il quale sostiene come i jihadisti europei facciano derivare le loro azioni violente da un'esclusione sociale e una mancanza di identità culturale, per cui la causa della violenza deriverebbe non da una "radicalizzazione dell'Islam ma da una islamizzazione della radicalità", e Renzo Guolo, il quale, nel suo ultimo libro "Jihadisti d'Italia", descrive diversi profili di persone radicalizzatesi sul nostro territorio, le quali sembrano avere in comune, oltre alla giovane età, quella di essere immigrati di seconda generazione ed estranei agli ambienti religiosi musulmani nazionali e alle dottrine teologiche in generale.

Dopo diverse considerazioni, ritengo che sia difficile smentire entrambi questi filoni di pensiero sulle cause del radicalismo: se in Europa, infatti, è vero che i profili della maggior parte degli attentatori o dei

radicalizzati segue quanto delineato da Roy e Guolo, è pur vero che alcune fonti coraniche, di natura violenta ed intransigente, hanno da sempre portato alcuni teorici ad interpretare nel modo più letterale possibile quanto scritto, poiché, come già detto, il Corano è parola diretta di Dio.

Sarebbe pericoloso sottovalutare la potenza del messaggio radicale, non necessariamente di matrice terroristica, e marginalizzarlo come una semplice deviazione irrazionale, priva di fundamenta.

D'altra parte, catalogare l'Islam come una religione violenta e incapace di progressi sembra allo stesso modo marginalizzarla nel dibattito pubblico-sociale, comportando delle conseguenze altrettanto gravi per il futuro di una convivenza tra Islam e valori europei.

Una volta affrontato il tema delle fonti ideologiche e teologiche di quello che è l'islamismo radicale, l'ultimo paragrafo del capitolo tratta della radicalizzazione in Italia: in particolare analizza le cause politiche, sociali, culturali e religiose all'origine della radicalizzazione.

La comprensione del fenomeno della radicalizzazione rinvia ad una più vasta conoscenza della società italiana, di come questa si rapporta con la diversità e quindi con i musulmani, le azioni che le istituzioni portano avanti in campo normativo e sociale, le concessioni sulla cittadinanza, l'opinione della società civile ed i racconti mediatici che i mass media fanno di tale diversità.

Per questo motivo il lavoro svolto ha voluto precedentemente analizzare quello che è stato lo sviluppo della presenza musulmana in Italia ed il rapporto che questa ha avuto con le istituzioni e la società civile.

Per radicalizzazione intendiamo quel processo che nelle scienze sociali indica il processo mediante il quale un individuo, o un gruppo, mette in atto forme violente di azione, legate ad un'ideologia estremista di contenuto politico, sociale o religioso. Un'ideologia che si prefigge di mettere in discussione l'ordine esistente.

Il concetto è simile a quello di terrorismo: contrariamente a questo, però, che pone l'attenzione sulla dimensione della politica e dello Stato, gli studi sulla radicalizzazione mirano a mettere in primo piano le dimensioni soggettive che conducono gli attori coinvolti alla violenza, focalizzandosi sulle motivazioni, oltre che sulle modalità di adesione, che conducono ad abbracciare l'ideologia islamista radicale.

La trattazione comincia premettendo che la radicalizzazione di matrice islamista è fondata sulla teoria del jihad come obbligo personale del credente, per poi continuare con una breve storia delle origini della presenza radicale in Italia.

A partire dal 2003 cominciano così ad emergere attori solitari, i *lone actors*, che si radicalizzano attraverso percorsi diversi da quelli classici: non vi sono infatti, tra i nuovi attori, esperienze maturate combattenti all'estero, in Afghanistan o in Bosnia; e nemmeno la partecipazione ai diversi jihad nazionali che segnano la vita di molti giovani partiti per l'Europa.

Si tratta, piuttosto, di nuovi seguaci dell'ideologia radicale che si diffonde rapidamente con l'avvento di al-Qaeda e la nascita del webislam.

Seguiranno quindi alcuni esempi di individui radicalizzati, sia stranieri che italiani convertiti o giovani di seconda generazione.

Le storie descritte nel terzo capitolo, seppur diverse, mostrano degli aspetti in comune rilevanti: l'attivazione solitaria, derivante da un intreccio tra sofferenza personale e radicalizzazione, di individui non facenti parti di organizzazioni, i quali non hanno mai dimostrato simpatie islamiste radicali.

Vi è una parte rilevante della letteratura in materia, di cui fa parte il già menzionato Oliver Roy, che tende a catalogare la radicalizzazione come sintomo di una difficoltà psicologica che porta il soggetto a sacrificare la loro vita per passare da una condizione di scarto ad una di eletto.

Chi, infatti, sacrifica la propria vita nel jihad, secondo l'islamismo radicale, è considerato uno *shahid*, un martire, destinato al Paradiso e alle suo gioie.

La costante e crescente pressione sul monitoraggio, non solo di organizzazioni strutturate, ma anche di singoli individui che sul web intraprendono percorsi di radicalizzazione, ha spinto i militanti jihadisti a dislocarsi o a costituire cellule di dimensioni più piccole, così da essere meno visibili. Tale miniaturizzazione risponde alle crescenti esigenze di occultamento.

L'intensificazione dei processi di sorveglianza, inoltre, induce anche mutamenti nel comportamento esteriore dei singoli: se fino a qualche anno fa vi era un forte e palese dissenso verso la cultura occidentale, e verso quei musulmani considerati ipocriti perché accusati di non seguire l'autentica fede, giustificato dalla convinzione che la condizione di minorità dell'Islam in Europa esigesse il rendere visibile la pratica religiosa, oggi queste forme di azione sono ritenute indicatori di radicalizzazione.

Occultamento, mimetismo, miniaturizzazione, attivazione solitaria, sembrano ormai essere le forme e le modalità tipiche del nuovo jihadismo.

Bisogna inoltre considerare come, le trasformazioni che investono quelli che un tempo erano i classici luoghi, teatri di azione del radicalismo, non escludono che alcuni di questi possano ancora essere sedi di proselitismo e reclutamento.

I luoghi della radicalizzazione islamista in Italia, infatti, sono molteplici: dalla cerchia amicale e parentale alla moschea, dal carcere alla Rete.

Le traiettorie che gli immigrati di seconda o terza generazione o i convertiti seguono per trasformarsi in jihadisti possono intersecarsi o meno, ma tutti transitano per almeno uno di questi luoghi.

Per quanto riguarda le moschee, abbiamo visto come, in seguito agli attentati dell'11 settembre, vi sia stato un rafforzamento del controllo, da parte delle forze di sicurezza, dei luoghi di culto, oltre ad una politica giudiziaria che, con l'introduzione del reato di terrorismo internazionale, punisce anche coloro che vanno a combattere fuori dal territorio nazionale. Questo ha spinto i predicatori a far sì che l'appello al jihad non avvenga più pubblicamente.

Per questo motivo, l'attività motivazionale avviene però sempre di più ai margini delle moschee piuttosto che al loro interno, come l'ambiente carcerario. I musulmani che entrano in carcere, la maggior parte dei quali poco praticanti, vivono una replica esasperata della loro precaria condizione sociale, frutto di un circolo vizioso di mancata integrazione, marginalità e devianza.

Questa condizione, unitamente ad un sentimento che li porta a sentirsi vittime di un sistema restrittivo che non consente loro di vivere liberamente la religione, fatta di continui rituali ed obblighi proibitivi (si pensi al cibo halal), porta questi individua a sviluppare un forte risentimento verso un sistema, quello occidentale, ritenuto ingiusto oltre che deviato.

E' un meccanismo sostitutivo che attribuisce la responsabilità dello scacco personale a una società che avrebbe tradito le aspettative legate al progetto migratorio, oltre che a un sistema giudiziario ritenuto discriminatorio.

Le cose si complicano, poi, quando ad un risentimento generale che porta alla ribellione, segue un processo di ristrutturazione dell'identità, che, in presenza di alcune condizioni, come quelle evidenziate sin dal primo capitolo di esclusione sociale, marginalizzazione giuridico-istituzionale, sradicamento culturale, può portare alla radicalizzazione.

BIBLIOGRAFIA:

- Angelucci A., Bombardieri M., Tacchini D., “Islam e integrazione in Italia”, Marsilio Editori, 2014
- Bombardieri M., “Moschee d’Italia. Il diritto al luogo di culto , il dibattito sociale e politico”, Emi, 2011
- Campanini M., “Islam e politica”, Il Mulino, 2015
- Campanini M., “Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo”, pag. 36, Editrice La Scuola, 2015
- Cardia C., Dalla Torre G., “Comunità islamiche in Italia: Identità e forme giuridiche”, G.Giappichelli Editore, Torino, 2015
- Cardia C., Dalla Torre G., “Comunità islamiche in Italia: Identità e forme giuridiche” pag. 184, G.Giappichelli Editore, Torino, 2015
- Cenci R., “Mancato ricollocamento dei migranti, Commissione contro tre Paesi”, Eurocomunicazione, giugno 2017, www.eurocomunicazione.com
- Ciocca F., “Musulmani in Italia. Impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma”, Meltemi Editore, 2018
- Codice di condotta per le ONG impegnate nelle operazioni di salvataggio dei migranti in mare, www.interno.gov.it, 2017
- Colucci M., 2018, “Storia dell’immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni”, Carocci Editore, Roma
- Commissione europea - Scheda informativa, Bruxelles, 13 maggio 2015, www.europa.eu
- Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e al Comitato delle Regioni, Agenda Europea sulla Migrazione, Bruxelles, 13 maggio 2015
- Corra F. M., “Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea”, Mondadori, 2011
- Croce M., “L’edilizia di culto dopo la sentenza n. 63/2016: esigenze di libertà, ragionevoli limitazioni e riparto di competenze fra Stato e Regioni”, www.forumcostituzionale.it, 3 maggio 2016
- Cruscotto Statistico, Dipartimento per le Libertà civili e l’Immigrazione, <http://www.interno.gov.it>
- “Europe’s Growing Muslim Population”, www.pewforum.org, 29 novembre 2017
- Cuciniello A., “Luoghi di culto islamici in Italia: tipologie e dati” pag.3, Fondazione ISMU
- Cuciniello A., “Luoghi di culto islamici in Italia: tipologie e dati” pag.7, Fondazione ISMU
- Decaro Bonella C., “Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali”, Carocci Editore, 2013
- Di Donato M., “Salafiti e salafismo”, Morcelliana Editrice, 2018
- Dina Abdelfattah, “Impact of Arab revolts on Migration”, European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011
- Fabbi A., “Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l’islam, le fasi costitutive” pag.5, federalismi.it, 17 maggio 2017
- Ferrari A., “Il Governo giallo-verde di fronte all’Islam: l’eredità della XVII legislatura”, pagg. 11-12, Diritto Immigrazione e Cittadinanza, Fascicolo n.3/2018, www.academia.edu

Floridia F., “L’integrazione degli immigrati di religione islamica”, pagg. 19-20, Scuola Nazionale dell’Amministrazione, Ministero dell’Interno, 2017

G. Casuscelli, “Il diritto alla moschea, lo Statuto lombardo e le politiche comunali: le incognite del federalismo” pag. 2, Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, www.statoechiesa.it, 2018

Guolo R., “Jihadisti d’Italia. La radicalizzazione islamista nel nostro paese”, Edizioni Angelo Guerini e Associati srl, 2018

Guolo R., “Sociologia dell’Islam”, pag.4, Editore Mondadori Education S.p.A., 2016

Luoghi di culto islamici - Parere del Comitato per l'Islam Italiano 27 gennaio 2010, www.olir.it

Mantineo A., Montesano S., “L’Islam. Dal pregiudizio ai diritti”, Atti del Campus di Studio IUS/11, Stilo 18-21 maggio 2016, Luigi Pellegrino Editore

Ministero del Lavoro e delle politiche Sociali, “Secondo Rapporto annuale sul mercato del lavoro degli immigrati”, a cura della Direzione Generale dell’Immigrazione e delle Politiche di Integrazione, 2012

Osservatorio di Politica Internazionale, “L’impatto delle primavere arabe sui flussi migratori regionali e verso l’Italia”, pag.7, n. 59 - luglio 2012, www.parlamento.it

Pacini A., “I musulmani in Italia”, Relazione tenuta presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Padova, organizzata dal GRIM (Gruppo di ricerca su islam e modernità), 29 gennaio 2001

Rapporto sulla protezione internazionale in Italia 2016, ANCI, Caritas italiana, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio centrale dello SPRAR

Sciortino G. “L’ambizione delle frontiere. Le politiche di controllo migratorio in Europa”, Franco Angeli Editore, Milano, 2000

Teofilo C., “Migration compact - cosa prevede la proposta italiana per l'azione esterna Ue”, FASI, Funding Aid Strategies Investments, 10 Maggio 2016

SITOGRAFIA

- “A blueprint for despairs human rights impact of the Eu-Turkey deal”, Amnesty International, 2017
- “Being Christian in Western Europe”, 29 maggio 2018, <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>
- “Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione”, www.prefettura.it
- “Cittadini non comunitari: presenza, nuovi ingressi e acquisizioni di cittadinanza”, Report ISTAT, anni 2016-2017
- “Codice di condotta per le Ong: chi ha firmato e chi no”, Lettera 43, 8 agosto 2017, www.lettera43.it
- “Comitato per l’Islam Italiano – Parere su Imam e formazione”, <http://www.stranieriinitalia.it>
- “Cosa prevede l’accordo sui migranti tra Europa e Turchia”, Internazionale, 18 marzo 2016
- “Dichiarazione di intenti per la federazione dell’Islam italiano”, www.statoechiesa.it
- “DI Sicurezza, Mattarella firma e scrive a Conte: “Rispettare la Carta”. Salvini: “Ok, ma non vogliamo passare per fessi””, Il Fatto Quotidiano, 4 ottobre 2018
- “Dossier Statistico Immigrazione”, Centro Studi e Ricerche IDOS, 2018
- “In Italia calo record di richieste d’asilo da marzo 2018”, Lettera 43, 25 settembre 2018
- “L’Ass. Donne Musulmane d’Italia- Intervista a Zaynab Khalil”, 6 luglio 2018, www.umbriaintegra.it
- “La sfida della cooperazione. Alfano: la priorità é l’Africa.”, Farnesina, www.esteri.it, 25 marzo 2017
- “Migranti, l’accordo Ue-Turchia compie un anno. Amnesty: “Ha peggiorato le condizioni di migliaia di rifugiati””, La Stampa, 14 febbraio 2017
- “Migranti, l’Austria chiude le frontiere con l’Italia. E Merkel sprona Roma: «Subito gli hotspot»”, Il Sole 24 Ore, 15 settembre 2015
- “Migranti, le richieste d’asilo nel 2018”, Corriere, 8 ottobre 2018
- “Migranti: accordo Italia-Libia, il testo del memorandum”, Repubblica, 2 febbraio 2017
- “Migranti: l’Ungheria chiude la frontiera con la Croazia Grecia, 16 morti: tre sono bambini”, Corriere della Sera, 17 ottobre 2015
- “Notizie da paura”, V Rapporto Carta di Roma 2017, www.cartadiroma.org
- “Notizie di chiusura”, Sesto rapporto Carta di Roma 2018, www.cartadiroma.org
- “Notizie di confine”, III Rapporto Carta di Roma 2015, www.cartadiroma.org
- “Notizie oltre i muri”, IV Rapporto Carta di Roma 2016, www.osservatorio.it
- “Patto nazionale per un Islam italiano”, Ministero dell’Interno, www.interno.gov.it
- “Poligamia, Piccardo (Ucoii): “E’ un diritto civile”. Salvini: “Vai a casa tua”” Il Fatto Quotidiano, 6 agosto 2016
- Allievi S., “L’inutile – e controproducente – guerra contro le moschee”, www.stefanoallievi.it, 11 aprile 2017

Armando Salvatore, “Movimenti islamici, sfera pubblica, e tessuto associativo”, Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, ultima consultazione novembre 2018

Bassetti G., “Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa”, pag.9, Stato Chiesa e pluralismo confessionale, rivista telematica, www.statoechiesa.it, 16 luglio 2012

Battistini F. “La Slovenia chiude le frontiere: passano solo i migranti «in regola»” Corriere della Sera, 9 marzo 2016

Binelli R., “Moschee, Lega musulmana chiama il governo Conte. Ma la Farnesina la stoppa” Il Giornale, 1 luglio 2018

Buccini G., “L’Imam di Firenze «Anche i terroristi nell’album di famiglia dell’Islam»”, Il Corriere della Sera, 13 gennaio 2017

Buccini G., “Le «imam» delle carceri”, Corriere della Sera, 30 settembre 2017

Cardia C., “Principi di diritto ecclesiastico” pag.210, egafnet.it,

Caridi C., Galeazzi L., “Migranti, la Francia chiude le frontiere. Ma i profughi riescono a passare lo stesso”, Il Fatto Quotidiano, 13 giugno 2015

Cartaldo C., “Salvini: “Un certo islam incompatibile con la nostra società””, Il Giornale, 10 agosto 2018

Cesare G., “Alfano sceglie i duri dell’islam che dicono no ai valori italiani”, Il Giornale, 26 febbraio 2015

Ciocca F., “Quanti sono i musulmani in Italia? Stime, analisi e proiezioni”, 22 agosto 2017, www.lenius.it

Ciocca F., “Roma prima città italiana per presenza Musulmana”, www.neodemos.info, 3 febbraio 2017

Council of the European Union, “EU-Turkey statement” 18 March 2016, www.consilium.europa.eu

Federico L. “Serbia, chiuse le frontiere aumentano le violenze sui migranti: il racconto dei profughi”, Repubblica, 26 aprile 2017

Ferrò G., “Verso un Islam italiano: un Patto tra Stato e musulmani”, Famiglia Cristiana, 7 febbraio 2017

Ferrò G., “Verso un Islam italiano: un Patto tra Stato e musulmani”, Famiglia Cristiana, 7 febbraio 2017

Gazzetta ufficiale dell’Unione Europea, eur-lex.europa.eu, 29 giugno 2013

Giaccone G., “La Lega musulmana punta all’Italia: i rischi dietro le mosse del Mwl”, Gli occhi della Guerra, 2 luglio 2018

Gradoli M., “L’impatto della migrazione musulmana in Europa e sull’Islam europeo”, MondoDem, Laboratorio di politica internazionale, <http://www.mondodem.it>, ultima consultazione novembre 2018

Grana F.A. “Papa: “Chi sfrutta i migranti ne renderà conto a Dio. Rinasce l’intolleranza, la politica non strumentalizza la paura”, 20 settembre 2018, Il Fatto Quotidiano
<http://hatecrime.osce.org/content/2015-hate-crime-reporting>

Introvigne M., Zoccatelli P., “Le religioni in Italia”, www.censur.com

La malattia dell’Islam incontro con Abdelwahab Meddeb, <https://www.youtube.com/watch?v=ruuCrlosMI>

Mascheroni L., “Siamo al disastro perché ci siamo illusi di integrare l’islam”, Il Giornale, 17 gennaio 2016

Melotti U., “Flussi migratori e rotte internazionali”, www.istitutoeuroarabo.it, ultima consultazione novembre 2018

Ministero dell'Interno, <https://www.asgi.it/wp-content/uploads/2018/07/Circolare-4-luglio-2018-limiti-a-protezione-umanitaria.pdf>

Paci F., “Firmato il patto fra Libia e Italia: “Fermeremo i flussi dei migranti””, La Stampa, Febbraio 2017

Prodi R., “L’Italia è diversa e mancano i negri”, Il Corriere della sera, agosto 1977

Sciurba A., “Al confine dei diritti. Richiedenti asilo tra normativa e prassi, dall’hotspot alla decisione della Commissione territoriale”, Questione Giustizia, Trimestrale promosso da Magistratura democratica, 2018

Spinelli C. “Torino, l'invasione islamica in Italia: che fine fanno fare all'oratorio cattolico” , Libero quotidiano, ultima consultazione 8 novembre 2018

Triulzi U., “Globalizzazione e immigrazione: opportunità o conflitti?” www.osservatorioeuropeo.eu, ultima consultazione novembre 2018

www.centroavverro.org

www.coreis.it

www.interno.gov.it

www.unhcr.it

Zaninelli S., “Crema. Il valore della differenza secondo i Giovani musulmani. Sabato il convegno su integrazione e convivenza pacifica”, www.cremaonline.it, giugno 2015

RIASSUNTO

Introduzione:

Dall'analisi relativa all'origine della migrazione musulmana in Europa, in generale, e poi italiana in particolare, appare subito evidente come, con lo strutturarsi della globalizzazione, non solo economica ma anche istituzionale e sociale, i paesi occidentali si siano sentiti disorientati, e poi sopraffatti, di fronte al costante aumento di immigrati, soprattutto provenienti dalle ex-colonie, i quali però, andavano inizialmente a sopperire ad una mancanza di mano d'opera seguita alla seconda guerra mondiale.

In questi anni, quindi, i lavoratori stranieri sono considerati come una risorsa per paesi come Inghilterra, Francia e Germania.

La migrazione musulmana in Italia, invece, è iniziata solo a partire dagli anni Settanta del XX secolo, in seguito alla chiusura delle frontiere di molti paesi nord-europei, investiti dall'acuirsi della crisi economica e della disoccupazione in tutto il continente Europeo; vediamo, così, come nel solo decennio tra il 1961 ed il 1971, gli stranieri in Italia siano quasi raddoppiati.

L'Italia rientra in quel "modello migratorio mediterraneo", in cui non vi è stata richiesta di manodopera del settore industriale ma il cui fattore di attrazione è stato rappresentato, inizialmente, da specifiche "nicchie" del mercato del lavoro: come l'occupazione domestica, pesca, agricoltura.

Questo "ritardo" temporale nella stabilizzazione nel paese delle comunità proveniente per lo più dal Nord Africa e dal Medio Oriente, comporterà un ritardo anche, e un vantaggio, nello sviluppo di una radicalizzazione di matrice islamica, che coinvolgerà soprattutto le seconde generazioni di immigrati.

Il ritardo, è riscontrabile anche nella mancata integrazione istituzionale e giuridica che caratterizza tutt'oggi le associazioni islamiche in Italia: la mancanza di un'intesa con lo Stato italiano e la carenza di un riconoscimento giuridico di queste, porta all'emarginazione della comunità musulmana.

Questa marginalizzazione, unitamente al diffondersi di un'ideologia islamica radicale, che trova nei canali informatici la sua prima risorsa per l'indottrinamento, apre le porte alla radicalizzazione nel nostro paese.

Il recente costituirsi delle seconde generazioni di immigrati, i quali risultano essere i primi soggetti vulnerabili al messaggio jihadista, ci permette di avere un vantaggio temporale e di analisi, rispetto ad altre nazioni europee che vedono questo fenomeno già sviluppato da diversi anni.

Capitolo 1: Origini, sviluppi e percezione della migrazione musulmana in Italia

Un'analisi più specifica della migrazione musulmana, sarà presentata a partire dal censimento del 2001: in questi anni gli stranieri residenti sono 1.334.889.

L'elemento che spicca rispetto alle rilevazioni del 1991 è l'aumento complessivo delle presenze, dalle 356.159 del 1991 alle 1.334.889 del 2001: l'incidenza percentuale della popolazione straniera sul totale passa così dallo 0,6% del 1991 al 2,3% del 2001.

La nazionalità che presentava il numero più alto nel 2001, era quella Marocchina, con oltre 180.000 presenze sul territorio italiano.

Nel primo decennio del Duemila l'immigrazione straniera continua a sviluppare un processo di crescita quantitativa molto marcato, sulla scia di quanto era già avvenuto del decennio precedente: tra il 2001 e il 2011 il tasso medio annuo di crescita si attesta all'11,7%.

All'inizio del 2011 i cittadini stranieri residenti in Italia ammontano a più di 4 milioni e mezzo (4.570.317), con un'incidenza totale sulla popolazione del 7,5%.

Se gli anni Novanta sono stati caratterizzati da processi di consolidamento dell'immigrazione straniera, i primi dieci anni del Duemila possono essere considerati come la fase in cui la presenza immigrata, e musulmana nello specifico, inizia ad assumere dimensioni più o meno prossime a quelle già esistenti nei paesi europei quali Francia, Germania e Gran Bretagna.

Nel corso del decennio 2001-2011, quindi, assistiamo ad una ridefinizione dei flussi: calano complessivamente gli arrivi dall'area balcanica, ma restano significativi quelli provenienti dall'Africa. Aumentano, inoltre, i flussi provenienti dal Medio Oriente e dall'Asia, conseguenza dei nuovi conflitti iniziati agli inizi del decennio in Afghanistan e Iraq.

Altro dato da considerare, quindi, è la composizione di questi flussi, il quale abbiamo visto provenire più che in passato da paesi di fede islamica, con un'incidenza del 21% della popolazione straniera proveniente dall'Africa, di cui il 14,9% dall'area settentrionale.

Si assisterà, quindi, ad una forte attivazione dell'appartenenza islamica tra gli immigrati musulmani, una parte dei quali sembrano considerare l'Islam come la fonte principale di una forte strutturazione identitaria personale e collettiva, in base alla quale mettere in atto strategie di interazione all'interno dello spazio pubblico, finalizzate a un proprio inserimento definitivo.

Queste strategie non erano solo finalizzate all'inserimento nel tessuto sociale, ma hanno raggiunto anche lo spazio istituzionale.

I musulmani in Europa si sono cioè rivolti in forma organizzata alle istituzioni per vedersi riconosciute richieste specifiche, relative alla loro peculiare modalità totalizzante di vivere il rapporto tra religione e sfera pubblica.

Come si vedrà nello specifico del caso italiano, le organizzazioni musulmane si strutturano spesso sulla base della comune nazionalità degli aderenti, e sono strutturate prevalentemente a livello locale, rappresentando ciascuna un centro di aggregazione per le diverse comunità di fede islamica.

Una particolarità del caso italiano infatti, è proprio quella di essere caratterizzato da una pluralità di nazionalità, le quali si rifanno a diverse correnti dell'Islam.

Con l'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre del 2001 a New York, a cui hanno fatto seguito diversi attentati sul suolo di alcune tra le più importanti capitali europee (Londra, Madrid, Parigi), la percezione della presenza musulmana viene, però, sovrastimata e vista con maggiore diffidenza.

A questo bisogna aggiungere un importante fenomeno avvenuto proprio negli anni seguenti: l'inizio di una nuova consistente ondata migratoria proveniente dai paesi della sponda sud del Mediterraneo, composti per la maggior parte da persone di fede islamica, dovuta all'instabilità economica e politica che ha fatto seguito, prima alla crisi globale finanziaria del 2008, e in seguito alle c.d. Primavere arabe ed alla guerra civile siriana (2011).

Ed è proprio a partire da questi eventi economici e politici che l'Italia si renderà protagonista delle complesse dinamiche migratorie che caratterizzeranno il Mediterraneo nel corso di questi anni.

Nel primo capitolo, verrà presentato, quindi, anche un focus sulle conseguenze della crisi economica e Primavere arabe sulla migrazione, in particolare islamica, dal nord-africa.

Questi eventi, hanno radicalmente cambiato i flussi migratori nella regione verso l'Europa, ed in particolare l'Italia, che rappresenta il terminale primario della cosiddetta "rotta centrale mediterranea", utilizzata dai flussi migratori irregolari dall'Africa.

Il numero di registrazioni riferibili alla rotta che fa capo alle coste e alle isole dell'Italia meridionale è passato, infatti, dai circa 11.000 e 4.500 registrati rispettivamente nel 2009 e 2010, ai 64.000 del 2011.

Per quanto riguarda la composizione di questi flussi, è evidente il ruolo dell'Italia nella gestione dell'esodo tunisino: sono infatti 27.982 i tunisini sbarcati sulle coste italiane nel 2011, equivalenti a quasi il 45 per cento del totale e con un aumento di più del 4 mila per cento rispetto ai due anni precedenti.

La seconda nazionalità censita è quella dei nigeriani, che ha fatto registrare 6.078 arrivi, circa 4 volte di più del 2009.

Risulta evidente dalle diverse nazionalità coinvolte, come sia cambiato il profilo dei migranti rispetto agli anni precedenti: la maggior parte di questi, infatti, proviene da paesi dove la religione maggiormente praticata è l'Islam. L'Italia ha quindi dovuto affrontare una situazione inedita rispetto al passato, dettata dal forte incremento di arrivi di rifugiati e di richieste di asilo; una situazione che ha inevitabilmente messo a nudo le difficoltà della politica italiana sull'immigrazione, tradizionalmente poco centrate sul profilo dei richiedenti asilo e rifugiati.

Ciò si paleserà ancora di più in seguito ad un altro notevole aumento dei flussi provenienti dall'Africa e dal Medio Oriente: in particolare, i dati dell'UNHCR dimostrano che la metà del 2015 ha rappresentato il momento più drammatico a causa dell'inasprirsi della guerra civile in Siria, dell'incremento delle violenze jihadiste in Medio Oriente, nel Nord Africa e nell'Africa subsahariana.

In Italia, nel 2015, il numero dei migranti sbarcati sulle coste - quasi tutti dalla Libia - ha raggiunto la quota di 153.842 (di cui tre quarti di sesso maschile e 10,7% minori); tale cifra, seppur inferiore a quella registrata nel 2014 (con oltre 170mila sbarchi), rappresenta un valore considerevole alla luce dell'aumento degli ingressi attraverso la rotta balcanica e quella del Mediterraneo orientale.

Rispetto ai paesi di origine, nel 2015 la maggior parte dei migranti provengono dall'Eritrea (39.162 pari al 25,4% del totale) e dalla Nigeria (22.237); seguono somali (12.433), sudanesi (8.932) e gambiani (8.454). I siriani rappresentano solo la sesta nazionalità (7.448) mentre nel 2014 si collocavano al primo posto (42.323).

Dato il tema affrontato, sarà presentata anche una breve analisi sulla normativa italiana in materia di immigrazione, diritto d'asilo e accoglienza: di seguito ad una descrizione del sistema di accoglienza specifico dei centri SPRAR, si passerà all'analisi della normativa nazionale, dalla legge Martelli, alla Bossi-Fini.

Questo perché è importante capire in che modo le istituzioni si siano relazionate rispetto al fenomeno dell'immigrazione in generale, e della diversità in particolare, andando a condizionare anche la percezione della società civile.

Il secondo semestre del 2017, mostra una significativa contrazione di arrivi, pari a meno 67% rispetto allo stesso periodo del 2016. Questo calo può dipendere da una molteplicità di fattori: partendo dal patto tra Ue e Turchia, nel marzo 2016, hanno poi sicuramente contribuito anche le scelte di alcuni paesi dell'Unione, tra cui l'Austria, la Serbia, la Slovenia, l'Ungheria e la Francia, di chiudere le frontiere. Ciò a reso le tratte più complicate e pericolose per i migranti.

Dobbiamo considerare, poi, da una parte, le politiche europee messe in atto nel Mediterraneo, dall'altra, l'intervento strutturato ed efficace, seppur molto discusso, del Governo Minniti, a partire dal codice di condotta per le ONG e dall'accordo bilaterale con la Libia, nel febbraio del 2017.

Per quanto riguarda le politiche mediterranee, saranno analizzate: l'Agenda europea sulla migrazione, le operazioni Fronte, Triton e Poseidon, e la mancata ricollocazione dei migranti in tutti i paesi europei.

Da qui si analizzerà brevemente, il Migration Compact e l'Accordo siglato con il Governo di Riconciliazione Nazionale dello Stato di Libia, rappresentato da Fayed Mustafa Serra.

Si prosegue poi con l'analisi del controverso Patto tra Unione Europea e Turchia, aspramente criticato da molte ONG, le quali contesteranno anche il Codice di Condotta per loro espressamente elaborato per quanto riguarda i salvataggi in mare, ma considerato un successo da parte delle istituzioni europee.

Tale analisi si concluderà con le ultime analisi disponibili e con uno sguardo sulle politiche del nuovo governo giallo verde, instauratosi nel giugno del 2018, con un breve focus sul c.d. Decreto sicurezza (Decreto-Legge 4 ottobre 2018, n. 113).

Secondo i dati del Ministero dell'Interno, tra il 1 gennaio e il 23 novembre 2018, sono sbarcati in Italia 22.626 persone, l'80% in meno rispetto al 2017, e l'86% in meno rispetto al 2016.

Rispetto al 2017, il dato più significativo è la crescita degli arrivi dalla Tunisia: la crescita è iniziata dalla seconda metà del 2017, ed è proporzionalmente così rilevante, anche perché nel contempo sono drasticamente diminuite le partenze dalla Libia.

Queste prime tematiche affrontate sono sembrate necessarie al fine di capire, attraverso le politiche messe in atto dai paesi europei, la problematicità che si pone sul fenomeno migratorio in generale, e su ciò che questo scatena: la paura infatti, è quella di convivere con persone, i fedeli musulmani, lontani dai valori occidentali, considerati il più delle volte pericolosi a causa di una narrativa emergenziale costate portata avanti dai mass media.

Inoltre, non è da sottovalutare il ruolo che giocano il risentimento e l'esclusione sociale nello sviluppo e la crescita della radicalizzazione religiosa. Proprio per questo, in seguito ad un'analisi che mostra i dati ed i cambiamenti dei flussi degli ultimi anni, l'ultima parte del primo capitolo verterà sulla percezione, spesso distorta, che si ha di questi immigrati, e nello specifico di quelli musulmani, i quali si sentono spesso vittime di un sistema che tende a rappresentarli come perenni estranei ai valori occidentali cristiani.

Secondo diversi rapporti analizzati dell'organizzazione Carta di Roma, la quale si occupa di svolgere statistiche sulle tematiche affrontate da giornali e televisioni, per quanto riguarda il tema del terrorismo e della criminalità, si registra un aumento, rispetto al 2015, di due punti percentuali (dal 7% al 9%).

In seguito all'analisi dei dati, il primo capitolo si conclude andando a considerare la percezione che i cittadini italiani hanno della presenza musulmana nel loro paese. Sarà presentato, in particolare, un focus su Roma, in quanto prima città italiana per presenza musulmana.

Lo studio parte dai dati emersi da due diverse ricerche recenti: la prima, realizzata nel dicembre del 2016, dal centro di ricerca inglese IPSOS MORI.

Fra i quesiti proposti, quello che ci interessa è uno in particolare: ossia quello che chiede all'intervistato di indicare (in percentuale) il numero dei residenti musulmani presenti nella propria nazione.

I cittadini italiani credono che la percentuale di immigrati residente sul suolo nazionale si aggiri intorno al 26% della popolazione totale; il dato reale è pari all'8%.

Per quanto riguarda il dato relativo alla presenza di persone di fede musulmana, gli italiani credono che sia pari al 20% della popolazione totale. Il dato reale, che viene sovrastimato di 5 volte, è invece il 4%.

La seconda ricerca, condotta dall'Istituto di ricerca americano PEW, realizzata nel maggio del 2014, e ripetuta nel maggio 2016.

Tra le varie domande poste, è stato chiesto agli intervistati di esprimere il proprio atteggiamento, se favorevoli o contrari, rispetto alla presenza di una serie di minoranze etniche e religiose, tra cui quella musulmana.

I dati mostrano che l'Italia sia il paese, tra quelli europei, con l'atteggiamento più ostile alla presenza di musulmani nel proprio Paese (69% del campione italiano, rispetto al 64% del 2014), e che questo sentimento è in continuo aumento in tutti i paesi, tranne in Germania.

Il 63% degli italiani, inoltre, afferma che l'Islam è in antitesi con i valori cristiani, contro il 29% dei non religiosi. Anche questo dato risulta sconcertante, se si considera che, sempre secondo dati del PEW, il 74% degli italiani dichiara di sapere "poco o niente" dell'Islam.

Addirittura il 35% degli italiani intervistati concorda con la frase: "Mi sento straniero nel mio stesso paese per via dei musulmani".

In conclusione, da questi dati, vediamo che gli italiani hanno una percezione distorta, tendenzialmente negativa, della presenza dei musulmani nel proprio paese; oltre che una crescente diffidenza, probabilmente legata, da una parte, agli attentati terroristici di matrice islamica avvenuti negli ultimi anni in Europa, dall'altra, al costante messaggio mediatico, finalizzato, più che ad una reale rappresentazione della realtà, a veicolare decisioni e umori politici.

Per questo pare ancora più importante la conoscenza dell'ideologia, religiosa e politica, dei musulmani, della loro relazione con la ritualità della preghiera e del modo in cui essi interpretano lo spazio pubblico e la comunità, proprio per evitare che atteggiamenti che ai nostri occhi possono sembrare riconducibili ad un processo in atto di radicalizzazione, sono in realtà usi e costumi che rientrano nella quotidianità di un fedele musulmano.

Attualmente i musulmani stranieri residenti in Italia sono circa 2,5 milioni, pari al 32,7% dell'intera popolazione straniera: quasi 3 su 10 sono europei, per la quasi totalità provenienti dall'area balcanica e centro-orientale; per oltre la metà africani, soprattutto dall'area settentrionale, con i marocchini a primeggiare, seguiti a distanza da egiziani e tunisini e per poco meno di un quinto (18,5%) asiatici, soprattutto del sub-continente indiano, bangladesi e pakistani in special modo.

Capitolo 2: L'Islam tra presente e futuro: dall'Islam degli Stati all'Islam italiano. Il recente percorso giuridico-istituzionale

Il secondo capitolo si apre con una descrizione più dettagliata dell'attuale presenza musulmana in Italia, a partire dalla sua composizione, caratterizzata da una pluralità molto vasta di nazionalità e associazioni, e dalla sua distribuzione sul territorio. L'analisi è svolta sugli ultimi dati disponibili, relativi al triennio 2016-2018.

Secondo questi ultimi dati, i musulmani in Italia, come già detto, sono circa 2,5 milioni, pari al 4% della popolazione. Vediamo, poi, come il 43% dei musulmani abbia cittadinanza italiana, mentre, il restante 57%, sia di nazionalità straniera.

La maggior parte dei musulmani italiani, sono figli di naturalizzati e convertiti: il 9% sono convertiti, mentre il 37% sono naturalizzati, ovvero sono diventati italiani attraverso le procedure stabilite per ottenere la cittadinanza.

Per quanto riguarda la provenienza, il dato evidente, che tra l'altro contraddistingue anche l'Italia rispetto ad altri paesi europei, è la variegata presenza di diverse nazionalità. In termini numerici abbiamo: 416.531 marocchini, di cui il 46% sono donne; 440.465 cittadini albanesi, di cui noi andremo a considerare solo circa il 50%, in base alla proporzione di musulmani che si ha nel territorio albanese (48,9% sono donne); 131.967 bangladesi, con il 26,9% di donne; 93.795 tunisini, di cui il 37,8% sono donne; 114.198 pakistani (30,4% donne); 119.513 egiziani (32,7% donne) e 105.937 senegalesi (25,9% donne).

Dal restante 23%, emerge una componente musulmana, composta da 2 milioni e mezzo di persone provenienti da 48 nazioni e 3 continenti diversi.

Per quanto riguarda la distribuzione dei musulmani sul territorio nazionale, possiamo vedere come questi si concentrino maggiormente nelle regioni del nord, quali Lombardia, Emilia-Romagna, Veneto e Piemonte, che da sole assorbono il 55% di tutti i musulmani in Italia.

Minore, invece, la presenza in Toscana, Lazio, Campania e Sicilia, con l'eccezione della città di Roma, in cui sono residenti circa 120.000 musulmani, rendendola, come già detto, la prima città italiana per numero di fedeli islamici.

Come abbiamo visto, il panorama nazionale delle comunità di migranti e di nuovi cittadini di fede musulmana, rappresenta una realtà estremamente variegata. Questo è riscontrabile, soprattutto, se si guarda alla galassia di associazioni ed organizzazioni che sorgono sul territorio italiano, ognuna delle quali, vive il rapporto con la comunità e la religione, in base al diverso orientamento ideologico ed etnico-nazionale, influenzate, da una parte, dagli stessi fedeli, e dall'altra, da un'influenza esterna che spesso coincide con il paese di origine.

Tra le associazioni più diffuse, troviamo l'UCOII: l'Unione delle comunità islamiche in Italia, nasce nel gennaio del 1990 ad Ancona, grazie al contributo dei primi musulmani immigrati di origine medio-orientale, riuniti nell'USMI, l'Unione degli studenti musulmani in Italia.

Questa associazione fu la prima forma organizzata e visibile a nascere in Italia negli anni Settanta, costituita, appunto, da studenti musulmani che studiavano all'Università degli stranieri di Perugia.

In seguito alla sua formazione, l'organizzazione è stata spesso criticata per la sua vicinanza alle influenze dell'associazione dei Fratelli Musulmani (Jama'at al-Iḥwān al-muslimīn), al cui pensiero sarà dedicato un approfondimento nel corso del terzo capitolo.

La Comunità religiosa islamica italiana (COREIS), invece, è un'associazione nazionale di musulmani italiani convertiti, attiva dagli inizi degli anni Novanta, con la priorità di testimoniare e tutelare il patrimonio spirituale e intellettuale della religione islamica in Occidente.

Un'altra associazione, il Il Centro islamico culturale d'Italia (CICI) oltre ad essere il primo in ordine temporale, è anche l'unico organismo islamico italiano dotato di personalità giuridica.

In questo, sono previsti due organismi: il consiglio d'amministrazione, in cui siedono a rotazione 15 dei 28 ambasciatori dei paesi musulmani accreditati presso lo Stato italiano o la Santa Sede, e l'assemblea dei soci, in cui sono presenti musulmani con cittadinanza italiana.

Il Centro, quindi, è l'espressione di quello che viene definito "Islam degli Stati", dal momento che, appunto, l'unico ente islamico ad avere personalità giuridica in Italia è in realtà presieduto da persone non rappresentative dell'Islam italiano.

La principale associazione giovanile islamica è quella dei Giovani Musulmani d'Italia, fondata nel 2001, in risposta agli attentati dell'11 settembre.

Bisogna tenere conto, infatti, del particolare contesto storico in cui si è sviluppata l'associazione: questi giovani hanno dovuto sin dal principio sopportare il peso della stigmatizzazione della loro religione, e quindi della loro identità, subendo gli effetti dell'allarmismo sociale.

Hanno, quindi, sempre sentito la necessità di presentarsi come cittadini italiani, di fede musulmana.

Il principale obiettivo è quello di creare un senso di appartenenza italiano ed europeo, riuscendo ad armonizzare la religiosità e l'identità delle loro radici, con la quotidianità ed i valori italiani in cui sono nati.

Tra i soci fondatori troviamo, tra gli altri, Abdallah Kabakebbji e Sumaya Abdel Qader, figli di storici dirigenti dell'UCOII.

Per quanto riguarda la "nuova generazione" a capo dell'organizzazione, possiamo capirne l'orientamento grazie ad un convegno tenuto nel giugno del 2015, a Crema, dal titolo "Integrazione? No grazie! Convivenza pacifica".

Secondo quanto riportato da un portavoce, il titolo della Conferenza è stato una scelta precisa, volta a spiegare come l'integrazione, in qualche modo, comporti perdere qualcosa di sé, invece, secondo i giovani musulmani, è giusto che ognuno possa portarsi dentro il suo territorio, la sua religione, la sua cultura.

Alla luce di quanto letto, possiamo leggere questa presa di posizione dei giovani, come un rifiuto verso un sistema di integrazione che, probabilmente, ha avuto più lacune che pregi.

Il senso di colpa costante, ed il doversi giustificare di fronte ad ogni nuovo attentato, sta spingendo questi giovani a non abbandonare uno schema valoriale, quello dei loro genitori, che sentono continuamente sotto attacco.

Anzi, la volontà di rimarcare le loro radici, di non abbandonarle, e di mostrare come l'Islam possa essere compatibile con i valori della Costituzione italiana, porta questi giovani a seguire più la via dell'accettazione

di una pluralità sociale, piuttosto che di un'assimilazione totale a quello che è lo stile di vita occidentale. Questa considerazione, se da una parte potrebbe essere facilmente esposta a critiche, può invece rappresentare, se non una soluzione, quantomeno un margine al radicalismo islamico: se gran parte della dottrina, infatti, ha ormai constatato come questo processo possa derivare da un vuoto culturale, legato ad una perdita delle proprie radici e ad una contestuale esclusione da parte della società in cui si vive, allora potremmo leggere la posizione dei giovani musulmani come una via alternativa alla semplice integrazione. Tra le realtà islamiche femminili, troviamo l'Associazione della comunità marocchina in Italia delle donne (ACMID donna onlus), che nasce nel 1997 da un'iniziativa di Souad Sbai, giornalista, politica e attivista per le donne.

L'ADMI onlus, invece, inizia le sue attività nel 2001, per iniziativa di un gruppo di donne mediorientali frequentanti i centri islamici e rappresenta la voce femminile dell'UCOII.

E' evidente come il mondo dell'associazionismo islamico, sia fortemente condizionato da influenze extra-territoriali, di natura ideologica e politica, e da equilibri di potere interni, radicati intorno ad alcune famiglie come quella dei Pallavicini.

La dicotomia presentata per molti anni dalle due principali associazioni, l'UCOII e la COREIS, oltre alla presenza di una consistente pluralità di piccole associazioni locali, ha complicato i rapporti con le istituzioni italiane, già di per se scettiche e caratterizzate da una continua instabilità, dovuta all'alternanza dei governi. Questi infatti, si sono resi partecipi di diverse criticità, proprio legate alla legittimazione concessa ad alcune associazioni piuttosto che ad altre: nei diversi tentativi portati avanti dalle istituzioni italiane, infatti, molti sono stati gli errori e le scelte superficiali, prive di strategia: dall'esclusione di grandi associazione rappresentative dei fedeli musulmani (UCOII), alla legittimazione di realtà scarsamente rappresentative di quella che è la reale portata dell'Islam in Italia, come la COREIS.

Tale pluralità di associazioni, si rivela anche una difficoltà, poiché complica le relazioni e la possibilità di una rappresentanza unitaria della comunità musulmana in seno alle istituzioni italiane.

La forzatura che ha portato quest'ultime a dialogare maggiormente con una comunità come la COREIS, rappresentata da soli cittadini italiani, ha spinto il cosiddetto "Islam degli Stati" a rafforzare i rapporti con i paesi d'origine, piuttosto che trovare un'intesa con una serie di Governi inconcludenti.

Il secondo capitolo, quindi, delinea ed approfondisce anche le diverse strade tentate dalle associazioni islamiche per raggiungere un'Intesa con lo Stato italiano: l'analisi discute il periodo più recente, successivo alla simbolica data dell'11 settembre, anno in cui, in tutto il mondo occidentale, è avanzata la necessità di regolare i rapporti con la comunità musulmana.

Il percorso intrapreso si presenta disomogeneo, costellato di tentativi, spesso criticati, ma comunque apprezzabili.

Già all'inizio degli anni Novanta, gli organismi musulmani maggiormente organizzati sul territorio, provarono ad avviare stipulazioni per le prime Intese: dal 1992 al 1996 approdano, infatti, alla presidenza del Consiglio, ben quattro differenti richieste, a dimostrazione delle divisioni e delle rivalità esistenti tra le varie associazioni, tutte però viziate dal fatto che ognuna di esse si proponeva allo Stato come unico rappresentante nazionale dell'Islam.

Il 10 settembre del 2005, il Ministro degli Interni Giuseppe Pisanu, istituì con decreto ministeriale n. 250, la Consulta per l'Islam italiano presso il Ministero dell'Interno.

Nel preambolo vengono delineati i motivi in base ai quali si era ritenuto necessario porre in essere tale organo, considerando che la presenza islamica in Italia aveva assunto particolare consistenza; era, quindi, sorta l'esigenza di promuovere un dialogo istituzionale con tale comunità allo scopo di favorire un armonico inserimento nella società italiana, nel rispetto dei principi della Costituzione e delle leggi della Repubblica. Le funzioni assegnate a questo organismo collegiale sono principalmente consultive e finalizzate all'approfondimento della conoscenza dei musulmani presenti in Italia con particolare riguardo alle problematiche legate all'integrazione, all'esercizio dei diritti civili, compresi quelli relativi alla libertà religiosa. Questo aveva, quindi, un valore essenzialmente programmatico per l'azione del Ministero dell'Interno.

Grazie ai lavori portati avanti dalla Consulta, è stato poi istituito, con decreto del Ministro dell'Interno del 13 ottobre 2006, un Comitato scientifico, incaricato di elaborare una Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione.

Nel 2008, alcuni esponenti della precedente Consulta, presentarono un documento intitolato “Federazione di Intenti per la Federazione di un islam italiano” con lo scopo di unificare la rappresentanza islamica ma anche di escludere l’UCOII, considerata troppo radicale.

Nel 2010, con decreto ministeriale del 2 febbraio, sotto il quarto governo Berlusconi, il Ministro dell’Interno Roberto Maroni, collegandosi al lavoro svolto negli anni precedenti con i diversi rappresentanti del mondo dell’associazionismo islamico, formò un organo simile alla Consulta, il Comitato per l’Islam italiano, che contava al suo interno, per la prima volta, oltre a esperti accademici musulmani e non, anche personalità critiche o poco aperte nei confronti dell’Islam.

L’ultimo organo consultivo che si è insediato al Viminale, nato dalla volontà dell’allora Ministro dell’Interno Alfano, è stato il Consiglio per le relazioni con l’Islam, nel gennaio del 2016.

Questo era composto da alcuni tra i massimi esperti e studiosi di cultura e religione islamica.

In concomitanza con il Consiglio, inoltre, il Ministro Alfano istituì un Tavolo permanente di consultazione, composto da 15 leader islamici, il quale aveva il compito di incontrarsi mensilmente e collaborare con il Consiglio.

Questa struttura bicefala, aveva una funzione complementare, e provava ad affrontare la questione islamica da due differenti posizioni.

La strategia seguita in questo caso, è stata quella di tenere la porta aperta a tutta la realtà islamica, non solo a quella istituzionalizzata in forma associativa, ma anche a singole figure che fossero punti di osservazione interni alla comunità, nel cogliere le difficoltà e le esigenze emergenti.

Si ritenne quindi necessario, non limitare gli sviluppi di un processo di integrazione della comunità musulmana in Italia, ai soli interlocutori considerati moderati, soprattutto perché le attività portate avanti negli ultimi anni dall’UCOII e dai GMI, mostrano una spinta al dialogo inter-religioso e una positiva predisposizione al confronto.

Non sembra dunque necessario, al momento, escludere tale associazione, né i suoi membri, da questo lungo percorso di dialogo, che ha l’obiettivo ultimo di siglare un’Intesa tra lo Stato e le realtà islamiche in Italia.

Il Patto nazionale per un Islam italiano, ultimo documento redatto grazie ai lavori del Consiglio per le relazioni con l’Islam insieme alla Consulta per l’Islam italiano, firmato a febbraio del 2017, è quindi perfettamente in linea con il percorso descritto nel precedente paragrafo.

Tale accordo, che il ministro Minniti ha definito “uno straordinario investimento sul futuro del nostro Paese”, ovviamente non ha valore di legge ma “presuppone un reciproco riconoscimento”.

Se si decide di considerare il termine “Patto” in senso politico, dal momento che, sicuramente, non siamo in una dimensione giuridica, risulta evidente come questo abbia dei limiti: quello di non vincolare le parti da un punto di vista giuridico, e quello di avere un limite di temporaneità legato al venir meno di una delle parti firmatarie, come quella governativa.

La specifica “nazionale” del Patto, tende sicuramente a mostrare la volontà delle parti, di uniformare una giurisprudenza che non promuova accordi separati tra comuni o regioni e comunità religiose.

Possiamo, quindi, concludere che questo costituisce delle linee guida da cui partire, un impegno morale, volto ad un graduale inserimento della comunità islamica nell’apparato istituzionale italiano.

Rimangono seri dubbi sul fatto che possa esistere al momento un “Islam italiano”: le diverse comunità musulmane, spesso legate ciascuna al proprio paese d’origine, non hanno mai abbandonato la propria cultura ed identità, andando a configurarsi sul territorio italiano come un “Islam degli Stati”.

Ciò non toglie che il percorso seguito, ha iniziato, proprio in questi ultimi anni, a delineare un Islam che può iniziare a definirsi italiano per quanto riguarda la sua collocazione valoriale e di rispetto delle leggi, e parte della sua componente ormai rientrante nella seconda generazione di immigrati: nonostante permangano diverse specificità, e a volte conflittualità, all’interno di ciascuna comunità e associazione musulmana, queste stanno provando a riunirsi per formare un fronte compatto che finalmente possa essere riconosciuto dallo Stato e firmare un’Intesa.

La strada, però, è ancora lunga, e ad oggi sembra essere in salita a causa dell’atteggiamento e delle priorità del nuovo governo “giallo-verde”.

Rilevante ai fini di un’Intesa con lo Stato, poi, è anche la mancata personalità giuridica delle associazioni, ad eccezione del Centro Islamico Culturale d’Italia; la maggior parte, infatti, figurano come associazioni culturali.

Oltre a questa difficoltà, vi è sicuramente anche la volontà politica, soprattutto di alcune regioni nel nord-Italia, di rendere più complicate e disomogenee a livello giuridico, le norme che regolano i rapporti tra le autorità locali e le stesse associazioni.

Uno dei principali obiettivi dell'associazionismo islamico, è quello di rispondere alle esigenze quotidiane e concrete dei musulmani, partendo dal garantire quei fondamentali spazi di aggregazione e preghiera.

Purtroppo l'Italia si è distinta, rispetto alla richiesta di questi spazi, per una sostanziale mancanza di volontà nel voler garantire una normativa organica e rispettosa della libertà di culto dei musulmani.

Nonostante le diverse fasi di dialogo e collaborazione prima descritte, tra lo Stato italiano ed il mondo islamico, il legislatore italiano ha sicuramente il demerito di non essere intervenuto nella regolamentazione della condizione giuridica dei musulmani, nello specifico per ciò che riguarda il loro diritto a godere di luoghi di culto.

La scelta, evidentemente politica, di non disciplinare diverse questioni aperte, ha lasciato che si sedimentasse una regolamentazione confusa ed asimmetrica sul territorio.

Visto che non sono ancora presenti Intese tra lo Stato e l'Islam in Italia, sembra compito della giurisprudenza intervenire per avere contezza del livello di incontro, o scontro, con i credenti musulmani.

Nel corso di questi ultimi anni, data l'importanza e il valore strumentale che ha acquisito l'Islam nelle società occidentali, a partire dagli attentati dell'11 settembre, si è assistito ad un ulteriore crescendo di tensioni dal punto di vista legislativo, tra Stato e Regioni: mentre alcune di queste cercano sempre di più di limitare di fatto il diritto al luogo di culto per la comunità musulmana, il Governo si attiva ogni volta più celermente, ricorrendo alla Corte Costituzionale ritenendo illegittime alcune norme emanate a livello regionale.

In tema di associazionismo religioso, l'ordinamento italiano contempla due possibilità: attenersi alle disposizioni del diritto speciale, qualora la confessione musulmana opti per un'organizzazione strutturata per il tramite di enti esponenziali, oppure far riferimento al diritto comune, che prevede i principi di libertà associativa e di autonomia organizzativa in base ai quali a tutti gli individui è consentito di riunirsi per finalità lecite in forme associative.

Per quel che riguarda il nostro campo di indagine, il diritto speciale comprende le norme della legge 24 giugno 1929, n. 1159, recante "Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi".

In seguito, nel 1967, con la legge 29 settembre, n.847, prende rilievo la nozione, ad oggi aperta, di "attrezzature di interesse comune destinate a servizi religiosi": in questa viene previsto per i Comuni l'obbligo di rispettare in sede di pianificazione del territorio, i c.d. "standard urbanistici", in particolare quello del rapporto tra insediamenti residenziali, produttivi e spazi pubblici o riservati alle attività collettive. Premesso ciò, ad oggi vediamo come l'individuazione dei destinatari delle aree edificabili, la definizione dell'insieme degli immobili appartenenti alle "attrezzature religiose", l'attribuzione dei criteri per l'ottenimento dei contributi pubblici, seguono strade talmente diverse da Regione a Regione, che in Italia si può ormai parlare di un diritto di libertà religiosa a "geometria variabile", nel quale il soddisfacimento di alcuni interessi primari, riconducibili ai diritti fondamentali delle persone, è affidato allo "spontaneismo" degli amministratori locali, spesso più inclini ad assecondare le richieste, e le paure, della comunità che li ha direttamente eletti.

Il primo punto fermo riguardo ai luoghi di culto e ai suoi rispettivi edifici, è la prospettiva istituzionale nella quale il nostro ordinamento colloca il tema: quello cioè dei diritti inviolabili della persona (art. 2 Cost), nello specifico del diritto di libertà religiosa garantito dall'art. 19 della Costituzione italiana.

Per garantire la piena libertà religiosa, è necessario assicurare la disponibilità di edifici e luoghi di culto da adibire a celebrazioni e riti; la disciplina per la costruzione di questi edifici di culto, però, è oggetto di una disciplina datata, non organica e carente sotto una pluralità di aspetti.

La legislazione regionale doveva intervenire solo in un secondo momento, in previsione e nei limiti di leggi statali che potessero orientare l'operato locale.

Se si considera, poi, anche l'inconsistenza delle normative prodotte per ciò che riguarda la costruzione di nuovi luoghi di culto, la diffidenza e le decisioni prese in modo univoco dalle regioni, totalmente slegato da una normativa nazionale e prive di una volontà collaborativa con i centri islamici del territorio, vediamo come la strada da percorrere per la reale costruzione di un islam che si possa definire "italiano" sia davvero complicata.

Nel Contratto di governo presentato all'inizio dell'attuale legislatura, sono presentate le linee guida e le volontà della nuova coalizione politica: ciò che interessa ai fini di questo lavoro, è la parte in cui si fa menzione dell'Islam organizzato in Italia e come viene affrontato il discorso.

Significativo, in proposito, è la collocazione di tale tema all'interno del contratto di governo: questo infatti si palesa al punto 13, con la dicitura "Immigrazione: rimpatri e stop al business".

E' evidente, quindi, come già la collocazione in cui è stato inserito il tema dei rapporti con la comunità islamica, delle tutele da garantire per ciò che attiene la libertà di culto, risulti inadeguato e fuorviante.

La nota eccezionalista che ancora una volta si pone sulla religione islamica, non fa che accentuare la visione di questa, come di una religione monodimensionale e fondamentalista, incapace di avere rapporti con le Istituzioni italiane, le quali hanno, invece, stipulato un'Intesa con la maggior parte delle altre confessioni religiose presenti sul territorio.

Il quinto paragrafo chiude poi il capitolo, riportando alcune considerazioni sull'Islam e la possibilità di una sua convivenza religiosa e sociale pacifica in occidente, ad opera di affermati esponenti accademici italiani, con posizioni però divergenti: tra questi troviamo Stefano Allievi, docente di sociologia all'Università di Padova e massimo esperto della presenza islamica in Italia ed Europa, e Giovanni Sartori, considerato fra i massimi esperti di scienza politica a livello internazionale.

E' evidente come, nonostante gli oltre quarant'anni di presenza stabile e i centomila convertiti, l'appartenenza a gruppi etnico-nazionali continua a giocare un ruolo importante tra i musulmani in Italia, facendo rimanere l'Islam una religione fondamentalmente straniera al sentimento comune.

Tutto ciò, fa sì che i musulmani in Italia risultino, di fatto, incoraggiati alla costruzione di aggregazioni etno-confessionali, destinati ad alimentare sia la scarsa fiducia nei confronti delle istituzioni pubbliche da parte dei fedeli islamici, sia una islamofobia strisciante degli italiani, i quali continuano a vedere tale comunità ai margini ed estranea dal tessuto sociale.

La marginalità e marginalizzazione in cui vivono molte delle comunità che si riuniscono in piccole sale di preghiera, spesso nelle periferie della città e ai limiti della decenza per ciò che attiene la struttura a livello sanitario e le norme di sicurezza, potrebbe far nascere e incentivare sentimenti di esclusione, soprattutto in quei giovani di seconda generazione, privati dalle loro radici e impossibilitati a metterne di nuove nel Bel Paese, delegittimando la loro identità.

Nell'ultimo capitolo di questo lavoro, andremo a considerare, ma non solo, la teoria del politologo francese Oliver Roy, il quale, appunto, sostiene come il fenomeno della radicalizzazione prenda piede non dalla "radicalizzazione dell'Islam, ma dall'islamizzazione della radicalità", che porta i giovani cresciuti in Occidente ad essere alienati e violenti.

La causa scatenante, quindi, non sarebbe un fattore religioso ma sociale.

Vedremo, però, anche diversi approcci utilizzati da teorici islamici e di come alla richiesta di modernizzare l'Islam, molti abbiano risposto con una soluzione che invece implicasse un'islamizzazione della modernità, sulla base del concetto definito da Campanini di "utopia retrospettiva".

Capitolo 3: L'Islam politico: le origini del fondamentalismo e la radicalizzazione in Italia

Quando si parla di radicalizzazione islamista, si fa riferimento ad un processo messo in atto a livello ideologico da un individuo, non necessariamente un devoto praticante, che ha come obiettivo un'azione concreta volta a stravolgere la società esistente.

Se il messaggio e la propaganda islamista hanno sicuramente delle radici teoriche e storiche ben strutturate, frutto anche di un non facile confronto con la modernità e l'Occidente, è da tenere in considerazione anche che, spesso, coloro che si radicalizzano, poco hanno a che fare con movimenti ben organizzati, e conoscono poco l'Islam come religione.

Questi individui, infatti, sono mossi più dall'ideologia di cui l'Islam si fa promotore, di religione degli oppressi, dandogli la possibilità di riscattarsi dal disagio sociale e di vendicarsi nei confronti di una società, quella occidentale, ritenuta colpevole.

Sembra quindi fondamentale partire dall'analisi delle fonti di teologia e di legge, poiché l'Islam, più delle altre religioni, non può essere analizzata come una credenza che non ha relazione con quanto avviene nella società.

Per un musulmano, infatti, l'Islam rappresenta una mappa cognitiva che lo guida per interpretare e vivere la realtà, dal rispetto dei precetti alla relazione con la politica.

Si partirà quindi da quelle che sono le fonti islamiche, per comprendere la struttura mentale e sociale in cui si muove un fedele musulmano: ritengo, infatti, che la comprensione degli usi e delle pratiche religiose possa aiutare ad entrare in contatto con la comunità musulmana, lasciandoci dietro molti pregiudizi.

L'elemento giuridico, oltre che religioso, unificante della comunità dei fedeli è la Shari'a, letteralmente la "via da seguire", ovvero la legge di ispirazione religiosa derivata dai principi contenuti nel Corano e nella Sunna, codificata tra l'VIII e il IX secolo.

La prima fonte testuale in assoluto è il Corano, il cui termine, *qur'an*, significa recitazione: questo, a differenza della Bibbia o del Vangelo, non è la parola di Dio dettata da altri o semplicemente raccolta, ma rappresenta esattamente voce stessa di Dio.

Questa interpretazione del Libro sacro, predicata dagli hanbaliti, i quali ritenevano il testo increato, a differenza dei mutaziliti che lo consideravano creato e quindi soggetto a interpretazioni, ha prevalso all'interno del dibattito teologico in epoca medievale.

Secondo l'interpretazione dominante, quindi, il Corano è parola di Dio rivelata e pertanto, non può essere innovata dall'uomo.

I pochi principi giuridici fissati dal Corano, costituiscono la base di un sistema di norme religiose, giuridiche e sociali, alle quali si aggiunge come fonte testuale, la Sunna, che nella teoria classica delle fonti islamiche si identifica con la tradizione profetica documentata per mezzo dei racconti, gli *hadit*.

Completano il sistema delle fonti l'*ijma* (consenso), ovvero il consenso della comunità in fatto di credenze religiose, e il *qiyas* (procedimento analogico), il quale definisce le regole dedotte per analogia, ovvero determinate mediante l'applicazione ad un caso nuovo, o non ancora esaminato, di norme che sono state già definite dal Corano, dalla Sunna o dal consenso.

Seguirà un focus su quelle che sono le quattro principali scuole giuridiche (*hanafita*, *malikita*, *shafita*, *hanbalita*), la relazione tra il diritto islamico e i diritti umani universalmente riconosciuti, fino alla stesura della Carta dei musulmani d'Europa nel 2008.

Questo per orientarci anche negli sviluppi seguiti dalla comunità islamica rispetto al riconoscimento dei valori universali, pur lasciando sempre come soggetto e fine ultimo Dio e la sua volontà.

Come detto, la parte centrale del capitolo, si concentrerà sull'Islam politico: partendo dai fondamentali teorici classici, si arriverà all'analisi più approfondita dei movimenti che hanno influenzato il corso del XX e XXI secolo.

Questo percorso sarà utile per capire le origini delle deviazioni che hanno portato l'islamismo radicale ad essere riconosciuto oggi tra le minacce fondamentali alla stabilità dell'ordine mondiale.

Prima di soffermarci sul tema della radicalizzazione nel nostro paese, infatti, sarà utile capire quali sono i riferimenti ideologici che guidano questi individui verso una dimensione incapace di accettare o tollerare altre interpretazioni e modi di vivere la vita all'infuori dell'Islam.

Vi è dunque una relatività dei concetti politici: termini come libertà o democrazia non possono assumere in un orizzonte di riferimento islamico lo stesso senso che hanno nel nostro.

Uno storico del XIX secolo, Ahmad al-Nasiri, in uno dei suoi passi diceva: "Sappi che la libertà di cui parlano gli europei è probabilmente una invenzione degli atei, poiché è contraria ai diritti di Dio, della famiglia e dell'uomo stesso".

Al-Nasiri condanna, quindi, il concetto occidentale di libertà perché lo identifica con un diritto naturale svincolato da una superiore norma di controllo e di direzione.

Questa prospettiva di determinismo implica, per la teoria politica, un'importante conseguenza: nell'Islam non esiste una dimensione utopica, poiché la società stabilita da Dio è perfetta alle origini: per questo motivo si può parlare di un'utopia retrospettiva, che guarda ad un determinato periodo storico, quello dei Califfi ben guidati, come la massima realizzazione di un mondo giusto.

Da qui deriva la concezione di Califfato, il quale non è solo un sistema possibile da realizzare, ma, appunto, un'istituzione determinatasi storicamente dopo la morte del Profeta.

I patrocinatori contemporanei dell'Islam politico, per riconquistare il bene perduto, devono pertanto ripercorrere una strada a ritroso, recuperando l'autenticità: è la via dei *salaf*, degli antichi.

Da una generale introduzione di come la storia dell'Islam sia indissolubilmente legata ad un concetto politico, di gestione del potere e controllo della società, si passerà poi ad analizzare alcuni tra gli autori classici che più hanno influenzato le correnti politiche islamiche contemporanee.

Il primo è al-Ghazali, teorico del cosiddetto quietismo: secondo tale teoria, il governante è legittimato a condizione che questo difenda la comunità dei fedeli dai nemici esterni, e non metta in discussione pratiche e

credenze religiose. Per questo motivo, tra gli effetti del quietismo, vi è anche quello di sancire una relativa autonomia della politica dalla religione.

Egli sosteneva, infatti, come il rapporto tra politica e religione fosse in relazione non in termini di unità nella leadership, ma di funzioni: la politica deve difendere la religione e la religione deve legittimare la politica. In termini generali, si potrebbe dire che la dottrina politica sunnita è prettamente quietista: non vi è ragione infatti di disubbidire ad un Tiranno poiché questo è stato voluto da Dio.

Tuttavia, se tale governante non rispetta le leggi di Dio, è legittimo spodestarlo anche con la forza.

Il secondo teorico è Ibn Taymyya: se Al-Ghazali proponeva una formulazione ben precisa di jihad, ovvero come lotta spirituale verso se stessi e le proprie inclinazioni perverse, fuori dalla via indicata da Dio, non mancheranno dissensi da parte di quella corrente che si presenterà come di “ortodossia deviante”, la quale interpreterà invece il concetto di jihad in forma aggressiva, primo fra tutti, appunto, Ibn Taymyya.

Massimo Campanini lo definisce un riformista conservatore: Taymyya, infatti, era favorevole alla riapertura dell’ijtihād, lo sforzo interpretativo, rivitalizzandola sulla base del Corano e degli hadit, tornando alla purezza dei valori e dei costumi che caratterizzavano la prima generazione di musulmani, i salaf, gli antichi, dai quali prenderà poi il nome la corrente salafita.

Nei testi di Ibn Taymyya, si parla di una “politica divina”, non di religione nella politica: tale concetto infatti sta a designare che l’azione politica avviene nel segno della sacralità, dal momento che “è un dovere considerare l’esercizio del potere come una delle forme della religione, come uno degli atti per mezzo dei quali l’uomo si avvicina a Dio”.

Sono queste le basi che resero Taymyya idoneo a diventare un riferimento teorico dei movimenti islamisti radicali contemporanei, i quali faranno proprio anche il concetto aggressivo di jihad.

Si proseguirà poi con una descrizione delle origini e degli sviluppi della Salafiyya, movimento sorto dall’incontro con la modernità occidentale, con il quale si presenta quella tendenza ad islamizzare la modernità attraverso la purificazione dei fondamenti dell’Islam e la loro applicazione al presente, il quale implica un riconoscimento del valore della stessa modernità, e allo stesso tempo, la volontà di superarla.

Si arriverà, quindi, ad una presentazione dei movimenti islamisti che compaiono nella scena politica musulmana nel Novecento: nello specifico si descriverà la nascita e l’ideologia dei Fratelli Musulmani, con un focus sul ruolo di al-Banna e Sayyid Qutb, in quanto costituiscono un legame, sebbene sempre meno marcato nel corso del tempo, con una delle maggiori associazioni islamiche presenti in Italia prima menzionate, l’UCOII.

Il fondatore della Fratellanza, al-Banna, sosteneva come la restaurazione del Califfato, non fosse che l’ultima tappa di un lungo percorso politico e religioso, è che vi fosse la necessità di concentrarsi sulla costruzione locale di uno Stato islamico, per il quale ci sarebbero voluti comunque dei tempi molto lunghi.

Per questa ragione i Fratelli musulmani hanno sempre respinto le tentazioni minoritarie di gruppi decisi a realizzare gli stessi obiettivi ma attraverso una logica tipica delle avanguardie rivoluzionarie, presentandosi piuttosto sotto la forma del tipico partito di massa.

Gli sviluppi seguiti arriveranno fino alla formazione di al-Qaeda per terminare con la nascita dell’ISIS; ovviamente saranno evidenziate quelle che sono le differenze, strategiche più che ideologiche, dei due movimenti.

A dispetto di quello che si potrebbe pensare, le radici del radicalismo islamico non nascono dall’intrinseca violenza dell’Islam come religione.

Ma non individuare, né tanto meno capire, le radici che stanno alla base di tale fenomeno, però, non aiuta a debellare la devianza del terrorismo islamico.

In ogni caso, non si possono comprendere le cause e le dinamiche di quanto sta accadendo oggi nella realtà dell’Islam politico, se non si parte facendo riferimento al colonialismo, con l’espropriazione violenta della libertà e della cultura dei popoli musulmani; se non si considera la ferita mai sanata, per gli arabi, della costruzione dello Stato di Israele; se non si fa una riflessione sui disastri provocati dalle aggressioni militari americane in Afghanistan e Iraq.

E’ fondamentale, per la comprensione di questo capitolo, tenere presente, seppur rimane sempre sullo sfondo dell’analisi, il contesto storico e gli sviluppi che si sono avuti nell’ultimo secolo nella regione mediorientale. Un approccio cosciente ed equilibrato deve domandarsi come il terrorismo jihadista si inquadri nel pensiero politico islamico.

E' evidente come l'identificazione tra Islam e terrorismo sia, oltre che scorretta, frutto di una propaganda che ha voluto ridurre una civiltà e un pensiero millenario ed estremamente eterogeneo ad una semplice e riduttiva rappresentazione.

Quando parlo di propaganda, mi riferisco ad un lavoro svolto da entrambe le parti: dai paesi occidentali e da alcuni suoi esponenti politici ed accademici, spinti dalla necessità di un consenso elettorale a trovare un nemico, anche loro, che possa svolgere il ruolo catalizzatore di paure e minacce alla sicurezza; e da parte degli islamisti radicali, dall'altra, i quali voglio far prevalere l'immagine di un Islam unico, puro, giusto, in contrapposizione a correnti moderate in grado di dialogare e inserirsi nell'attuale mondo globalizzato.

Se l'Islam, quindi, ha radici millenarie, la stessa cosa non può dirsi per l'Islam radicale, che è invece un fenomeno sì complesso, ma con radici prossime, risalenti agli anni Settanta del Novecento.

E' un fenomeno della modernità, che vuole presentarsi come alternativo al paradigma dominante ispirato all'occidente, una ricerca di senso di una parte del mondo musulmano che non si vuole far omologare.

Il terrorismo portato avanti dall'ISIS e da al-Qaeda è una distorsione dell'islam politico; tuttavia, alcuni studiosi considerano tale violenza insita nella stessa struttura genetica dell'Islam.

Mi riferisco in particolare a due autori: il siriano Adonis, autore del libro "Violenza e Islam", e al tunisino Abdelwahab Meddeb, autore del libro "La malattia dell'Islam".

In quest'ultimo il professore sosteneva come "Se l'intolleranza fu la malattia del cattolicesimo, se il nazismo fu la malattia della Germania, l'integralismo è la malattia dell'Islam".

Anche se ritengo semplicistico l'accostamento al nazismo, il quale legittimava la sua violenza su una precondizione della natura umana, ovvero l'origine ebraica della persona, mentre i cattolici (prima) ed i musulmani presuppongono la possibilità di una conversione partendo dal fatto che i figli di Dio, la Umma siano tutti uguali, non è da sottovalutare l'accostamento a questo se si considera la brutalità delle azioni e il poco valore dato alla vita umana.

Il filo conduttore che porta a considerare gli islamisti come degli psicotici è seguito anche da Adonis, il quale proprio nel suo libro intrattiene una lunga conversazione con la psicoanalista Houria Abdelouahed, la quale sostiene come "Bisognerebbe studiare questo fenomeno alla luce dei testi psicoanalitici sulla pulsione, il parricidio, il matricidio, il fratricidio, la castrazione e il godimento."

Adonis poi continua facendo una critica alla staticità e all'intolleranza dell'Islam: "L'islam rifiuta e mette al bando tutto ciò che contraddice le sue tesi, e questo dimostra la sua estrema intolleranza. Non riconosce l'uguaglianza tra gli individui, né tra gli esseri umani. E posso aggiungere che non promuove il progresso, perché il suo presente è il passato-futuro."

Per "passato-futuro", Adonis intende quel concetto che Campanini ha definito di "utopia retrospettiva", ovvero quell'idea di vedere nel passato, la struttura sociale ideale a cui tornare.

Due autori che invece sembrano sdoganare e mitigare questo presupposto della violenza insita nell'Islam sono Oliver Roy, il quale sostiene come i jihadisti europei facciano derivare le loro azioni violente da un'esclusione sociale e una mancanza di identità culturale, per cui la causa della violenza deriverebbe non da una "radicalizzazione dell'Islam ma da una islamizzazione della radicalità", e Renzo Guolo, il quale, nel suo ultimo libro "Jihadisti d'Italia", descrive diversi profili di persone radicalizzatesi sul nostro territorio, le quali sembrano avere in comune, oltre alla giovane età, quella di essere immigrati di seconda generazione ed estranei agli ambienti religiosi musulmani nazionali e alle dottrine teologiche in generale.

Una volta premesse le fonti ideologie e teologiche di quello che è l'islamismo radicale, l'ultimo paragrafo del capitolo tratta della radicalizzazione in Italia: in particolare analizza le cause politiche, sociali, culturali e religiose all'origine della radicalizzazione.

La comprensione del fenomeno della radicalizzazione rinvia ad una più vasta conoscenza della società italiana, di come questa si rapporta con la diversità e quindi con i musulmani, le azioni che le istituzioni portano avanti in campo normativo e sociale, le concessioni sulla cittadinanza, l'opinione della società civile ed i racconti mediatici che i mass media fanno di tale diversità.

Per questo motivo il lavoro svolto ha voluto precedentemente analizzare quello che è stato lo sviluppo della presenza musulmana in Italia ed il rapporto che questa ha avuto con le istituzioni e la società civile.

Per radicalizzazione intendiamo quel processo che nelle scienze sociali indica il processo mediante il quale un individuo, o un gruppo, mette in atto forme violente di azione, legate ad un'ideologia estremista di contenuto politico, sociale o religioso; un'ideologia che si prefigge di mettere in discussione l'ordine esistente.

Il concetto è simile a quello di terrorismo: contrariamente a questo, però, che pone l'attenzione sulla dimensione della politica e dello Stato, gli studi sulla radicalizzazione mirano a mettere in primo piano le dimensioni soggettive che conducono gli attori coinvolti alla violenza, focalizzandosi sulle motivazioni, oltre che sulle modalità di adesione, che conducono ad abbracciare l'ideologia islamista radicale.

La trattazione comincia premettendo che la radicalizzazione di matrice islamista è fondata sulla teoria del jihad come obbligo personale del credente, per poi continuare con una breve storia delle origini della presenza radicale in Italia.

I primi gruppi radicali in Italia risalgono agli anni Novanta: si tratta di militanti appartenenti alla prima generazione politica jihadista, reduci del jihad antisovietico in Afghanistan e membri di gruppi nordafricani e mediorientali che cercano di sfuggire alla repressione che i regimi dei loro paesi d'origine hanno messo in atto.

I diversi gruppi radicali non hanno avuto, però, nessun collegamento operativo; ciò che li univa era la sola comunanza ideologica derivante dall'appartenenza al campo islamista radicale, mentre i loro obiettivi strategici rimanevano legati alle singole realtà nazionali, in particolare Egitto e Tunisia.

In quegli anni, infatti, non vi saranno attentati in Europa, la quale rappresentava sostanzialmente una retrovia del jihad che si combatte nei paesi della Mezzaluna.

Questo fino all'irruzione in scena di al-Qaeda che, alla fine degli anni Novanta, cercherà di riunire i diversi gruppi radicali sotto un'unica leadership e di mettere al centro dell'azione la strategia del jihad globale.

Nel 2003, in seguito all'invasione americana di Afghanistan e Iraq, la moschea di via Jenner a Milano, favorisce l'arruolamento di quanti vogliono partire per quei territori: i mujahidin, sono attirati maggiormente dai combattenti iracheni di al—Zarkawi.

Cominciano così ad emergere attori solitari, i lone actors, che si radicalizzano attraverso percorsi diversi da quelli classici: non vi sono infatti, tra i nuovi attori, esperienze maturate combattenti all'estero, in Afghanistan o in Bosnia; e nemmeno la partecipazione ai diversi jihad nazionali che segnano la vita di molti giovani partiti per l'Europa.

Si tratta, piuttosto, di nuovi seguaci dell'ideologia radicale che si diffonde rapidamente con l'avvento di al-Qaeda e la nascita del webislam. Seguiranno quindi alcuni esempi di individui radicalizzati, sia stranieri che italiani convertiti o giovani di seconda generazione.

Queste storie mostrano degli aspetti rilevanti: l'attivazione solitaria, derivante da un intreccio tra sofferenza personale e radicalizzazione, di individui non facenti parti di organizzazioni, i quali non hanno mai dimostrato simpatie islamiste radicali.

Vi è una parte rilevante della letteratura in materia, di cui fa parte il già menzionato Oliver Roy, che tende a catalogare la radicalizzazione come sintomo di una difficoltà psicologica che porta il soggetto a sacrificare la loro vita per passare da una condizione di scarto ad una di eletto.

Chi, infatti, sacrifica la propria vita nel jihad, secondo l'islamismo radicale, è considerato uno shahid, un martire, destinato al Paradiso e alle sue gioie.

Dopo un'analisi sulla normativa antiterrorismo italiana, si passerà poi a descrivere quali sono i luoghi ed i processi della radicalizzazione.

La costante e crescente pressione sul monitoraggio, non solo di organizzazioni strutturate, ma anche di singoli individui che sul web intraprendono percorsi di radicalizzazione, ha spinto i militanti jihadisti a dislocarsi o a costituire cellule di dimensioni più piccole, così da essere meno visibili.

Tale miniaturizzazione risponde alle crescenti esigenze di occultamento.

L'intensificazione dei processi di sorveglianza, inoltre, induce anche mutamenti nel comportamento esteriore dei singoli. Per questo motivo, tali pratiche, hanno ceduto il passo al mimetismo e alla dissimulazione (taqiyya).

La presenza sempre più frequente di fratelli e cugini nelle reti jihadiste, permette, inoltre, di elevare gli standard di protezione e di esercitare un controllo sociale ravvicinato.

Simili nuclei, che per agire non necessitano di un'organizzazione gerarchica, né di una connessione con organizzazioni strutturate, danno forma a quella "Jihad senza leader" che sembra diventata una delle caratteristiche organizzative più diffuse nello jihadismo del nuovo secolo.

I luoghi della radicalizzazione islamista sono molteplici: dalla cerchia amicale e parentale alla moschea, dal carcere alla Rete.

Per quanto riguarda le moschee, abbiamo visto come, in seguito agli attentati dell'11 settembre, vi sia stato un rafforzamento del controllo, da parte delle forze di sicurezza, dei luoghi di culto.

Nelle carceri, invece, vi sono circa 11.000 detenuti musulmani, tra i quali un centinaio di convertiti autoctoni.

Dal punto di vista della composizione, la componente maghrebino, proveniente da Marocco, Tunisia, Algeria, rappresenta circa tre quarti dell'intero gruppo.

Agli inizi del 2018, sono 506 i detenuti messi sotto osservazione dal Dap perché radicalizzati o ritenuti potenzialmente tali, di cui 240 ritenuti ad alto rischio, ma solo una quarantina sono detenuti per reati collegati al terrorismo internazionale: dato che conferma come il carcere sia un luogo di radicalizzazione per detenuti per reati comuni.

I musulmani che entrano in carcere, la maggior parte dei quali poco praticanti, vivono una replica esasperata della loro precaria condizione sociale, frutto di un circolo vizioso di mancata integrazione, marginalità e devianza.

Questa condizione, unitamente ad un sentimento che li porta a sentirsi vittime di un sistema restrittivo che non consente loro di vivere liberamente la religione, fatta di continui rituali ed obblighi proibitivi (si pensi al cibo halal), porta questi individui a sviluppare un forte risentimento verso un sistema, quello occidentale, ritenuto ingiusto oltre che deviato.

E' un meccanismo sostitutivo che attribuisce la responsabilità dello scacco personale a una società che avrebbe tradito le aspettative legate al progetto migratorio, oltre che a un sistema giudiziario ritenuto discriminatorio.

Le cose si complicano, poi, quando ad un risentimento generale che porta alla ribellione, segue un processo di ristrutturazione dell'identità, che, in presenza di alcune condizioni, come quelle evidenziate sin dal primo capitolo di esclusione sociale, marginalizzazione giuridico-istituzionale della comunità di cui fanno parte, sradicamento culturale, può portare alla radicalizzazione.

