



Islam in Italy Today: Overview and Prospects

الإسلام في إيطاليا اليوم: حسيطة وآفاق

The logo for the Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World (JIEMW) features the acronym 'JIEMW' in a bold, blue, serif font. The letters are set against a background of light blue wavy lines that resemble water or a stylized horizon.

Journal of

Islam in Europe and in
the Mediterranean World

Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World

ISSN 3103-6600

<https://jiemw.padovauniversitypress.it/>

©2025 Padova University Press

Università degli Studi di Padova, via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it

Journal of Islam in Europe
and in the Mediterranean World

Volume 1 Issue 1 (2025)

Edited by
Stefano Allievi, Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali,
Renzo Guolo, Enzo Pace

Staff

ASSOCIATE EDITORS

Andrea Celli (University of Connecticut - USA)

Farid El Asri (International University of Rabat - Morocco)

Djilali El-Mestari (National Centre of Research in social and Cultural Anthropology - CRASC, Oran - Algeria)

Göran Larsson (University of Gothenburg - Sweden)

Loïc Le Pape (Paris 1 Panthéon Sorbonne University - France)

Beatriz Mesa (International University of Rabat - Morocco)

Enzo Pace (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)

Sami Zemni (Ghent University - Belgium)

Ida Zilio Grandi (University of Venice Ca' Foscari - Italy)

EDITORIAL STAFF

M. Khalid Brandalise Rhazzali (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)
Coordinator

Valentina Schiavinato (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)
Managing Editor

Francesco Cerchiaro (Radboud University – The Netherlands)
Book Review Editor

Mounya Allali (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)

Nicola Di Mauro (University of Napoli L'Orientale / Inter-University Center FIDR)

Paolo Di Motoli (University of Padova - Italy)
Leila El-Houssi (University La Sapienza, Roma - Italy)
Mohammed Hashas (Luiss Guido Carli University - Italy)

INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD

Hassan Al Amri (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)
Nohad Ali (Western Galilee Academic College / University of Haifa - Israel)
Valérie Amiraux (Montréal University - Canada)
Mohammad Ali Amir-Moezzi (Practical School of Higher Studies, PSL University, Paris - France)
Sophie Bava (Research Institute for Development - IRD - France)
Irene Becci (University of Lausanne - Switzerland)
Katia Boissevain (Aix-Marseille University - France)
Paolo Luigi Branca (Cattolica University of Milano / Inter-University Center FIDR - Italy)
Martin van Bruinessen (Utrecht University - The Netherlands)
Nathalie Clayer (School of Advanced Studies in the Social Sciences - EHESS, Paris - France)
Francesca Corrao (LUISS Roma - Italy)
Lahay A. Hussain Dami (University of Baghdad - Iraq)
Felice Dassetto (Royal Academy of Sciences, Letters and Fine Arts of Belgium – Belgium)
Karima Diréche (Scientific Research National Center - CNRS - France)
Adis Duderija (Griffith University, Queensland - Australia)
Mohammed Cherif Ferjani (University of Lyon, Lyon 2 - France)
Alessandro Ferrari (University of Insubria / Inter-University Center FIDR - Italy)
Silvio Ferrari (University of Milano / Inter-University Center FIDR - Italy)
Ernst Furlinger (Danube University - Austria)

Sophie Gilliat-Ray (Cardiff University – UK)

Nilüfer Göle (School of Advanced Studies in the Social Sciences - EHESS, Paris - France)

Sari Hanafi (American University of Beirut - Lebanon)

Gerdien Jonker (Friedrich-Alexander University, Erlangen - Nürnberg - Germany)

Farhad Khosrokhavar (School of Advanced Studies in the Social Sciences -EHESS, Paris - France)

Abdellatif Kidai (Mohamed V University, Rabat - Morocco)

Mark Levine (University of California, Irvine - USA)

Brigitte Maréchal (Catholic University of Leuven - Belgium)

Tuomas Martikainen (University of Helsinki - Finland)

Roberto Mazzola (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)

Agata Daniela Melfa (University of Messina - Italy)

Jordi Moreras (University Rovira i Virgili, Catalunya - Spain)

Jonas Otterbeck (The Aga Khan University – Institute for the Study of Muslim Civilisations, London - UK)

Ana Isabel Planet Contreras (Autonoma University of Madrid - Spain)

Hassan Rachik (Hassan II University, Casablanca - Morocco)

Roberta Ricucci (University of Torino / Inter-University Center FIDR - Italy)

Olivier Roy (European University Institute, Florence - Italy)

Mounir Saidani (Tunis El Manar University - Tunisia)

Armando Salvatore (McGill University, Montreal - Canada)

Francesca Setiffi (University of Padova - Italy)

Riem Spielhaus (University of Göttingen - Germany)

Corinne Torrekens (Free University of Bruxelles - Belgium)

Anna Triandafyllidou (Ryerson University, Toronto - Canada)

Arturo Varvelli (European Council on Foreign Relations, ECFR - Italy)

Ahmed Zayed (Cairo University - Egypt)

Contents

Editorial

Editorial Introduction. Special Section: "Islam and Muslims in Italy: What Are the Issues Today?"

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali *Pag. 1-6*

Introduzione editoriale. Sezione monografica: "Islam e musulmani in Italia: a che punto siamo?"

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali *Pag. 7-12*

Special Section

Islam and Religious Pluralization in Italy: Between Cultural Catholicism and the Politics of Recognition

Enzo Pace, Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali *Pag. 13-31*

Muslims in Europe and Italian Islam

Stefano Allievi *Pag. 34-50*

Il nodo verde. Il rapporto tra il campo religioso islamico e lo Stato in Italia

Paolo Di Motoli *Pag. 51-61*

Un ritardo spiegabile: la radicalizzazione in Italia

Renzo Guolo *Pag. 63-72*

Dalla 'perdita' alla ricostruzione identitaria: Elementi per una nuova teoria sulla diversità culturale dalla prospettiva delle famiglie 'cristiano-musulmane'

Francesco Cerchiaro *Pag. 73-93*

Editorial Introduction

Special Section:

“Islam in Italy Today: Overview and Prospects”

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali

University of Padova; khalid.rhazzali@unipd.it

1. Inaugural Editorial

The launch of the Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World (JIEMW) marks a significant step in the recent history of research on Islam and religious pluralism in Italy and across the Euro-Mediterranean space. This new journal is not merely a fresh editorial initiative; it represents the outcome of a long-standing process of intellectual collaboration and reflection within an academic environment deeply rooted in the empirical and theoretical tradition of the Padua school of sociology of religion.

JIEMW aims to provide an open, international, and interdisciplinary scientific platform, fostering dialogue between the transformations taking place within European Islam and the broader social, political, and cultural dynamics that shape the contemporary Mediterranean world. In this perspective, Islam is both an object and a prism: a field through which to observe societal change, new forms of belonging, the negotiation of religion in the public sphere, and the emerging challenges of cultural and confessional diversity.

The journal seeks to become a meeting ground for scholars from various disciplines who share a commitment to exploring the complexity of religion in the contemporary world. Attention is directed not only toward institutional and political processes regulating the Muslim presence in Europe, but also toward the everyday, biographical, and symbolic dimensions that shape religious experience. The approach JIEMW promotes is that of a reflexive and comparative sociology, capable of connecting local dynamics with transnational logics and of capturing diversity without reducing it to fixed categories or ideological framings.

The creation of JIEMW stems from a long-matured intellectual project within the Padua research group on Islam and religious pluralism. Yet it was the PRIN 2022 research project “Islam and Muslims in Italy: actors, social space, and relations between religious communities and the State” (IsMIta) – CUP H53D23007380006, funded by the Italian Ministry of Universities and Research – that provided the final impulse and the favourable conditions for its realization, offering a collaborative framework and research environment that facilitated its implementation.

At the same time, the journal’s launch is closely linked to the creation of the book series “Al-Qantara” at Padua University Press, devoted to themes of interreligious dialogue, Mediterranean societies, and the dynamics of coexistence. Both the journal and the series share the same inspiration: to build a bridge (al-qantara, indeed) between shores, languages, and perspectives, at a time when scientific knowledge is called to interpret global interdependencies and the evolving challenges of pluralism.

2. The origins of a school

JEMW is rooted in an intellectual and scientific tradition that has profoundly shaped the development of the sociology of religion in Italy: the so-called “Padua School.” Its origins date back to the 1960s with Sabino Acquaviva, whose pioneering studies on secularization gained international recognition and opened the way for a sociology of religion attentive to processes of social transformation.

Alongside Acquaviva, Gustavo Guizzardi and Italo De Sandre helped consolidate a methodologically rigorous and field-oriented approach. Later, with Enzo Pace, the Padua perspective expanded toward religious pluralism, globalization, and new forms of belonging and communication in the sacred sphere. Within this context, the study of Islam gained central importance, becoming a key terrain for analysing modernization, migration, and pluralization in contemporary societies.

This intellectual trajectory has given rise to a new generation of scholars – including Chantal Saint-Blancat, Stefano Allievi, Renzo Guolo, Paolo Di Motoli, Valentina Schiavinato, Francesco Cerchiaro and Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali – who have brought the Italian sociology of Islam into dialogue with international debates. The Padua School is thus characterized by a distinctive combination of empirical rootedness and comparative openness, balancing local observation with global interpretation.

Methodologically, it is united by a shared conviction: that Islam can and should be studied through the analytical tools of sociology, not as an exotic or exceptional object, but as a constitutive dimension of social transformation. Religion is thus understood as a dimension of the social, not its residue, and as a field shaped by dynamics of power, belonging, and recognition.

3. Islam as an Actor and Mirror of Italian Pluralism

Building upon this tradition, the contributions gathered in this part of the inaugural issue of JEMW offer a multifaceted view of how religious pluralism takes form in Italy, revealing both its empirical diversity and its interpretative depth.

Through historical, sociological, political, and cultural perspectives, the authors demonstrate that Islam, in its multiple configurations, functions today not only as an actor but also as a mirror of the transformations reshaping Italian society, as it learns to redefine itself in light of diversity.

3.1. Italy as a Laboratory of Religious Pluralism

Within the European landscape, Italy stands as a paradigmatic case of a laboratory of religious pluralism – a context in which the increasing visibility of Islam intertwines with a cultural and institutional model historically shaped by Catholicism. The Italian configuration of pluralism is not merely the outcome of

recent immigration but the expression of a long-standing redefinition of the relationships between religion, society, and the State, which has gradually challenged the traditional coordinates of “Italian-style” secularism.

As Enzo Pace and Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali highlight, the growth of Islam in Italy cannot be explained solely by demographic or migratory factors. It reflects a deeper transformation in the symbolic regime through which Italian society processes religious diversity. Within a landscape marked by a still culturally hegemonic Catholicism, Islam has become a mirror of the tensions and negotiations that traverse the country’s religious modernity.

At the European level, as Stefano Allievi shows, this process follows a broader trajectory that has evolved from the paradigm of “Islam in Europe” to “Islam of Europe”, and ultimately toward a genuinely “European Islam.” This evolution, differentiated across national contexts, finds in Italy a peculiar terrain marked by a dual tension: on one hand, the slow institutional recognition of Islam as a structural component of society; on the other, the rapid emergence of autonomous Muslim initiatives, civic participation, and public visibility.

3.2. Pluralism, Governance, and Institutions

The issue of religious pluralism in Italy finds one of its most meaningful testing grounds in the relationship between the State and Islam. As Paolo Di Motoli underscores, the “Islamic question” is not merely juridical or political but above all sociological and symbolic, as it reflects the structure of Italy’s religious field itself. Drawing on Pierre Bourdieu’s perspective, Di Motoli demonstrates that pluralism does not simply denote the coexistence of different confessions, but rather a system of power relations and symbolic competition among actors striving for legitimacy and recognition in the public space.

This results in a form of administered pluralism, often more pragmatic than legal, in which the governance of religion is delegated to intermediate levels of the State and to local mediation practices. Yet institutional “delay” has not prevented the emergence of Muslim self-organization guided by civic logics and claims to citizenship.

3.3. Security and “Delayed” Radicalization

As Renzo Guolo points out, Italy’s so-called “explainable delay” in the emergence of radicalization phenomena is not an exception but the outcome of specific social, territorial, and political conditions: recent migratory histories, dispersed settlement patterns, associative networks, and pragmatic governance of pluralism. Everyday coexistence and forms of civic Islam have thus far functioned as effective buffers against polarization.

However, Guolo warns against viewing this equilibrium as a stable condition. It remains fragile, and its sustainability depends on the capacity of institutions to

transform *de facto* tolerance into full recognition. In this sense, security is not the product of control mechanisms but an effect of social trust and civic participation.

3.4. Mixed Families and Reconstructed Identities

Within the wider framework of Italy's cultural and religious pluralism, Christian–Muslim families constitute a privileged observatory for understanding the recomposition of identity brought about by interreligious encounter. As Francesco Cerchiaro shows, these families do not represent a symptom of loss or secularization but rather spaces of social invention and symbolic negotiation, where religion becomes a relational resource and an affective language.

Their experiences challenge static categories of belonging and demonstrate that pluralism is also constructed in the realm of intimacy, where difference is not denied but rendered livable. They offer a concrete example of everyday integration, inviting us to rethink cohesion not as homogeneity but as reciprocity.

4. Research Horizons

This inaugural issue of JEMW does not seek to close a debate but to open one. The contributions collected here outline a plural map of Islam in Italy, revealing the depth of processes of rooting, hybridization, and religious citizenship currently underway. At the same time, they suggest that the Italian case offers a privileged lens through which to understand the global transformations of religion, their political implications, and the new territories of mediation that arise from them.

At the core of these transformations lies globalization – not only as the movement of people and capital but as the circulation of symbols, practices, and religious imaginaries. Italian and, more broadly, European Islam are part of this system of global interdependence, where religion is reinvented within the transnational space of migration, associative networks, and digital media. Belonging does not dissolve but is re-coded through communicative flows crossing geographical, linguistic, and institutional borders.

In today's world, religions increasingly function as connective systems, their vitality depending on the ability to activate communicative circuits linking individuals and communities on a planetary scale. Islam is no exception: digital platforms, social networks, and online media have opened new arenas of authority, visibility, and religious learning, where relations between knowledge, power, and belonging are redefined.

The internet has thus become a laboratory of religious and identity socialization, a space where faith experiences, conversions, learning processes, and community forms intertwine. Digital expressions of religiosity, online dissemination of religious content, and virtual communities now constitute an essential field for

understanding the metamorphoses of contemporary Islam – and, more broadly, of belief in the global age.

The intersection of globalization and digitalization compels the sociology of religion to rethink its analytical categories. The territoriality of faith merges with mobility; religious authority becomes decentralized; and communities take shape as networks. Within this scenario, research on Islam in Italy and the Mediterranean can make a crucial contribution to understanding how religion today operates between the local and the global, proximity and connection, public visibility and digital interaction.

From an epistemological standpoint, this demands an approach capable of articulating multiple levels of analysis:

- a macro level, where global dynamics reshape belief regimes and models of coexistence;
- a meso level, where institutions and communities negotiate governance and mediation;
- and a micro level, where biographies and everyday interactions reveal the embodied construction of pluralism.

In this perspective, *JIEMW* aspires to become a convergent space for research exploring the intersection of religion, globalization, and technology. Its aim is not to build a new general theory of Islam but to develop a comparative and dialogical field, where local phenomena can be read in light of the global connections that traverse them.

Finally, this issue bears witness to the continuity and renewal of the Padua school of sociology of religion. From the studies of secularization to those on pluralization, and from empirical fieldwork to emerging explorations of the digital and the diverse, this tradition continues to embody a research ethos combining empirical grounding with theoretical openness. In a world where the circulation of religions and information constantly redraws the contours of society, *JIEMW* seeks to offer a critical and connective gaze on the present, grounded in the conviction that to understand Islam in Italy is also to understand the global modernity that shapes us all.

Introduzione editoriale

Sezione monografica:

“L’islam in Italia oggi: bilanci e prospettive”

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali

University of Padova; khalid.rhazzali@unipd.it

1. Editoriale inaugurale

L'avvio del Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World (JIEMW) rappresenta un passaggio significativo nella storia recente degli studi sull'islam e sul pluralismo religioso in Italia e nello spazio euro-mediterraneo. La nascita di questa rivista non è soltanto il segno di una nuova iniziativa editoriale, ma l'esito di un percorso di ricerca e di collaborazione intellettuale che, da diversi anni, prende forma all'interno di un contesto accademico fortemente radicato nella tradizione empirica e teorica della sociologia della religione padovana.

JIEMW nasce con la volontà di offrire uno spazio scientifico aperto, internazionale e interdisciplinare, capace di mettere in dialogo le trasformazioni in atto nell'islam europeo con le dinamiche sociali, politiche e culturali che attraversano il Mediterraneo contemporaneo. L'islam, in questo senso, è al tempo stesso un oggetto e un prisma: un campo di osservazione attraverso il quale leggere i mutamenti delle società, le nuove forme di appartenenza, i processi di negoziazione del religioso nello spazio pubblico e le questioni emergenti legate alla diversità culturale e confessionale.

La rivista si propone di diventare un luogo di confronto per studiosi e studiose che, da prospettive disciplinari differenti, condividono l'interesse per la complessità del fenomeno religioso nel mondo contemporaneo. L'attenzione non è solo rivolta ai processi istituzionali e politici che regolano la presenza musulmana in Europa, ma anche alle dimensioni quotidiane, biografiche e simboliche che ne scandiscono l'esperienza. L'approccio che JIEMW intende promuovere è quello di una sociologia riflessiva e comparativa, capace di connettere le dinamiche locali alle logiche transnazionali, e di restituire la pluralità dei contesti senza ridurli a categorie fisse o a letture ideologiche.

La nascita di JIEMW si inserisce in un percorso di riflessione e di progettazione che era da tempo in gestazione all'interno del gruppo padovano di ricerca sull'islam e sul pluralismo religioso. È stato tuttavia il progetto PRIN 2022 "Islam e musulmani in Italia: attori, spazio sociale e relazioni tra comunità religiose e Stato" (IsMIta)¹ – CUP H53D23007380006, finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca – a fornire l'impulso decisivo e le condizioni favorevoli per la concretizzazione di questa iniziativa, offrendo un contesto di lavoro e una rete di collaborazione che ne hanno sostenuto la realizzazione.

Parallelamente, l'avvio della rivista si accompagna alla nascita della collana editoriale "Al-Qantara"² presso la Padova University Press: una collana dedicata ai temi del dialogo interreligioso, delle società mediterranee e delle dinamiche della convivenza. Rivista e collana condividono la medesima ispirazione: costruire un ponte (al-Qantara, appunto) fra sponde, linguaggi e prospettive diverse, in un

¹ Cfr. <https://islamitaly-prin-mur.eu/>

² Cfr. <https://padovauniversitypress.it/it/book-series/al-qantara-alcntr>

momento in cui la conoscenza scientifica è chiamata a contribuire alla comprensione delle interdipendenze globali e delle sfide del pluralismo.

2. Alle origini di una scuola

JEMW si radica in una tradizione intellettuale e scientifica che ha segnato profondamente lo sviluppo della sociologia della religione in Italia: quella che viene spesso definita la “scuola padovana”. Le sue origini risalgono agli anni Sessanta, con Sabino Acquaviva, i cui lavori sulla secolarizzazione hanno ottenuto riconoscimento internazionale e aperto la strada a una sociologia del religioso sensibile ai processi di trasformazione sociale.

Accanto ad Acquaviva, Gustavo Guizzardi e Italo De Sandre hanno contribuito a consolidare un approccio metodologicamente rigoroso e aperto alla ricerca sul campo. Successivamente, con Enzo Pace, la prospettiva padovana ha trovato una rinnovata attenzione al pluralismo religioso, alla globalizzazione e alle nuove forme di appartenenza e comunicazione del sacro. È in questo contesto che lo studio dell’islam ha assunto una centralità crescente, diventando il terreno privilegiato per analizzare i processi di modernizzazione, migrazione e pluralizzazione nelle società contemporanee.

Da questa impostazione si è sviluppata una generazione di studiosi che ha ampliato e arricchito il campo di ricerca, tra cui Chantal Saint-Blancat, Stefano Alievi, Renzo Guolo, Paolo Di Motoli, Valentina Schiavinato, Francesco Cerchiaro e Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali, i quali hanno contribuito a portare la sociologia dell’islam italiana in dialogo con i dibattiti internazionali. La “scuola padovana” si è così caratterizzata per una combinazione peculiare di radicamento empirico e apertura comparativa, di attenzione ai contesti locali e capacità di lettura delle connessioni globali.

Essa si distingue per un tratto metodologico comune: la volontà di studiare l’islam non come oggetto esotico o come eccezione culturale, ma come parte integrante dei processi di trasformazione sociale che riguardano l’intera società. Il religioso viene inteso come dimensione del sociale, non come suo residuo, e la religione come un campo attraversato da dinamiche di potere, appartenenza e riconoscimento.

3. L’islam, attore e specchio del pluralismo italiano

Nel solco della tradizione di ricerca qui richiamata, i contributi riuniti in questa parte del numero inaugurale di JEMW offrono uno sguardo articolato sulle forme assunte dal pluralismo religioso in Italia, restituendone la varietà empirica e la profondità interpretativa. Attraverso prospettive differenti – storica, sociologica, politica e culturale – gli autori mostrano come l’islam, nelle sue molteplici declinazioni, si configuri oggi non solo come attore, ma anche come specchio delle

trasformazioni che attraversano la società italiana, chiamata a ripensare sé stessa alla luce della diversità.

3.1. L'Italia come laboratorio di pluralismo religioso

Nel panorama europeo, l'Italia rappresenta un caso emblematico di laboratorio di pluralismo religioso: un contesto in cui la progressiva visibilità dell'islam si intreccia con la persistenza di un modello culturale e istituzionale storicamente plasmato dal cattolicesimo. La configurazione italiana del pluralismo non è dunque il semplice risultato dell'immigrazione recente, ma la manifestazione di un lungo processo di ridefinizione dei rapporti fra religione, società e Stato, che ha messo in discussione le coordinate tradizionali della laicità "alla italiana".

Come evidenziano Enzo Pace e Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali, la crescita dell'islam in Italia non può essere compresa soltanto come l'effetto di dinamiche demografiche o migratorie: essa rivela la trasformazione più profonda del regime simbolico attraverso cui la società italiana elabora il pluralismo. Nel quadro di una pluralizzazione religiosa che si colloca sullo sfondo di un cattolicesimo ancora culturalmente egemonico, l'islam diventa uno specchio delle tensioni che attraversano la modernità religiosa del Paese.

Sul piano europeo, come mostra Stefano Allievi, tale processo si inserisce in una traiettoria di lungo periodo che ha condotto dal paradigma del *"Islam in Europe"* a quello dell'*"Islam of Europe"*, fino all'emergere di un vero e proprio *"European Islam"*. Questa evoluzione, che attraversa il continente con modalità differenziate, trova in Italia un terreno peculiare, segnato da una doppia tensione: da un lato, la lentezza delle istituzioni nel riconoscere l'islam come parte strutturale della società; dall'altro, la rapidità con cui i musulmani stessi hanno costruito forme autonome di visibilità pubblica e di partecipazione civica.

3.1 Pluralismo, governance e istituzioni

La questione del pluralismo religioso in Italia trova uno dei suoi banchi di prova più significativi nel rapporto fra Stato e islam. Come sottolinea Paolo Di Motoli, il "nodo islamico" non è soltanto giuridico o politico: esso è anzitutto sociologico e simbolico, poiché rimanda alla struttura stessa del campo religioso italiano. Adottando la prospettiva di Pierre Bourdieu, Di Motoli mostra come il pluralismo non si limiti alla coesistenza di differenti confessioni, ma implichi un sistema di relazioni di potere e di competizione fra attori che operano per l'accumulazione di capitale simbolico e per il riconoscimento della propria legittimità nello spazio pubblico.

Ne risulta un pluralismo amministrato, spesso più pragmatico che giuridico, nel quale la governance del religioso viene delegata a livelli intermedi dello Stato e alle pratiche di mediazione locale. Tuttavia, il "ritardo" istituzionale non ha impedito la nascita di forme di autorganizzazione islamica che agiscono secondo logiche civiche e di cittadinanza.

3.2 Sicurezza e radicalizzazione “ritardata”

Come evidenzia Renzo Guolo, il “ritardo spiegabile” dell’Italia nella comparsa di fenomeni di radicalizzazione non è segno di eccezione, ma risultato di condizioni sociali, territoriali e politiche specifiche: la storia migratoria recente, la dispersione insediativa, le reti associative e la gestione pragmatico-amministrativa del pluralismo. La coesistenza quotidiana e le forme di islam civico hanno finora rappresentato una barriera efficace contro la polarizzazione.

Tuttavia, l’autore invita a non confondere questa situazione con una condizione stabile. Gli equilibri che la sostengono sono fragili, e la loro tenuta dipende dalla capacità delle istituzioni di trasformare la tolleranza di fatto in riconoscimento pieno. La sicurezza, in questa prospettiva, non è un obiettivo da garantire con strumenti di controllo, ma un effetto della fiducia sociale e della partecipazione civica.

3.3 Famiglie miste e identità ricomposte

Nel quadro del pluralismo religioso e culturale che attraversa l’Italia contemporanea, le famiglie “cristiano-musulmane” rappresentano un osservatorio privilegiato per comprendere la ricomposizione identitaria prodotta dall’incontro interreligioso. Come mostra Francesco Cerchiaro, queste famiglie non sono segno di perdita o secolarizzazione, ma spazi di invenzione sociale e di negoziazione simbolica, in cui la religione diventa risorsa relazionale e linguaggio affettivo.

Le loro esperienze mettono in crisi le categorie statiche di appartenenza e mostrano che il pluralismo si costruisce anche nei luoghi dell’intimità, dove la differenza non è negata, ma resa vivibile. Esse offrono così una prova concreta di integrazione quotidiana, che invita a ripensare la coesione non come omogeneità, ma come reciprocità.

4. Orizzonti di ricerca

Questo numero inaugurale di *JIEMW* non intende chiudere un dibattito, ma aprirlo. I contributi qui raccolti tracciano una mappa plurale dell’islam in Italia, che restituisce la profondità dei processi di radicamento, ibridazione e cittadinanza religiosa oggi in atto. Al tempo stesso, essi segnalano come il caso italiano offra una lente privilegiata per comprendere le trasformazioni globali del religioso, le loro implicazioni politiche e i nuovi territori di mediazione che ne derivano.

Nel cuore di queste trasformazioni si colloca la globalizzazione, non solo come movimento di persone e capitali, ma come processo di circolazione di simboli, pratiche e immaginari religiosi. L’islam italiano – e più in generale l’islam europeo – è parte di questo sistema di interdipendenze globali, in cui il religioso si reinventa nello spazio transnazionale delle migrazioni, delle reti associative e dei media digitali. Le appartenenze non si dissolvono, ma si ricodificano attraverso flussi comunicativi che attraversano confini geografici, linguistici e istituzionali.

Nel contesto globale contemporaneo, le religioni si configurano sempre più come sistemi connettivi, la cui vitalità dipende dalla capacità di attivare circuiti comunicativi che collegano individui e comunità su scala planetaria. L'islam non fa eccezione: le piattaforme digitali, i social network e i media online hanno aperto nuove arene di autorità, visibilità e apprendimento religioso, in cui si ridefiniscono le relazioni tra sapere, potere e appartenenza.

La rete costituisce oggi un laboratorio di socializzazione religiosa e identitaria, un luogo di interazione in cui si intrecciano esperienze di fede, pratiche di conversione, forme di conoscenza e modelli di partecipazione comunitaria. Le esperienze digitali di religiosità, la diffusione di contenuti e le comunità virtuali rappresentano ormai un campo imprescindibile per comprendere le metamorfosi dell'islam contemporaneo e, più in generale, dei modi di credere nel mondo globale.

L'intreccio tra globalizzazione e digitalizzazione spinge così la sociologia della religione a ripensare le proprie categorie interpretative. La territorialità della fede si ibrida con la mobilità, l'autorità religiosa si decentra, le comunità si riformulano come reti. In questo scenario, la ricerca sull'islam in Italia e nel Mediterraneo può offrire un contributo cruciale per leggere come il religioso agisca oggi tra locale e globale, tra prossimità e connessione, tra visibilità pubblica e interazione digitale.

Dal punto di vista epistemologico, ciò richiede un approccio capace di articolare le diverse scale dell'analisi:

- quella macro, in cui le dinamiche globali ridefiniscono i regimi di credenza e i modelli di convivenza;
- quella meso, dove istituzioni e comunità si confrontano con le logiche della governance e della mediazione;
- e quella micro, in cui le biografie e le interazioni quotidiane testimoniano la costruzione incarnata del pluralismo.

In questa prospettiva, *JEMW* si propone come luogo di convergenza per le ricerche che esplorano il nesso tra religione, globalizzazione e tecnologia. L'obiettivo non è costruire una nuova teoria generale dell'islam, ma sviluppare un campo comparativo e dialogico, in cui i fenomeni locali possano essere letti alla luce delle connessioni globali che li attraversano.

Infine, questo numero testimonia la continuità e la capacità di rinnovamento della scuola padovana di sociologia della religione. Dalla scolarizzazione alla pluralizzazione, fino alle più recenti esplorazioni sulla digitalità e sulla diversità, questa tradizione si conferma come uno spazio di ricerca capace di coniugare radicamento empirico e apertura teorica. In un mondo in cui la circolazione delle religioni e delle informazioni ridisegna incessantemente i confini della società, *JEMW* nasce per offrire uno sguardo critico e connettivo sul presente, nella convinzione che comprendere l'islam in Italia significhi anche comprendere la modernità globale che ci attraversa.

Islam and Religious Pluralization in Italy: Between Cultural Catholicism and the Politics of Recognition

Enzo Pace¹, Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali²

¹ *University of Padova; vincenzo.pace@unipd.it*

² *University of Padova; khalid.rhazzali@unipd.it*

Abstract

The article examines the pluralization of the Italian religious landscape through the lens of the Muslim presence, exploring how cultural Catholicism and state governance interact in shaping the politics of recognition. Drawing on sociological, legal, and ethnographic perspectives, it traces the historical evolution of Islam in Italy—from the first migratory flows to the emergence of new generations and associative forms—highlighting the tension between visibility and institutional marginality. The analysis situates the Italian case within broader European debates on religious pluralism, demonstrating how Catholicism continues to operate as a pervasive symbolic code that structures public morality and social cohesion. The *Intesa* model, rather than ensuring equality, reflects a differentiated regime of recognition that reveals the limits of Italian secularism and the persistence of a Catholic monopoly in the public sphere.

Keywords

Islam in Italy; Religious pluralization; Cultural Catholicism; Governance of pluralism; *Intesa* between the State and Islamic communities

L'islam et la pluralisation religieuse en Italie : entre catholicisme culturel et politique de reconnaissance

Résumé

Cet article examine la pluralisation du champ religieux italien à travers la présence musulmane, en analysant l'interaction entre le catholicisme culturel et la gouvernance de l'État dans la construction des politiques de reconnaissance. S'appuyant sur des approches sociologiques, juridiques et ethnographiques, il retrace l'évolution historique de l'islam en Italie — des *premières migrations à l'émergence de nouvelles générations et réseaux* associatifs — en soulignant la tension entre visibilité publique et marginalité institutionnelle. Le cas italien est replacé dans le cadre européen du pluralisme religieux, où le catholicisme continue de fonctionner comme un code symbolique structurant la cohésion sociale et l'ordre moral. Le modèle des *Intese* apparaît ainsi comme un instrument de reconnaissance différenciée qui met en évidence les limites du sécularisme italien et la persistance d'un monopole catholique dans l'espace public.

Mot-clés

Islam en Italie ; pluralisation religieuse ; catholicisme culturel ; gouvernance du pluralisme ; Intesa entre l'État et les communautés islamiques.

الإسلام وتعدّد الأديان في إيطاليا: بين الكاثوليكية الثقافية وسياسات الاعتراف

المخلص

يتناول هذا المقال تحوّل المشهد الديني في إيطاليا من خلال دراسة حضور الإسلام، مبرزةً تفاعل الكاثوليكية الثقافية مع أنماط الحوكمة في صياغة سياسات الاعتراف. وبمقاربة سوسيولوجية وقانونية وأنثروبولوجية، تتبّع الدراسة تطوّر الإسلام في إيطاليا منذ موجات الهجرة الأولى إلى بروز الأجيال الجديدة وشبكات الجمعيات، مظاهرةً التوتّر القائم بين الظهور في المجال العام والتهميش المؤسسي. يوضّح النموذج الإيطالي ضمن النقاش الأوروبي الأوسع حول التعدّدية الدينية، حيث تواصل الكاثوليكية أداء دورها كرمز ثقافي جامع يؤطر الأخلاق العامة والتماسك الاجتماعي. أمّا نموذج الاتفاق (*Intesa*) فيكتشف عن نظام اعتراف تفاضلي يُبرز حدود العلمانية الإيطالية واستمرار الهيمنة الكاثوليكية في الفضاء العام.

الكلمات المفتاحية

الإسلام في إيطاليا؛ التعدّدية الدينية؛ الكاثوليكية الثقافية؛ حوكمة التعدّدية؛ الاتفاق بين الدولة والمجتمعات الإسلامية.

Introduction

In recent decades, Italy has undergone profound transformations that have reshaped its social, cultural, and religious composition. In a country historically perceived as “monoconfessional,” the arrival of diversified migratory flows—beginning in the 1970s—has introduced new religious affiliations and identity models that call into question traditional categories of citizenship, integration, and coexistence (Rhazzali, Schiavinato 2024; Rhazzali, Schiavinato & Di Mauro, 2024).

According to the most recent estimates, the Muslim population in Italy exceeds 2.7 million individuals, confirming Islam as the second-largest religious affiliation after Catholicism (Ciocca, 2023; Caritas–Migrantes, 2023). This growth—driven not only by migration flows but also by processes of naturalization and conversion—has made Islam increasingly visible in the Italian public sphere and reflects a broader process of pluralization affecting Europe as a whole. In this respect, Censis 2024¹ data indicate that 71.1% of Italians define themselves as Catholic, albeit with very different levels of religious practice (from 15.3% regular practitioners to 20.9% non-practicing Catholics). The persistence of a Catholic matrix therefore coexists with unprecedented religious diversification, which challenges institutions and civil society alike.

Within this scenario, Italy is marked by a structural tension: on the one hand, the persistence of Catholicism as the dominant symbolic matrix orienting values, norms, and institutions; on the other, the growing pressure generated by religious pluralization, which calls for new forms of recognition, representation, and governance. The progressive erosion of an identity model grounded in a single religious reference—a process observed globally (Berger, 1999)—intersects, in the Italian context, with the difficulty of institutions in devising adequate instruments to manage diversity (Rhazzali, 2015).

Focusing on the Muslim presence makes it possible to grasp, with particular clarity, the logics that traverse the Italian religious space: rather than a mere set of affiliations, this is a field of forces in which negotiations, conflicts, and alliances among different actors—religious communities, state institutions, local governments, political parties, and the media—are intertwined. In this sense, Bourdieu’s perspective (1971; 1979) helps explain how the public visibility of Islam and its legal recognition result from power relations and differentiated stocks of symbolic capital, rather than from a linear, consensual evolution.

¹ Censis, *Italians, Faith, and the Church*. A Censis–Essere Qui study for the Synodal Journey (Rome: Censis, November 5, 2024); cited in *La Nuova Bussola Quotidiana*, “Censis: Italian Catholics are not very observant and very confused,” November 6, 2024, <https://lanuovabq.it/it/censis-i-cattolici-italiani-poco-praticanti-e-molto-confusi>

Empirically, the article draws on a multi-year research project² conducted by the authors on the configuration of Italian Islam, the processes of institutionalization of Muslim communities, the role of public policies, and the forms of interaction with civil society. The approach combines qualitative and quantitative tools, including ethnographic observation, in-depth interviews with leaders and members of Islamic communities, and an analysis of legislative and institutional transformations over the last three decades.

The aim is twofold: first, to reconstruct the historical and demographic evolution of the Muslim presence in Italy, highlighting its specificities with respect to other European contexts; second, to analyze the challenges associated with governing religious pluralism, focusing on the issue of the *Intesa* between the State and Islamic communities, on the role of Catholicism as a symbolic code, and on public narratives that fuel tensions between inclusion and national identity.

The article is organized into four sections. The first reconstructs the historical and demographic milestones of the Muslim presence in Italy and situates them within the European context. The second analyzes the processes of institutionalization of Islam and the associative pluralism that characterizes Muslim communities. The third examines the symbolic centrality of Catholicism, the legal framework, and the challenges related to the recognition of religious minorities. The fourth and final section explores the dynamics of political and media discourse, showing how they contribute to redefining the boundaries of national identity and to constructing hierarchies of acceptability among different religious presences.

1. Socio-historical evolution and pluralization of the Muslim presence in Italy

The Muslim presence in Italy represents a complex and continuously evolving phenomenon, reflecting a plurality of migratory, political, social, and cultural dynamics that have developed over the last five decades (Allievi, Guolo, Rhazzali 2017; Rhazzali, Schiavinato 2024). Unlike other European countries with a long colonial history—such as France, the United Kingdom, or the Netherlands—Italy experienced a comparatively recent Muslim migration, not resulting from direct post-colonial relations but rather from economic and geopolitical factors and its geographical position at the crossroads of Europe, Africa, and the Middle East (Allievi, Guolo, Rhazzali 2017).

The first significant Muslim settlements in Italy date back to the 1970s, with the arrival of seasonal and permanent workers from Tunisia, particularly in Sicily.

² This includes the ongoing project “Islam and Muslims in Italy: actors, social space, and relations between religious communities and the state,” funded under the PRIN 2022 program <https://islamitaly-prin-mur.eu/> 2024-2026.

This initial migratory nucleus marked the beginning of a process that, within a few decades, produced a numerically relevant and internally heterogeneous presence. From the 1980s onward, and with increasing intensity during the 1990s, migratory flows expanded to include Morocco, Egypt, Senegal, and other North and sub-Saharan African countries. During this phase, the demand for unskilled labor in the agricultural, construction, and domestic sectors fostered the arrival of Muslim foreign workers, often in precarious conditions and without structured pathways to integration. As Ambrosini (2020) observes, the management of migrant labor in Italy has been based on a logic of “subordinate integration,” in which economic regularization does not necessarily coincide with genuine social or institutional recognition.

A further element of complexity is represented by the arrival of refugees and asylum seekers from contexts of political crisis and armed conflict, such as Somalia, Eritrea, and later Syria. Forced migration—unlike economic migration—has not only expanded and diversified the religious and cultural backgrounds of newcomers but has also highlighted the criticalities of the Italian system of reception and inclusion (Perocco, 2018).

From the 2000s onwards, the landscape has become even more diversified: in addition to the continuation of flows from North Africa, there has been a significant increase in the Muslim presence from the Indian subcontinent, particularly from Bangladesh and Pakistan. These communities have established more stable forms of settlement, creating associative networks, mosques, Qur’anic schools, and ethnic enterprises (MLPS, 2023a; MLPS, 2023b; Ambrosini, 2020; Saint Blancat, 2015). Moreover, the presence of EU citizens from Eastern Europe, including Muslim minorities from Bulgaria and Romania, has been facilitated by the 2007 enlargement (Fondazione ISMU/FrancoAngeli, 2008; European Parliament, 2007).

The complexity of the picture is also reflected in the available data. The latest Caritas–Migrantes Report (2023) estimates approximately 1.5 million foreign Muslims residing in Italy. However, this figure does not capture the full dimension of the phenomenon, as it excludes both naturalized Muslims and converts. As several studies have noted, this methodological gap reflects the structural difficulties of measuring religious affiliation in the absence of official confessional data. In this regard, Ciocca’s (2023) estimate appears more inclusive and reliable: as of 2021, the overall Muslim population in Italy amounted to about 2,753,000 individuals, thereby positioning Islam as the second-largest religion in the country after Catholicism.

These data are part of a broader European context in which increasing religious plurality intertwines with the attempt by states to redefine the boundaries of collective identity. In Italy, Catholicism remains a dominant symbolic reference, deeply rooted even within the institutional sphere (as evidenced by the presence of chapels and chaplains in public institutions). At the same time, religious minorities—and particularly the Muslim one—have gained increasing visibility in the

public space, contributing to an unprecedented transformation of the national religious map.

Today, the Muslim community in Italy is characterized by extreme heterogeneity in terms of nationality, language, age, gender, and ways of experiencing religiosity. Forms of belonging to Islam are multiple and layered: alongside Sunni and Shi'a Muslims, there are Sufi brotherhoods in which a considerable number of native Italians converted to Islam, following highly diverse individual paths (Allievi, 2017). This internal pluralization challenges monolithic representations of Islamic reality and underscores the need for contextualized analyses attentive to the local and relational dimensions of faith (Allievi, 2009; Cesari, 2014).

In this sense, the Muslim presence cannot be reduced to a mere demographic datum; rather, it takes shape as a dynamic field of social interactions, identity negotiations, and cultural transformations. It engages public policies on integration, citizenship, and religious recognition, demanding analytical and normative tools capable of valuing plurality without succumbing to simplifications, generalizations, or stigmatizations. The internal pluralism of Italian Islam thus represents both a resource for the renewal of interreligious and intercultural dialogue and a crucial challenge for social cohesion in contemporary society.

2. Governing Religious Diversity: Muslim Presence, Institutional and Territorial

Since the early 1990s, Italy has undergone a phase of profound demographic and cultural transformation, intensified by increasing migratory flows and the growing public visibility of Islam. This historical phase has exposed the structural weaknesses of the Italian political and institutional system in addressing the new challenges posed by the religious and cultural diversification of its population. In particular, the Muslim presence—ever more numerous and internally diverse—has raised fundamental questions concerning models of citizenship, the management of secularism, and the public recognition of religious pluralism (Pace, 2013; Rhazali & Schiavinato, 2024).

The increasing internal articulation of the Muslim population, composed of migrants from different national backgrounds, converts, and new generations born in Italy, has posed a challenge that is not only cultural but also juridical and institutional. The lack of formal recognition of Islam by the State—in the absence of an *Intesa* (agreement) under Article 8 of the Constitution—has had both symbolic and practical consequences, slowing down integration processes and fostering feelings of marginalization (De Motoli, 2017)³.

³ See also Di Motoli's contribution in this special issue.

The internal pluralization of Italian Islam manifests itself not only at the theological or identity level but also through spatial and territorial diversification. The distribution of places of worship, the morphology of settlements, and the networks of local associations constitute the concrete vectors through which Islam takes root and assumes form in different social contexts. This territorial dimension reveals how religion becomes inscribed within processes of constructing public space, interacting with local administrations, civic communities, and normative frameworks. In this sense, the geography of Islam in Italy is not merely a demographic datum but an indicator of how religious plurality translates into practices of citizenship and daily negotiations of visibility, legitimacy, and belonging.

At the same time, the territorial distribution of Islam in Italy has acquired a complex morphology: while the industrialized and urbanized regions of the North and Center continue to represent the main hubs of settlement, a growing presence can also be observed in the South and in rural contexts. This pattern is clearly reflected in studies on Muslim places of worship and their local configurations, which highlight the relationship between territorial embeddedness, inter-institutional relations, and processes of social recognition (Rhazzali & Equizi, 2013).

This differentiated diffusion has encouraged the emergence of “local Islams,” shaped by the interaction between socio-economic contexts and territorial institutional networks. Settlement and recognition dynamics do not develop uniformly across the national territory but reflect the specific configuration of local powers, urban planning policies, and social sensitivities. In this perspective, the studies of Chiodelli (2014) on “urban Islam,” of Allievi (2010) on the so-called “mosque wars,” and of Saint-Blancat and Schmidt di Friedberg (2005) show how public space becomes a privileged arena for negotiating the legitimacy of Muslim presence and producing specific religious geographies of visibility.

In analytical terms, the notion of local Islam recalls that of the “territorialization of Islam” and the concept of “local Muslims” elaborated in international literature (Göle, 2011; Cesari, 2014), which highlight the capacity of Muslim communities to root their religious identity within specific socio-cultural contexts, producing situated, pragmatic, and dialogical forms of Islam.

The new generations of Muslims born or raised in Italy represent a key factor of social and religious transformation. These young citizens articulate multiple forms of belonging that transcend the dichotomy between “Italian” and “Muslim,” constructing fluid and contextual identities (Frisina, 2007; Rhazzali, 2006). The expression “Italian Islam,” increasingly widespread among second generations, encapsulates religious practices and models of citizenship that combine local rootedness and transnational belonging. As more recent studies show, these trajectories are expressed through the reconfiguration of the imam’s authority (Rhazzali, 2018) and his training in the Italian context (Schiavinato & Rhazzali, 2024), civic activism, youth and women’s associations, as well as cultural production and entrepreneurship,

outlining a religious field in which the dimension of faith intertwines with processes of integration and public participation (Mezzetti & Ricucci, 2019).

The political and civic participation of Muslim citizens, though still limited, has recorded significant progress in recent years. The election of representatives of Muslim origin in some local contexts, as well as activism within social movements and interreligious platforms, signals a growing will to contribute actively to public life. However, the gap between representation and demographic presence remains wide: as Marzouki et al. (2016) observe, populist parties have often co-opted religious rhetoric, limiting the electoral penetration of Muslim candidates. Moreover, in European countries, Muslim representation tends to concentrate in peripheral and municipal institutions rather than at the national level, indicating that full political inclusion remains an objective yet to be achieved.

Structural challenges also persist, linked to the spread of Islamophobia, stigmatization in the media, and the absence of comprehensive policies against religious discrimination. Several contributions collected in the volume “Antisemitismo, islamofobia e razzismo. Rappresentazioni, immaginari e pratiche nella società italiana” (Alietti, Padovan & Vercelli, 2014) show how stereotypes and securitarian narratives continue to shape collective perceptions and political agendas. These dynamics hinder not only symbolic recognition but also the effectiveness of inclusion policies. They further consolidate a vision of Islam as a “problematic” element, shifting public debate from social and juridical issues to those of identity and security, with significant effects on governance strategies and institutional recognition processes.

Despite these criticalities, signs of positive transformation can be observed. The intensification of interreligious dialogue, the adoption of intercultural mediation practices, and the growing visibility of Muslim figures in the fields of culture, art, education, and entrepreneurship attest to a gradual normalization of the Muslim presence in the Italian public sphere. These processes may contribute to constructing an integration model capable of reconciling pluralism and social cohesion.

The evolution of Islam in Italy thus constitutes a privileged laboratory for observing how European societies confront the challenges of religious diversity within a post-national framework. The ability of Italian institutions to respond proactively to these transformations—by elaborating inclusive legal instruments, promoting intercultural education, and actively combating discrimination—will represent a crucial indicator of the democratic resilience and equity of the national system.

3. Institutional Pluralism and the Muslim Religious Field: The Difficult Path Toward the *Intesa*

Since the 1970s, with the foundation of the Union of Muslim Students in Italy (Unione degli Studenti Musulmani in Italia, USMI), the Islamic presence in the country has embarked on a progressive process of institutional structuring (Allievi

& Dassetto, 1993). This development was marked by the emergence of associations engaged in managing mosques and Islamic centers and in promoting dialogue with local and national institutions. Early sociological analyses highlighted the growing complexity of the Italian Muslim community, characterized by a plurality of religious practices, identities, and relationships with the public sphere (Saint-Blancat, 1999; Gritti & Allam, 2001).

A turning point occurred in 1990 with the establishment of the *Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia* (UCOII), which positioned itself as a privileged interlocutor of the Italian institutions for addressing crucial issues such as the legal recognition of Islam, the management of places of worship, and religious education (Rhazzali & Equizi, 2013; Pace & Rhazzali 2018; Rhazzali & Schiavinato 2024). However, the Muslim associational landscape has remained highly fragmented, reflecting internal diversity shaped by different national origins, legal-religious traditions, and divergent conceptions of the relationship between faith and citizenship (Bartolomeo, 2014). This plurality has complicated the establishment of an *Intesa* making it difficult to identify a shared interlocutor.

The creation of the *Centro Islamico Culturale d'Italia*—best known for the Great Mosque of Rome—and of the *Comunità Religiosa Islamica Italiana* (COREIS) represented a crucial step, more than thirty years ago, marking the initial phase of the institutionalization of Islam in the country. However, since the 2000s, the associative pluralism of Italian Islam has intensified further, reflecting the growing internal heterogeneity of Muslim communities and their desire to develop more articulated forms of representation. Within this framework emerged new collective actors, including the *Confederazione Islamica Italiana* (CII) and the *Federazione Islamica Albanese in Italia*, which have contributed to redefining the internal balances of Italian Islam, introducing new modalities of interaction with public institutions and civil society (Di Mauro, 2021; Rhazzali & Di Mauro, 2022). These organizations not only expand the organizational spectrum of Muslim communities but also testify to the search for legitimacy and visibility in the public sphere, evidencing an ongoing process of consolidation and differentiation.

This framework is further enriched by youth networks, women's associations, and newly established groups, many of which signed the 2017 National Pact for an Italian Islam promoted by the Ministry of the Interior. The signing of this document—as well as the earlier Charter of Values of Citizenship and Integration of 2007—represented, at least in governmental intentions, a public gesture of adherence to constitutional principles and a step toward constructing a possible *Intesa* between the State and Italian Islam. However, the concrete impact of these acts has been virtually null: although they have contributed to placing Muslim organizations within the institutional public sphere, they have not affected the structural conditions that continue to hinder the full legal recognition of Islam.

The idea—often circulated in political and media debates—that the State requires the existence of a single interlocutor in order to conclude an *Intesa* with

Muslim communities actually constitutes a false problem with no legal basis. Neither Article 8 of the Italian Constitution nor its implementing norms prescribe the identification of a single representative for each religious denomination. As Ferrari (2013) observes, the Italian legal framework explicitly recognizes institutional pluralism under Article 8 of the Constitution and allows for multiple *Intese* with distinct entities belonging to the same religious tradition, provided that they possess legal personality and effective representativeness.

Evidence of this is provided by the two separate *intese* concluded with the *Unione Buddhista Italiana* (UBI) and the *Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai* (IBISG), which concretely demonstrate the possibility of recognizing multiple representative bodies of the same tradition. The insistence on identifying a single interlocutor for Islam in Italy therefore reflects a strategy of political and symbolic simplification rather than a genuine legal requirement. As Naso (2021) observes, Italian Islam is at once “visible but not recognized”: it is perceived in the public sphere as a demographically significant reality yet deprived of institutional legitimacy. In this light, the demand for unified representation corresponds to the State’s need to reduce the complexity of a fragmented associational landscape, without any grounding in constitutional law. From a socio-legal perspective, the *Intesa* remains a negotiated instrument of differentiated recognition, designed to valorize the organizational autonomy of religious communities rather than a mechanism of uniformity or representative investiture.

The most recent institutional attempt to address this pluralism is represented by the establishment of the Council for Italian Islam (*Consiglio per l’Islam Italiano*), created within the Ministry of the Interior in 2016 and renewed in 2022. This body brought together many of the major Islamic organizations active in Italy, including the signatories of the 2017 Pact, in an effort to construct a stable platform for dialogue. However, deep internal divisions and the absence of a shared vision have thus far prevented any significant progress toward a formal *Intesa*.

As Allievi (2009) underlines, the process of institutionalizing Islam in Italy is characterized by a constant tension between centripetal forces—seeking to construct a unified representation—and centrifugal forces—nourished by the diversity of Islamic experiences and by the different strategies of engagement with the State and civil society. Within this scenario, Muslim women and the new generations born or raised in Italy play an increasingly prominent role, moving with greater autonomy than traditional associative structures. As several studies have shown, these actors not only claim spaces of religious citizenship but also elaborate new models of self-representation and interaction with the public sphere, contributing to redefining the very boundaries of citizenship (Allievi, Guolo & Rhazzali, 2017).

The failure to reach an *Intesa* between the State and Muslim communities is therefore not merely the product of an institutional deficit but reflects the complexity of an Italian Muslim religious field in continuous transformation. Recognizing and valuing this internal pluralism—by legitimizing diverse forms of

representation—appears today as the key to overcoming the current impasse and promoting a genuinely inclusive governance of religious pluralism.

4. Cultural Catholicism, the Legal Status of Religions, and the Islamic Question in Italy

Italy continues to portray itself as a society culturally rooted in Catholicism, which remains the fundamental matrix of national collective identity. Social customs, linguistic practices, and institutions still reflect this shared self-consciousness. Despite ongoing processes of secularization, the majority of the population continues to identify as Catholic, albeit in increasingly diverse forms and with looser connections to ritual practice (Garelli, 2011; 2020). Within the Western European context, Italy ranks among the countries with the highest levels of self-declared religious affiliation and Catholic socialization: recent surveys estimate that around 70% of the population defines itself as Catholic, though with irregular attendance—figures consistently higher than those of France or Germany and comparable, or slightly lower, to strongly Catholic contexts such as Ireland and Poland (Garelli, 2020; Censis, 2024; Eurispes, 2024). This phenomenon has given rise to a form of “cultural” or “diffused” Catholicism (Garelli, 2016), which serves as an identity reference even for non-practicing individuals.

The encounter with the “other”—identified above all with Muslims and, more broadly, with migrants—has contributed to reinforcing internal cohesion and the perception of Catholicism as a unifying symbolic code (Pace & Rhazzali, 2018). This perception finds confirmation in collective practices and in the dense web of ties to local institutions such as parishes, Catholic associations, and volunteer groups, which continue to maintain a widespread presence throughout the national territory. Italian society, while increasingly exposed to religious diversification, remains marked by a slow and uneven secularization in which Catholicism continues to act as a pervasive cultural framework (Pace, 2013). The persistence of parish networks and Catholic voluntary associations does not simply express religious belonging but embodies a moral infrastructure that organizes social relations and shapes the symbolic geography of everyday life. Within this system, the enduring strength of cultural Catholicism operates as a shared reference—capable of uniting practicing and non-practicing individuals alike—thereby reaffirming the centrality of Catholicism in the construction of national identity (Garelli, 2020).

At various points in Italian public debate, Islam has often been portrayed as poorly compatible with national culture, in contrast with the implicit perception that migrants from Christian contexts are more easily “integrable.” A significant example was the 2000 intervention of Cardinal Giacomo Biffi during the seminar

Gospel, Work, and Migration, in which he argued that “the faithful of Islam ... for the most part come to us determined to remain strangers to our humanity.”⁴

This perspective has cyclically resurfaced in political discourse: in 2018, Matteo Salvini –then Minister of the Interior–declared that Islam, as a literal interpretation of the Qur’an, might not be compatible with Italian values, freedom, and the national Constitution.⁵ Similar statements have been repeated by other Italian political leaders, advocating the preferential reception of Christian migrants (particularly Orthodox from Eastern Europe) over Muslim ones, presented as “non-assimilable” (Guolo, 2012; Ambrosini, 2020).

The debate surrounding the new European Pact on Migration and Asylum also reflects this tension. It has reactivated fractures already visible in 2015: several Central and Eastern European governments rejected relocation mechanisms, at times invoking the defense of the continent’s “Christian roots” (Hungary). Within the Visegrád Group, some countries explicitly favored the exclusive reception of Christian refugees (Slovakia), while Poland justified its refusal mainly for reasons of security and national identity. Similar cases have occurred in France and Germany, where populist and nationalist parties have built much of their rhetoric on the alleged incompatibility of Islam with national culture, thus fueling polarizing and identitarian narratives (Mudde & Rovira Kaltwasser, 2017).

The plurality of religious affiliations and practices has therefore not eliminated tensions linked to national identity in a country historically marked by the fragmentation of the “thousand bell towers.” In this context, Catholicism continues to function as a “generalized symbolic code” (Garelli, 2020), capable of reducing the complexity generated by religious and cultural pluralism. Religion thus maintains not only a spiritual but also an identity function, serving as a frame of reference even for non-believers or occasional practitioners.

To understand the position of Islam in Italy, it is necessary to analyze the legal framework governing relations between the State and religious communities. The political and institutional transformations from the birth of the unified State to the Republic have progressively redefined the role of the Catholic Church and of religious minorities. The following table summarizes the main milestones:

-
- 4 Giacomo Biffi, speech at the seminar “Gospel, Work and Migration”, Bologna, September 30, 2000, quoted in Chiesa Espresso: “The faithful of Islam ... for the most part come to us determined to remain strangers to our humanity,” September 30, 2000, <https://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7283.html>
 - 5 Matteo Salvini, interview reported in La Stampa, “Salvini: ‘Islam incompatible with the Constitution’,” February 8, 2018, <https://www.lastampa.it/politica/2018/02/08/news/salvini-islam-incompatibile-con-la-costituzione-1.33977623>

Table 1: Changes in the relationships between the State, the Catholic Church and religious minorities

1848 Carlo Alberto of Savoia Statute (Pre-unification Italian State)	The 1929 Concordat between the Fascist State and the Holy See	The Concordat was incorporated into the Republican Constitution	The 1984 revision of the Concordat (Centre-Left Government)	The 2001 political change
Catholicism was the religion of the State	Catholicism was the only religion of the State	The principle of separation between State and Church was limited by recognition in the Constitution (art. 7) of the 1929 Concordat: Catholicism remained the religion of the State.	Abolishing the formula “Catholicism is the religion of the State”, it reaffirmed the centrality of the Catholicism in the national identity	Since the 9/11 2001 many politicians (more from the right-wing, less from left) have encouraged the Catholic Church to play de facto the role of the religion of the State
Other religious minorities (Waldensians, Jews and so on) were recognized by the State	The other religious minorities were recognized by the concordat as cults admitted by the state	Religious freedom was guaranteed but minorities were tolerated	According to the new revision there was an agreement (<i>Intesa</i>) between the State and some specific religious minorities granting them similar financial benefits	While the public sphere is exclusively occupied by the Catholic Church which has de facto been re-established. No agreement (<i>Intesa</i>) with some religious minorities (Jehova’s Witnesses, Buddhists and Muslims)
Source: Ferrari, 2013				

To this day, the Italian Parliament has failed to approve a comprehensive law on religious freedom, which formally does not exist despite the guarantees enshrined in the 1948 Constitution. The initiatives launched over the past decades have not led to concrete results, mainly due to resistance from the Italian Episcopal Conference and parts of the political spectrum. Such a law would, in fact, imply both the equality of all religious communities before the State and the end of

Catholic juridical primacy. Many actors—both ecclesiastical and political—have preferred to preserve the concordatary framework, which tends to reproduce asymmetries among denominations by: a) guaranteeing the Catholic Church privileged institutional channels and resources (schools, religious education, funding mechanisms); b) consolidating Catholicism as a symbolic code of collective memory, thereby slowing the full recognition of pluralism (particularly of Islam); and c) maintaining a stable intertwining of religion and politics in the governance of the social order (Frisina & Pace, 2011).

Within this context, Islam remains confined to the status of a “tolerated” religion, often perceived with suspicion by what has been termed the WICAT (White Italian Catholic), and subject to restrictions and controls rarely applied with comparable rigidity to other faiths. Two examples are particularly significant: on the one hand, the idea—promoted by the Lega Nord—of submitting the construction of new places of worship to municipal referendums; on the other, regional laws introducing restrictive criteria, especially for mosques and Muslim prayer halls, whereas Orthodox and neo-Protestant communities have often benefited from more flexible treatment (Allievi, 2010).

More broadly, Islam is still perceived as a presence to be monitored and contained, especially in identitarian political discourse shaped by WICAT narratives (Guolo, 2011). This is reflected in both the aforementioned referendums and in urban and procedural restrictions applied almost exclusively to Islamic worship spaces (Ambrosini, Molli & Naso, 2022). Nevertheless, the growing religious diversity and the emergence of new generations of Muslim citizens keep alive the debate on the need for legislative reform capable of ensuring genuine religious pluralism. Like other European countries, Italy thus faces the challenge of reconciling a Catholicism still central to national identity with an increasingly pluralist context marked by tensions around the “selective integration” of migrants.

Conclusions

The analysis carried out in this article has shown that Italy constitutes a privileged laboratory for observing the transformations affecting European societies as they confront growing religious pluralization. In a context historically dominated by the symbolic centrality of Catholicism, the arrival of new religious presences—and particularly of Islam—has reshaped cultural, legal, and political equilibria. This transformation does not follow a linear trajectory but unfolds through tensions, negotiations, and resistances, revealing the ambivalent character of contemporary Italian society: deeply secularized in practice, yet still rooted in a Catholic matrix that continues to function as a generalized symbolic code.

Bourdieu’s theory of the religious field allows us to interpret the Muslim presence as the outcome of complex interactions among multiple actors: Islamic associations, state institutions, local governments, political parties, and the media. Within this field, Italian Muslim communities appear internally plural, fragmented

by national, cultural, and theological differences, and traversed by struggles for legitimacy and representation. However, this plurality should not be seen solely as an obstacle; it also represents a resource for rethinking democratic participation and for constructing new forms of religious citizenship.

The persistent absence of an *Intesa* between the State and Muslim communities remains an unresolved issue that reflects not only a normative deficit but also the endurance of symbolic and political asymmetries among religious denominations. The concordatarian regime continues to guarantee Catholicism a privileged role, while Islam remains often confined to the status of a “tolerated religion,” subject to controls and restrictions rarely applied with comparable severity to other confessions. This framework fuels a public rhetoric that contrasts the “easy integrability” of Christian migrants with the supposed “non-integrability” of Muslims—a narrative intertwined with identity-based fears and the political instrumentalization of populist and nationalist parties in Italy and across Europe.

Nevertheless, the progressive pluralization of Italian society and the growing visibility of new Muslim generations—born or raised in the country—are redefining traditional categories of belonging and integration. These citizens, together with Muslim women increasingly active in public debate, represent a potential driver of social renewal, capable of transcending stereotypical readings and dichotomous schemes of “us” versus “them.”

Looking ahead, the challenge facing Italy lies in the construction of an inclusive model of governance of religious pluralism—one capable of reconciling the recognition of difference with social cohesion. This requires a paradigm shift that both values the internal diversity of religious communities and develops normative instruments ensuring substantive equality among confessions. Only through such a transformation can religious pluralization evolve from a perceived source of conflict into a resource for democratic strengthening and a more mature intercultural dialogue.

Funding

As already mentioned, this is a multi-year project that the authors have been working on as part of various projects. However, the article has benefited from theoretical and empirical updates thanks to the project: “Islam and Muslims in Italy: actors, social space, and relations between religious communities and the state,” funded under the PRIN 2022 program <https://islamitaly-prin-mur.eu/> Years: 2024-2026.

References

- Gritti, R. & Allam, M. (2001). *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*. Guerini e Associati.
- Alietti, A., Padovan, D., & Vercelli, C. (Eds.). (2014). *Antisemitismo, islamofobia e razzismo. Rappresentazioni, immaginari e pratiche nella società italiana*. FrancoAngeli.
- Allievi, S. (Ed.) (2009), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali e trasformazioni sociali*. FrancoAngeli.
- Allievi, S. (2010). *Guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Marsilio.
- Allievi, S. (2017). *Conversioni: verso un nuovo modo di credere? Europa, pluralismo, islam*. Guida Editori.
- Allievi S. & Dassetto Felice (1993). *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*. Edizioni Lavoro.
- Allievi, S., Guolo, R., & Rhazzali, M.K. (2017). *Musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*. Guerini e Associati.
- Ambrosini, M. (2020). *Sociologia delle migrazioni* (7^a ed.). Il Mulino.
- Ambrosini, M., Molli, S. D., & Naso, P. (Eds.). (2022). *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*. Il Mulino.
- Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Eerdmans.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12(3), 295–334.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit.
- Bartolomeo, G. (2014). *L'Islam en Italie. Les leaders musulmans entre intégration et séparation*. L'Harmattan.
- Caritas–Migrantes. (2023). *XXXII Rapporto Immigrazione 2023. Liberi di scegliere se migrare o restare*. Caritas Italiana / Fondazione Migrantes.
- Censis. (2024). *58° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*. Censis.
- Cesari, J. (2014). *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*. Cambridge University Press.

- Chiodelli, F. (2015). Religion and the city: A review on Muslim spatiality in Italian cities. *Cities*, 44, 19–28.
- Ciocca, F. (2023). *Musulmani in Italia: Una presenza stabile e sempre più italiana*. Lenius. Retrieved from <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/>
- De Motoli, P. (2017). Il campo religioso islamico e la Repubblica. In S. Allievi, R. Guolo, & M. K. Rhazzali (Eds.), *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti* (pp. 115–125). Guerini e Associati.
- Di Mauro, N. (2021). *I marocchini e l'islam in Italia. Un campo da contendere*. Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Eurispes. (2024). *Rapporto Italia 2024*. Eurispes.
- European Parliament. (2007). *L'Islam nell'Unione europea: Che cosa ci riserva il futuro? Bruxelles*. Parlamento Europeo, Direzione Generale Politiche Interne. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2007/369031/IPOL-CULT_ET\(2007\)369031_IT.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2007/369031/IPOL-CULT_ET(2007)369031_IT.pdf)
- Ferrari, A. (2013). *La libertà religiosa in Italia*. Carocci.
- Fondazione ISMU / FrancoAngeli (2007). *Tredicesimo rapporto sulle migrazioni 2007*. FrancoAngeli.
- Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d'Italia. Religione, identità e integrazione*. Carocci.
- Garelli, F. (2016). *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?* Il Mulino.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di oggi*. Il Mulino.
- Göle, N. (2014). (Ed.) *Islam and Public Controversy in Europe*. Ashgate.
- Guolo, R. (2011). *Chi impugna la croce. Lega e Chiesa*. Laterza.
- Guolo, R. (2012). *L'Islam è compatibile con la democrazia?* Laterza.
- Marzouki, N., McDonnell, D., & Roy, O. (2016). *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. Hurst & Co.
- Mezzetti, G., & Ricucci, R. (2019). Political opportunity structures and the activism of first- and second-generation Muslims in two Italian cities. *Religion, State & Society*, 47(4), 342–359.
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali – MLPS. (2023a). *La comunità bangladese in Italia: Rapporto annuale 2023*. MLPS / ANPAL. <https://integrazionemigranti.gov.it/it-it/Dettaglio-ricerca/id/1179>

- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali – MLPS. (2023b). *La comunità pakistana in Italia: Rapporto annuale 2023*. MLPS / ANPAL. <https://integrazionemigranti.gov.it/it-it/Dettaglio-ricerca/id/1197>
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Naso, P. (2021). Visible but unrecognized: The case of Italian Islam. *De Europa*, 4(2), 35–47.
- Pace, E. (Ed.). (2013). *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Carocci.
- Pace, E. (2013). Achilles and the tortoise. A society monopolized by Catholicism faced with an unexpected religious pluralism. *Social Compass*, 60 (3), 315-331.
- Pace, E., & Rhazzali, M. K. (2018). Muslim Communities in a Catholic Country: The Case of Italy. In A. Ata & J. A. Ali (Eds.), *Muslims and Mainstream Societies in the West See Each Other* (pp. 237–255). Oxford University Press.
- Perocco, F. (2018). *Sociologia delle migrazioni forzate*. Roma-Bari: Laterza.
- Rhazzali, M. K. (2006). La percezione generazionale dell'islam. In A. Surian (Ed.), *Lavorare con la diversità culturale. Attività per facilitare l'apprendimento e la comunicazione interculturale* (pp. 31–69). Erickson.
- Rhazzali, M. K. (2015). *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni*. Carocci.
- Rhazzali, M. K. (2018). In and Around the Mosque: Profile and Territory of the Italian Imam. In M. Hashas, N. Vinding, K. Hajji, & J. J. de Ruiter (Eds.), *The Imamate in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (pp. 379–399). Amsterdam University Press.
- Rhazzali M.K. & Di Mauro, N. (2022). Islam en/d'Italie et politiques migratoires marocaines : mutation et tendance d'un champs religieux fragmenté. In F. El Asri, M. Kolly (Eds.). *Are we Europe? Religion, identité et mobilité : étude de cas marocains et turcs* (pp. 33-62). Presse de l'Université Saint-Louis.
- Rhazzali, M. K., & Equizi, M. (2013). I musulmani e i loro luoghi di culto. In E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole* (pp. 47–72). Carocci.
- Rhazzali, M. K., & Schiavinato, V. (2024). Riconoscimento incompiuto dell'Islam e relazioni tra lo Stato e le comunità musulmane in Italia: tra attuazione del pluralismo, preoccupazioni securitarie e ridefinizione del campo religioso. *Religioni e società*, 39(109), 13–21.
- Rhazzali, M. K., Schiavinato, V., & Di Mauro, L. (Eds.). (2024). *L'Islam in Italia: un'immagine in movimento* [Special issue]. *Religioni e Società*, 109.

-
- Saint-Blancat, C. (1999). *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*. Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (2015). Italy. In J. Cesari (Ed.), *The Oxford Handbook of European Islam* (pp. 265–310). Oxford University Press.
- Saint-Blancat, C., & Schmidt di Friedberg, O. (2005). Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1083–1104.
- Schiavinato, V., & Rhazzali, M.K. (2024). Training of Imams, Murshidat and Muslim Religious Leaders: Experiences and Open Questions—An Overview of Italy. *Religions*, 15(7), 868. <https://doi.org/10.3390/rel15070868>

Muslims in Europe and Italian Islam

Stefano Allievi

University of Padova; stefano.allievi@unipd.it - www.stefanoallievi.it

Abstract

Islam in Europe is both an historical fact and a new social, cultural, and religious presence. This paper traces a short history of the evolution of the relations between Islam and Europe, highlighting the specificities of the presence of Muslims in Italy.

Keywords

Islam in Europe; Sociology of Religions; Immigration

Les musulmans en Europe et l'islam italien

Résumé

L'islam en Europe est un fait historique et en même temps une nouvelle présence, du point de vue social, culturel et religieux. Cet article trace une brève histoire de l'islam européen, tout en soulignant les spécificités de la présence des musulmans en Italie.

Mot-clés

L'islam en Europe ; sociologie des religions ; immigration

المسلمون في أوروبا والإسلام الإيطالي

المخلص

يعتبر الإسلام في أوروبا حقيقة تاريخية وفي الوقت نفسه حضوراً جديداً من الناحية الاجتماعية والثقافية والدينية. يقدم هذا المقال نبذة موجزة عن تاريخ الإسلام في أوروبا، مع التركيز على خصوصيات حضور المسلمين في إيطاليا.

الكلمات المفتاحية

الإسلام في أوروبا، علم اجتماع الأديان، الهجرة

Introduction: The new European Muslims

Islam has become the second religion in Europe – after Christian denominations – in terms of followers, thus making Europe, for Muslims living in it, not an enemy, but a new opportunity, included in religious terms: the European part of the *ummah*¹. But part of European societies, significantly represented in politics, seems to consider Islam more a threat than an advantage: Muslims are an opportunity as workers (even when not perceived as such), not as believers. Both tendencies are verifiable in the field: the fact that millions of Muslims find in Europe a land of opportunity, and the fact that millions of Europeans, for good or bad reasons, fear Islam. Inevitably this process is going through different types of contact and conflicts, some of which, particularly on symbolic terms, are clearly visible in European societies: an example of how cultural and religious conflicts are becoming a contemporary form of social conflict (Allievi 2009a, 2009b and 2017).

The Muslim presence in Europe constitutes in fact a dramatic cultural change for Western European societies, particularly for the countries, like Italy, that only one (or one and a half) generation ago were still mainly exporting labour force: countries of emigration (as they have re-become in recent years: Allievi 2023; Colucci 2018), not yet of immigration – unaware of a religious pluralism induced by the arrival of new populations (Allievi 2014a, Pace 2013). Furthermore, considering the tumultuous history of relations between the Arab (Islamic) world and (Christian) Europe across the Mediterranean, the presence of Islam in Europe effectively represents a historic watershed: many things, in fact, have changed, through history.

In a long first historical phase, that of the relationship between Islam and Europe, the two entities perceived themselves as self-sufficient, mutually impermeable, and self-centered. Despite a history of deep cultural reciprocal influences (from philosophy to science, from technologies to the arts, from medicine to astronomy, from trade to cultural fashions, from food to clothing), the mutual perception is all about closure and conflict.

A second, shorter historical phase is that of Europe's penetration of Islam (Europe in Islam). It involves the age of empires and the period of colonization, when Europe directly dominated many Muslim countries, often deciding their fate, form, and borders. It is a phase that partly continues, although in very different

¹ See, as foundational interpretative references, Dassetto 1996; Maréchal, Allievi, Dassetto and Nielsen 2003, an extensive research conducted for the Forward Studies Unit of the European Commission; Nielsen and Otterbeck 2015. A couple of handbooks can be useful supports: for an updated thematic approach, Tottoli 2022; in terms of national cases, Césari 2015.

ways, through contemporary forms of neo-colonization, and processes of economic but also symbolic and consumeristic globalization, and the progressive incorporation of the Muslim world into transnational economic dynamics and political institutions: but in which many Muslim countries play now a different and often leading role.

A third, much more recent phase concerns, in reverse, Islam in Europe, and is characterized by migration processes. In some countries this phase begins between the two world wars, with some numerically modest antecedents as early as the nineteenth century in Europe's major colonial powers, but for the most part we see it substantially at work beginning with post-war reconstruction and the following economic boom of the 1950s and 1960s in north-central Europe, and even later, from the late 1970s onward, in southern Europe.

The fourth phase, that of the Islam of Europe, we see it taking place through the generational transition and a more general cultural mutation, which takes place mainly at the individual level, and to which other social actors, in addition to immigrants and their descendants, such as converts, also contribute. It is a mutation that does not come from outside, but takes place within the European continent, of which it is the fruit: it is in fact an Islam born and socialized in Europe, forced or stimulated to build its own identity and space in the European geopolitical and cultural space.

The natural sequel to this process should be the formation, in a fifth phase, of a European Islam, with its own marked identity, different from that of, for example, Arab or Turkish (or any other) Islam. This Islam is and even more will be characterized by being an autochthonous European product, and to a large extent the fruit of a progressive and substantial process of lived (and formal) citizenship of Muslims residing in Europe, also capable of relevant feedback effects, including religious ones, with respect to the countries of origin of European Muslims.

Today, most European countries are between the third and fourth stages, although there are some hints of a beginning of the fifth, which will be more visible in the coming years and decades, as the process of detachment from the origins, de-ethnicization and ultimately cultural and linguistic Europeanization of Muslim communities consolidates.

It should be kept in mind, however, that the cycle continually re-starts as new immigrants continue and will continue to arrive. So, while we can identify changes and trend lines, they can never include in their entirety the immigrant Muslim communities. These transformations have cultural and social consequences, but they are also theological, of self-definition of European Islam (van Bruinessen and Allievi 2011). What is absolutely evident is that Islam is no longer a transitory phenomenon whose presence is only temporary and can eventually be sent back 'home'. Its home is where Muslims are.

Nowadays, an increasing population that can be considered 'culturally' Muslim live in Western Europe, with no intention to go back. Among this population

it is already difficult, now, and it will be even more difficult (and, in the end, a simple nonsense) in the future, to distinguish between the Muslims ‘of origin’, the ‘mixed’ populations, like the so-called second generations culturally grown up “between two cultures”, but also those coming from a situation of mixed marriage, and the ‘autochthonous’ Muslims (which include the converts to Islam, but also naturalized people). This presence needs to be considered, in perspective, the new Muslim population of Europe: European Muslims, not Muslims in Europe (Allievi 2020).

1. Data and characteristics of European Islam

The Muslim population in Europe is estimated at around 23-25 million: but it is as high as 50 million, according to certain Islamic apologetic and propagandistic sources, as well as anti-Islamic stigmatizing ones, who have the same interest in statistical overestimation. This phenomenon of over-perception is not surprising, being widely cultivated by political parties and a significant part of media and cultural establishment.

The actual figure attests that roughly 5% of the European population is of Muslim origin.

A 2017 Pew Research Centre survey proposes the following ranking of the European countries with the highest presence, in absolute numbers (in some countries figures have already changed in the meantime): France (5,700,000 - 8.8%), Germany (about 5,000,000 - 6.1%), the United Kingdom (4,100,000 - 6.3%), Italy (2,900,000 - 4.8%) and the Netherlands (1,200,000 - 7.1%). But they are already 11.1% in Bulgaria, 8.1% in Sweden, 7.6% in Belgium, etc. With prospects for growth between now and 2050 – since they are on average a younger population and have a higher fertility rate (although in a generation, or a generation and a half, they tend to equal that of their country of residence) – varying according to the scenario, but conceivable between 7.4 and 14% of the European population (which itself is in decline, causing the percentages of Muslims to increase accordingly). This evolution would mean a double-digit presence in Bulgaria, France, Belgium and Sweden, and not far off in the United Kingdom, the Netherlands, Italy, Sweden and Switzerland, with a zero migration scenario (with a reasonable immigration rate would mean Sweden in 2050 at over 20%, and between 15 and 20% in France, the United Kingdom and Belgium). These are crude estimates, because they are based on national origin, and not on reliable measurements of religious beliefs and practices (sort of like saying there are 60 million Catholics in Italy).

If we move from the national to the local scale, due to the fact that immigrants (and thus Muslims) are not equally distributed in national territories, but are overwhelmingly present in cities, the places with the most Muslims are the Paris metropolitan area (at least 2 million), and the Greater London area (slightly less). Significantly Muslim cities are Bradford (one-third of the population) or some French satellite cities, but substantial percentages of Muslims can be found in other

major cities: one-fourth of the population in Birmingham, Brussels (symbolically the capital of Europe, where the most common name at birth is Mohammed, in its many ethnic-linguistic variants), Marseille and Rotterdam, one-fifth in Malmö and Roubaix, slightly less in Leicester and Antwerp, 15% in Manchester, Paris, The Hague, and Amsterdam, above 10% in Vienna, London, Cologne, Frankfurt and Copenhagen.

This presence evidently has many social, economic and political, as well as cultural and religious, implications. It impacts the daily life of neighborhoods (ethnic stores, Islamic bookstores, associative centers, etc.) as well as urban planning (mosques), schools as well as the labor market, consumption as well as social relations (creating widespread dynamics of inclusion and *mixité* as well as forms of intra-community closure and exclusion). This presence also touches on the issue of intercultural and interreligious dialogue or conflict, and has strong political consequences. On the one hand, because of the presence, in countries where immigrants, and all the more so their descendants, are citizens, of voters and elected officials who are expressions of ethnic and religious communities, and thus of an Islamic vote; and on the other hand, because of the growing presence of an anti-Islamic vote, which has given rise to political forces in which the rejection of Islam is the main *raison d'être*, or at least one of the main objectives, with a very noticeable impact on the political, social and cultural agenda. But there is also the progressive 'normalization' of this presence, even in politics: which means that today there are Muslim parliamentarians, city and regional councilors, and mayors, even in large cities (think of the most symbolic case of Sadiq Khan in London, that has won a third mandate). At the same time we observe a progressive 'exceptionalization' of Islam: through internal dynamics (the emergence of forms of jihadist radicalism, but also of broader swaths of cultural contestation, self-sufficiency and separateness, especially of Salafist inspiration) and external ones, due to forms of 'targeting', by the media, politics, and growing parts of public opinion. The most relevant fact about the Islamic presence, however, is not quantitative, but qualitative. Rather than asking how many Muslims there are and how many Muslims there will be in Europe, we should ask ourselves what kind of Muslims they are, and what kind of Muslims they will be, how and to what extent they consider themselves Muslims, what kind of Islam they believe in and practice.

2. Historical roots of European and Italian Islam

Islam in Europe has a history rooted in time, which has left important traces even in its contemporaneity². Nevertheless, it is significant that in many countries (including Italy) it constitutes a forgotten history, to some extent removed – thus, the actual presence of Muslims, is often an unacknowledged presence.

² This paragraph is partly based on a previous chapter, published as Allievi 2024.

There are at least two important historical precedents that have marked the Islamic presence in Europe: the first concerns Mediterranean Europe, the second Central and Eastern Europe.

Of the former, the best-known example with longer-lasting consequences is that of Islamic Spain. A presence that began at the dawn of the 8th century and ended with the expulsion of the last surviving descendants of the Muslim presence in 1492: more than half a millennium of domination, cultural even before military, that is still remembered as one of the golden ages of Spanish history, as well as Islamic history.

The second historical antecedent of the Islamic presence in Europe is more recent: it begins in the 13th century, first with the Mongol invasions and then with the expansion of the Ottoman Empire and its aftermath. Groups of Tatars will settle in Poland, while beginning with the conquest of Sofia in 1386 and the victory in Kosovo in 1389, Turkish populations will begin to move, in significant numbers, into Serbia, Bulgaria, Greece (and in smaller numbers into Romania, Austria, Hungary). To these must be added the converted populations of Albanians, Greek Pomaks, Bosnians. Together, these populations constitute a peculiar Islamic presence with an historical continuity: in fact, they have remained present in their areas of residence ever since, characterizing them culturally and religiously (and, as far as Turkish-speaking populations are concerned, also linguistically). They are thus not the result of recent immigration, but of historical persistence, recognized and even institutionalized, albeit not without contrasts and returns of conflict, as the Balkan war in former Yugoslavia tragically showed.

Going back to the former and best known example of Islamic presence, apart Spain we have to mention the historical presence of Islam in Italy, even though it has been shorter and with less incisive consequences than in Spain. We refer in particular to the Islamic presence in Sicily, but also other areas of the peninsula, especially in the South, with the brief experiences of the emirates of Bari and Taranto (see Metcalfe 2009; Nef 2015; Engel and Jäckh 2022; Tramontana 2014). The first officially documented Arab raid on the Sicilian coast dates back to 652, but it was substantiated by effective domination between the 9th and 11th centuries, and a cultural influence that would last into the Norman era as well, in the courts of King Roger, William II, and especially embodied in the figure of Frederick II, whom the Arabs remember as *al-Imbiratur*, his court substantially Arabic, his probable religious sympathy for Islam (the cloak worn in Rome to receive the crown of the Holy Roman Empire, decorated with inscriptions in Arabic characters, bore the date in the Islamic calendar, as did the coins he had minted). During the following centuries, many raids by Barbary pirates reached the coasts of Southern Italy and the islands, becoming a common threat for the coastal populations: some of them even nearly reached the banks of the Tiber and the city of Rome.

Within Italy, Sicily was to remain the area most influenced by Islam: from Mazara del Vallo, a Sicilian outpost facing Tunisia, the ancient *Ifriqiya* (from which

we define the entire continent of Africa, but which, for several Arab geographers and historians, is a term which also comprises Sicily), to Palermo, that comes from the Arabic Balarm (it had previously been the Greek Panormos), the court capital, and the “city of three hundred mosques” as it was called by Ibn Hawqal, an Arab traveller of Norman times, in his chronicle of 973. But reference to the Arab-Islamic past, as shown by local place names, is to be found everywhere: from the port, or *marsa Ali* (or Allah), now Marsala, the western cape Trinacria, the gorges of Alcantara (*al-qantara* means “bridge”), to various names such as Caltanissetta, Caltabellotta, Caltagirone, Calatafimi and Calascibetta, which refer to the Arab *qal’a*, a castle, but also a fortress or stronghold, to Canicatti (*al-qattah*), Favara (from *fawar*, a “spring”), Sciacca (*as-saqqah*, a “split” or a “crevice”) and Alcamo (the Arab manzil *al-qamah*). Sometimes the same linguistic derivation serves to denominate a place: like the Latin *mons* or the Arabic *giabal*, both meaning “mountain”, which led to the invention of Mongiabal, now Mongibello, which is simply Mount Etna (Gibellina and Gibilmanna have the same derivation).

Beyond the place names, surnames, and the Sicilian language itself, the presence of Arabo-Islamic traditions and mores remained alive also in the material development (for example, wells and waterwheels, fountains – linked both to practical use and liturgical necessities linked to ablutions – and the import and introduction of the date palm, oranges, pistachios, bananas, myrrh, saffron, cotton and sugarcane), and in folklore (the popular stories of Giufà, for example, that come directly from the Arabic Giuha). This cultural presence of Islam lasted far beyond the two centuries of direct Arab domination, and continued throughout the Norman period, as we have seen.

The Islamic period of Sicilian history has nevertheless been almost erased from widespread memory, and is beginning to be recovered today, not coincidentally in conjunction with a new Islamic presence, due to immigration. But the historical and cultural discontinuity between the presence then and now is complete.

There are some other and more recent examples of Islamic presence in Italy. By the second half of the fifteenth century, several groups of Ottoman pirates penetrated inland, into Veneto and what is now Friuli. Their arrival had a disproportionate effect: the fear of Turks was widespread. “Mamma, li Turchi!” became a popular alarm cry, while people prayed to be freed from their arrival: “a furore Turchorum libera nos Domine”. This fear of the Turks pervaded the whole of Europe (as Jean Delumeau, 1978, has documented in his history of fear in the West) for good reasons: the expansion of the Ottoman Empire reached its peak in the two sieges of Vienna in 1529 and 1683, which risked reaching Italy. But even more recently, in the XIX century, Ippolito Nievo, in his *Confessioni d’un italiano*, a masterpiece of the literature of unified Italy, recalls it in vivid terms (Nievo 2014), as did the writer Pier Paolo Pasolini in his *I Turcs tal Friúl* (Pasolini 1995).

During this long period, which ranged from the Arab domination of Sicily to the abandonment of any possible idea of Ottoman conquest, groups of Muslims came into occasional contact with the Italian peninsula. Prisoners, merchants, travellers, but above all, as mentioned, Saracen pirates and, among them, the first converts to Islam (Bennassar 1989), who sometimes constitute a reference and an example for today's converts (Allievi 1998). Still visible on the Italian coastline are the remains of 'Saracen towers' used for defence and as lookout posts, and 'Saracen jousts' and similar events are still alive in local folklore. And, of course, the country's historical imagery of Islam has been built around the Crusades.

Islam has also left its traces in more recent Italian history through the country's colonial adventures and the attempts to build an Italian 'Empire'. After the war, and before Fascism, a special statute was granted in 1919 (but suspended in 1922 and cancelled in 1928) to the Muslims of Tripolitania and Cyrenaica. In the same year of the cancellation of this statute, during the Fascist period, in a speech on the foreign policy on June 5 1928, contradictory Mussolini had declared to the Senate that Italy was "a friend of the Islamic world and conscious of its functions as a great Muslim Power". Symbolically, the most important occasion to show this friendship was the 'spontaneous' consignment of the 'Sword of Islam' to Mussolini, visiting Tripoli on March 18 1937, by some of the local chiefs. Mussolini liked to have his equestrian portrait taken with this gift and had responded to its presentation in rhetorical terms: "Fascist Italy intends to assure the Muslim populations of Libya and Ethiopia peace, justice, wellbeing, and respect for the laws of the Prophet, and also wishes to demonstrate its empathy with the Muslims and with Islam throughout the world" (both quotations in Allievi 2003; see also Mazzuca 2017). Interesting words, except that they were contradicted by ordinary daily practice of Fascist Colonialism. It is anyway interesting to note that some contemporary converts to Islam, particularly those coming from a background referring to a militant engagement in extreme right-wing movements, openly refer to Mussolini's 'sympathy' towards Islam as a model, to contrast anti-Islamic propaganda coming from the same political area at present day.

At the time, Italy did in fact have a true Muslim policy, which did not fail to arouse some concern amongst other colonial powers. Examples were Radio Bari's broadcastings in Arabic, which started in May 1934, even before the BBC's Arabic Service; the support of and penetration into the Arabic press; the important funding allocated to the Istituto per l'Oriente in Rome and the Istituto Orientale di Napoli, which were prominent and represented in that period a point of reference for European Orientalism; the relations with the Mufti of Jerusalem, Amir Al-Husayni (known for his position pro Nazi-Fascist regimes and their anti-Judaism), who spent long periods in Rome before and after the beginning of the Second World War. All this activity refers to relations of strength and spheres of influence with respect to the other chancelleries of Europe, particularly the British, and is openly based on a rhetoric of Italy being a bridge between East and West and, in the

Mediterranean, between North Africa and Europe, and even as a possible “Western school” (still a Mussolini’s quote) for the new Islamic nations which were coming into being. Later, Italy no longer aspired to this role. After the fall of fascism, this policy was abandoned and so, progressively, were the studies, culture, knowledge, and awareness acquired during these years: included for what concerns the reputation and financing of Orientalistic institutes.

3. The return of Islam

It was to give justice to this neglected history that when Felice Dassetto and I conducted the first research carried out on migrant Muslims in Italy during the early 1990s we decided to title it *Il ritorno dell’islam* (The return of Islam, Allievi and Dassetto 1993, while my Allievi 2003 contained important historical parts on every region of Italy). What was intended to be a recognition of, and a homage to, a forgotten memory, sounded as a sort of provocation, how great the ignorance of this past was widespread. Still, there is much talk and frequent discussion about Italian Islam, but Muslims are still relatively little-known: the debate is about Muslims, but it is not often addressed to them and even less is a conversation with them. And the actual production of research on Muslims in Italy, even from the viewpoint of quantity, cannot be compared with that in countries such as France, the United Kingdom or Germany, or Belgium, Holland, Scandinavian countries and even Spain, that like Italy is a newcomer as immigration country. Because of the later arrival of immigrants and hence of Muslims (compared to other European central and northern countries), and the lack of recognition of their presence, included from the legislative point of view, Italy has not produced a specific model of cultural politics to favour immigrant integration. Instead, anti-multiculturalist discourses created debate in the public space even before multiculturalist policies had been implemented (Allievi 2010 and 2014b), due to the actions of important political entrepreneurs of fear (such as the Lega Nord, and what at present is named Fratelli d’Italia, the party that won the elections in 2022, whose leader, Giorgia Meloni, is, while we are writing, the Italian prime minister). In this sense, Italy may be viewed as a country without an established model of pluralism, and different governments have produced contradictory laws, depending on the majorities supporting them in power. Nevertheless, cultural and religious pluralism has factually flourished in the country. A new and more complex religious landscape has emerged, of which Islam, being more statistically important and more ‘debated’ by mass media than other non-Christian minorities, is an important, if not crucial, part. In fact, unlike other European countries, which already had internal religious pluralism and in which immigration started decades earlier, Italy discovered lately a hitherto unknown pluralism in the presence of Islam. Therefore, pluralism has possibly been perceived as more difficult to understand and being accepted.

Islam itself is characterized by internal pluralism. What emerges from analysis and research is in fact the image of a large ethnic, national and linguistic diversity, to which we must add various traditions and interpretation of religion (Sunnites belonging to different juridical schools or madhab, Shiites and other Muslim minorities), political attitudes and transnational affiliations. This plurality, differently from other European countries (at least in the initial phase of their Muslim presences: Algerians in France, Turks in Germany, Indopakistanis in the UK, etc.), characterized from the beginning the Muslim presence in Italy. The transformations in the demographic stratification, must be added to the figure: we are not talking anymore of young adult males, as in the classic image of the migratory chain. Increasingly, we are now talking of families, women, second and third generations, old people and retired workers who do not return to their countries of origin anymore (on different aspects of Italian Islam, among others, see Frisina 2004; Pace 2004; Bombardieri 2010; Rhazzali 2011; Degiorgis 2014; Saint-Blancat 2015; Acocella e Pepicelli 2015; Allievi, Guolo and Rhazzali 2017; Sbai 2021).

Some of these Muslim migrants, as other immigrants, mainly those of the early generations, still hark back to their countries of origin, linguistically but also relationally, keeping a close contact with their enlarged original families for emotional, symbolic, and even economic and political reasons, purchasing houses, investing in land or commercial ventures. Many others definitely aim to integrate (or co-include) in the country they have chosen to live in, or in which they are obliged to live in not having succeeded in migrating further north within Europe (as many try to do: onward migrations increase when they get the Italian citizenship and, with it, the freedom to circulate within the EU). In both cases, the focus for interpretation is change, not continuity. This is not only because living conditions change, but because also opinions and even beliefs and theologies do: all subjected in the same way to the pressures of radical transformations.

Among the various characteristics of Islam in Italy, with respect to other European countries, we can refer to several key aspects. First, the variety of countries of origin prevents identification, also in terms of perception from Italian observers and institutions, with only one Muslim country. Second, Muslims have been able to build their associations and mosques quite rapidly, compared to other European countries, where Muslims have arrived several decades before, but have been slower in the process of visibility and institutionalisation, and Islam has been confined for a long initial period in the private sphere. Third, more recent arrivals are characterised by the fact that even in countries of origin the reference to Islam is much more central to public discourses, and in the construction of public space, on religious, political, and cultural planes (much more than in the 1970s and early 1980s, for example, in which large-scale immigration occurred in central and northern Europe). Fourth, the presence of Islam has become visible in the public space – through mosques and organisations – already with the first generation, in the early years of their migration, when Islamic leadership still had little experience of the

country and a modest knowledge of Italian language and culture: and this has led to frequent conflicts and misunderstandings, that has had a negative influence on the perception of Islam. Fifth, the greater frequency of irregular presence (immigrants without legal permits), partly due to illegal entry but also to current laws, and by the slowness and malfunctioning of the bureaucratic apparatus required to apply them, constitutes a severe obstacle to integration, even in cultural and religious terms. Sixth, the presence of Islam in Italy is marred by the scarcity of people arriving from ex-colonies with pre-existing cultural and linguistic links with Italy, and a tradition of reciprocal knowledge, and thus also the consequent lack of a post-colonial debate. Seventh, the important role played by converts in what we might call the social production and the cultural transmission of Islam (mass media visibility, Muslim press, websites, translations) and the political milieu (lobbying in favour of agreements with state authorities and the promotion of Islam on both local and national scales), with a more general role of substitution for the organisational shortcomings of Muslim immigrants. Eighth, the greater working and residential dispersion, and the weakness, at least at present, of secular ethnic and cultural interlocutors with sufficient claim to representation, which makes the social and religious role played by mosques even more important. The Muslim presence in Italy is in fact scattered all over the country. Unlike other European countries, it cannot be identified only with communities in large cities, although they are mediated almost exclusively. In Italy, Islam (as immigration) is also largely present – even with places of worship, although often small and precarious – in medium-sized and small towns, and in the countryside and rural areas. It is what we could call ‘dialectal’ Islam, locally integrated: in a certain sense more ‘localised’ than ‘nationalised’, but it often shows processes of integration and acceptance which are higher than those visible in some large cities – and, compared to other European countries, lower levels of radicalization: even the number of foreign fighters during the period of ISIS capacity of attractions has been among the lowest in Europe (on this last aspect see Allievi 2021; Guolo 2015 and 2018; Bombardieri 2018; Bombardieri, Giorda and Hejazi 2019; Bernardini, Francesca, Borrillo and Di Mauro 2021).

The picture would not be completed without taking into consideration how Italian society is reacting to the presence of Islam. On the side of Italian society and institutions in fact there are equally interesting changes, and not all of go in the same direction. Going in the direction of greater closure with respect to Islam is the exaggerated if not hysterical mediatization of issues concerning Islam (which continues to have few parallels, in this form, in other European countries): from TV talk shows to the national press to the local media. Political Islamophobia is linked to it, with the effect of a lack of respect for individual and collective rights of Muslims (for example, regarding places of worship in some municipalities). There are also cases of a selective application of the law (for example, safety and fire regulations which, in their strictest form can lead to the immediate closure of

Muslim prayer halls), or what we could call Islamic “exceptionalism”, that consider Muslims to be exceptional cases and thus ordinary laws do not apply to them and thus for whom specific conditions are required. All this occurs within a cultural setting that continues to be unfavourable to good relations with Islam. One example could be the pervasive and extremely effective anti-Muslim press campaign initiated by the reporter Oriana Fallaci, whose three long sellers *de facto* set the agenda of Italian politics for many years, from 9/11 until today (to which I answered directly in my *Allievi* 2006; for a contextualization and analysis, Burdett 2015). For instance, the regions of Lombardy (in 2015) and Veneto (in 2016), ruled by majorities in which the Lega, the party of Matteo Salvini, known for his tough anti-immigrant and anti-Islam politics, has passed highly problematic laws on mosques (partly refused by the Constitutional Court), glossing over the fact that the exercise of religion is a constitutionally guaranteed right. The continuous and intentional overlapping with the refugee emergency in the Mediterranean equally pushes towards a confrontational and closed perspective with respect to Islam, producing chain effects at the local level. Yet there is a more general political climate which also consented to the use of a public language towards Muslims (in mainstream politics and journalism), which has no parallel to that used for other religious communities or ethnic groups (and elsewhere is used only by extremist and openly xenophobic groups and newspapers).

On the other hand there is a development in the direction of greater awareness, institutional caution, and the opening of a more in-depth reflection than in the past on the things to be done by the Ministry of the Interior (three or four governments ago...), which activated a Table of Islam (composed of representatives of the various tendencies of Italian Islam, in 2015) and a Council for Italian Islam (composed of experts, in 2016): which led to the signing, in 2017, of a Pact with Italian Islam, by Interior Minister Minniti and the organizations that are part of the Table: these institutions are still active, but with no other signs of novelty. The emergence of ISIS and the risk of attacks in Italy as well has therefore led to the need to identify representative instances of Islam and the search for interlocutors in the Islamic world.

At the religious level, too (both on the part of the Catholic church and Protestant minorities), there is a deeper activism and capacity for dialogue, even at the local level. We can observe processes of effective integration due to an averagely positive role, dialogical and inclusive, played by the religions long present in the country, major and minor: the Catholic Church, and actors as the Waldesian (Protestant) Church (very active on migration issues and religious rights), as well as the Lutherans, Adventists, and the Jewish communities. We are far from some premature enthusiasms of the past (usually followed by early disappointments), but also from the aprioristic rejection of parts of Catholic hierarchies, and attitudes seem now more inclined to a daily long-term activity of involvement in discussion,

in fact inclusive, and capable of influencing important parts of public opinion with messages other than those conveyed by the media.

Conclusions

The future of Islamic presence in Italy depends on many different factors and tendencies. But what is absolutely evident is that, between economic integration and political refusal, between tolerance and Islamophobia, between social mixing and mediatic hysteria, between demographic change and symbolic threats, Islam will find its place in Europe, because Muslims will do, and are already doing.

The real problem is not controversies and conflicts, that exists already and will exist also tomorrow, hopefully more in the form of cultural conflict than that of violence: it is the relationship of Europe with Islam, on one hand; and the relationship that the Muslims have with Europe and the West, on the other.

If the conflictual issues are the symptom, the illness is the Western imaginary of Islam: which, like the Islamic imaginary of the West, appears more conflictual now than in a recent past. If Europe wants to solve these conflicts, it has to pass through them, making the reasons of the sentiments and behaviours of significant parts of society, the fears that move them, the drives that they contain, emerge. And Muslims in Europe need to enter these discussions, even when put in unpleasant forms.

It will be necessary to discard the idea of Islamic ‘exceptionalism’, the presumption that Muslims are always different, that they need unique and peculiar instruments. The European approach must remain firmly anchored to the universalism that characterizes the European juridical construction: to the principle that the law is the same for all, that rights are personal and inviolable, that it is not possible to do away with the principle of the universality of the law, which is at the foundation of the idea of the West, the justification of its history, and its legitimate pride.

Reflection on these themes must leave the short term, the agitation of the present – a horizon that for the political entrepreneurs of fear rarely goes beyond the next elections – and enter in the perspective of the middle and long term, shifting from elections to generations. Because the new generations (second and third, and following) of Muslims are already in Europe, and are different from those that preceded them, from their immigrant fathers and mothers; but in the same way the new generations of Europeans are no longer people who have seen Muslims arrive from somewhere, but persons who have always been side by side with them from their birth: in the neighbourhood as at school or at work.

If policies and politics change rapidly, institutions are a guarantee of coherence and duration, or at least slower and more meditated change than that which drives social and political forces. And despite everything, they are more solid than they seem: and they work in the direction of inclusion, integration, universalisation, the extension of rights, and their consolidation, not in the direction of cultural

opposition and social conflict. This process is also taking place on the religious level. There is a common religious grammar that ends up by comprehending and recognizing the religious needs of others and their meaning: praying, also in the community, fasting, having clothing codes, an idea of modesty, specific gender and sexual roles, a sense of pure and impure... In this there is the possibility of obtaining recognition and building alliances, and constructing relations of trust and confidence. But for this Muslims need also to understand that the idea of reciprocity, so often evoked off the point (as when a Moroccan immigrant group who wants to set up a prayer room is crushed by the reply that in Saudi Arabia you could not build a Christian church), has instead a profound and socially significant meaning when it asks to mutually share the pain of an injustice, of a discrimination, of a religiously motivated act of violence, wherever it may take place, in Europe or in Muslim countries, towards Muslims or towards Christians or Jews.

Islam – rightly or wrongly (other diversities are often much more ‘other’) – has recently become the most extreme example of alterity and of the changes that alterity brings to European societies. These changes do not only come from Islam and Muslims. However Islam, because of its symbolic overload and the problematic history that joins it to Europe, because of the striking and formidable aspect of some of its contemporary manifestations (among which obviously the emergence of transnational Islamic fundamentalism and terrorism), but also because of the significant statistical dimension of its presence, is inevitably at the centre of the political and social debate in Europe. And it will be there for a long time. As we have seen, Islam has become the second religion, or the first of the non-Christian minorities, in all European countries. So it will be impossible from now on to understand Europe without taking into consideration its Muslim component; but at the same time it will be impossible to understand Islam without taking into consideration its European and Western component. Islam has become a European fact and its internal component. And Europe an internal fact of Islam. It is not something that is going to happen in the future. It has already happened. We have to begin to understand its consequences.

References

- Acocella, I., & Pepicelli, R. (Eds.). (2015). *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*. Il Mulino.
- Allievi, S. (1998). *Les convertis à l’islam. Les nouveaux musulmans d’Europe*. L’Harmattan.
- Allievi, S. (2003). *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Einaudi.
- Allievi, S. (2006). *Niente di personale, signora Fallaci. Una trilogia alternativa*. Aliberti.

- Allievi, S. (2009a). *Conflicts over Mosques in Europe. Policy issues and trends*. Alliance Publishing Trust / Network of European Foundations. <https://stefanoallievi.it/wp-content/uploads/2021/06/CONTROVERSIES-MOSQUES-Final.pdf>
- Allievi, S. (Ed.). (2009b). *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali e trasformazioni sociali*. Franco Angeli.
- Allievi, S. (2010). Immigration and Cultural Pluralism in Italy: Multiculturalism as a Missing Model. *Italian culture*, XXVIII(2), 85-103.
- Allievi, S. (2014a). Silent Revolution in the Country of the Pope: From Catholicism as 'The Religion of Italians' to the Pluralistic 'Italy of Religions'. In F. De Donno, & S. Gilson (Eds.), *Beyond Catholicism. Heresy, Mysticism, and Apocalypse in Italian Culture* (pp. 287-313). Palgrave-McMillan,.
- Allievi, S. (2014b). Immigration, religious diversity and recognition of differences: the Italian way to multiculturalism. *Identities. Global studies in culture and power*, 21(6), 724-737.
- Allievi, S. (2017). *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'islam in Europa*. Castelvecchi.
- Allievi, S. (2020). How cultural and religious pluralism shapes Europe: The role of Muslim minorities. In V. Kaul & A. Vajpeyi (Eds.), *Minorities and Populism. Critical Perspectives from South Asia and Europe* (pp. 171-192). Springer.
- Allievi, S. (2023). *Governare le migrazioni*. Laterza.
- Allievi, S. (2024). An Unacknowledged Presence – Islam in the Italian Public Space: History, Reactions, Perspectives. In R. Ceylan & M. Mücke (Eds.), *Muslims in Europe. Historical developments, present issues, and future challenges* (pp. 149-164). Springer.
- Allievi, S., & Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Edizioni Lavoro.
- Allievi, S., Guolo, R., & Rhazzali, K. (Eds.). (2017). *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*. Guerini e Associati.
- Bennassar, B., & Bennassar, L. (1989). *Les chrétiens d'Allah*. Perrin.
- Bernardini, M., Francesca, E., Borrillo, S., & Di Mauro, N. (Eds.). (2021). *Jihadismo e carcere in Italia*. Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Bombardieri, M. (2010). Why Italian mosques are inflaming the social and political debate. In S. Allievi (Ed.), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem* (pp. 269-299). Alliance Publishing Trust.

- Bombardieri, M. (2018). *Donne italiane dell'Isis: Jihad, amore e potere*. Guida.
- Bombardieri, M., Giorda, M.C., & Hejazi, S. (Eds.). (2019). *Capire l'Islam. Mito o realtà?*. Scholés.
- Burdett, C. (2015). *Italy, Islam and the Islamic World. Representations and Reflections, from 9/11 to the Arab Uprising*. Peter Lang.
- Césari, J. (Ed.). (2015). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford University Press.
- Colucci, M. (2018). *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*. Carocci.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. L'Harmattan.
- Degiorgis, N. (2014). *Hidden Islam*. Rorhof.
- Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles). Une cité assiégée*. Fayard.
- Engl, R., & Jäckh, T. (2022). Muslims in medieval Sicily and southern Italy. In R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (2nd ed.) (pp. 36-53). Routledge.
- Frisina, A. (2004). *Giovani musulmani d'Italia*. Carocci.
- Guolo, R. (2015). *L'ultima utopia. Gli jihadisti europei*. Guerini e Associati.
- Guolo, R. (2018). *Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamica nel nostro Paese*. Guerini e Associati.
- Maréchal, B., Allievi, S., Dassetto, F., & Nielsen, J. (Eds.). (2003). *Muslims in the Enlarged Europe*. Brill.
- Mazzuca, G. (2017). *Mussolini e i musulmani*. Mondadori.
- Metcalf, A. (2009). *The Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh University Press.
- Nef, A. (2015). Muslims and Islam in Sicily from the mid-eleventh to the end of the twelfth century: contemporary perceptions and today's interpretations. In R. Tottoli (Ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 55-69). Routledge.
- Nielsen, J., & Otterbeck, J. (2015). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press.
- Nievo, I. (2014). *Le confessioni d'un italiano* (F. Randall, Trans.). Penguin. (Original work published 1867).
- Pace, E. (2004). *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Carocci.
- Pace, E. (Ed.). (2013). *Le religioni nell'Italia che cambia*. Carocci.

- Pasolini, P.P. (1995). *I Turcs tal Friul*. Società Filologica Friulana.
- Rhazzali, M. K. (2011). *L'islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*. Franco Angeli.
- Saint-Blancat, C. (2015). Italy. In J. Cesari (Ed.), *The Oxford Handbook of European Islam* (pp. 265-310). Oxford University Press.
- Sbai, Y. (2021). *Il pulpito del Profeta. La preghiera del venerdì tra i musulmani in Italia*. Guida.
- Tottoli, R. (Ed.). (2022). *Routledge Handbook of Islam in the West* (2nd ed.). Routledge.
- Tramontana, S. (2014). *L'isola di Allah. Luoghi, uomini e cose di Sicilia nei secoli IX-XI*. Einaudi.
- van Bruinessen, M., & Allievi, S. (Eds.). (2011). *Producing Islamic knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe*. Routledge.

Il nodo verde. Il rapporto tra il campo religioso islamico e lo Stato in Italia

Paolo Di Motoli

paolodimotoli@gmail.com

The Green Knot. The Relationship between the Islamic Religious Field and the State in Italy

Abstract

The Islamic “religious field” in Italy has presented itself from the beginning as a diverse reality with agents competing for control of its symbolical religious capital. Such a competition takes place within the relationship of the Islamic religious field with the Italian government. The symbolical and the material capital creates a multiplication and diversification of organizations that aspire to represent Islam in Italy. Changes in state policies and the frequent turnover of leaders within the political parties complicate the agreement between the Italian Republic and the Islamic community concerning full recognition of equal religious rights for Muslims in Italy.

Keywords

Islam, Religious Field, Symbolic Capital, Italy, Religion-State Relations, Religious Right, Culture Conflict

Le nœud vert. Les rapports entre le champ religieux islamique et l'État en Italie

Résumé

Le « champ religieux » islamique en Italie s'est présenté, dès ses prémices, comme une réalité diversifiée, avec des acteurs en concurrence pour le contrôle de son capital symbolique religieux. Cette concurrence s'inscrit dans le cadre des interactions entre le champ religieux islamique et le gouvernement italien. Le capital symbolique et matériel entraîne une multiplication et une diversification des organisations qui revendiquent la représentation de l'islam en Italie. Les fluctuations des politiques étatiques et la fréquence des renouvellements de dirigeants au sein des formations politiques italiennes constituent des facteurs de complexité dans les négociations entre la République italienne et la communauté islamique concernant la pleine reconnaissance de l'égalité des droits religieux pour les citoyens de confession musulmane sur le territoire italien.

Mot-clé

Islam, Champ religieux, Capital symbolique, Italie, Relations entre religion et État, Droite religieuse, Conflit culturel

العقد الأخضر: العلاقة بين الحقل الديني الإسلامي والدولة في

إيطاليا

الملخص

يقدم الحقل الديني الإسلامي في إيطاليا، منذ بداياته الأولى، واقعًا متنوعًا تتفاعل فيه مجموعة من الفاعلين المتنافسين على السيطرة على رأس ماله الرمزي والديني. وتندرج هذه المنافسة ضمن إطار العلاقات المعقدة بين الحقل الديني الإسلامي والدولة الإيطالية. إن تراكم رأس المال الرمزي والمادي يؤدي إلى تعدد وتنوع المنظمات التي تدعي تمثيل الإسلام في إيطاليا. كما تساهم تقلبات السياسات الحكومية وتكرار تغيير القيادات داخل التشكيلات السياسية الإيطالية في تعقيد المفاوضات بين الجمهورية الإيطالية والمجتمع الإسلامي حول الاعتراف الكامل بالمساواة في الحقوق الدينية للمواطنين المسلمين على الأراضي الإيطالية.

الكلمات المفتاحية

الإسلام، المجال الديني، رأس المال الرمزي، إيطاليا، العلاقات بين الدين والدولة، الحقوق الدينية، الصراع الثقافي

1. Estraneità e affinità

Anche in Italia le differenze culturali e religiose legate ai processi migratori danno origine, nella sfera pubblica, a conflitti che hanno a che fare con il tema del pluralismo religioso e dell'identità.

Le polemiche sulla mancata concessione di spazi di preghiera in occasione della festività dell'Eid-al-Fitr, la chiusura per il fine Ramadan, decisa autonomamente da alcuni organi scolastici, nel nord-Italia, di istituti dove è consistente la presenza di giovani di religione musulmana, residenti o cittadini italiani, confermano l'esistenza di un problema di rapporti istituzionali tra Stato, sistema politico e comunità islamiche.

Il caso della chiusura della scuola di Pioltello rivela la mancanza di un modello di relazioni tra stato e comunità islamiche destinato a produrre tensioni. Alimentate, a livello locale, da proibizioni amministrative in materia urbanistica, spesso strumentali, che ledono l'esercizio del culto - è il caso di Monfalcone -, diritto tutelato dall'articolo 19 della Costituzione. Questo, nonostante la Corte costituzionale (sentenza n. 63/2016), richiamandosi alla gerarchia delle fonti, abbia ribadito che la normativa in una simile materia non può introdurre disposizioni che compromettano od ostacolino la libertà di culto costituzionalmente garantita. La non accettazione - da parte di talune forze politiche e culturali, che fanno della politica dell'identità etnoreligiosa il motore della propria mobilitazione -, del pluralismo religioso ha radici profonde nella storia del nostro paese.

L'Italia è un Paese che per anni si è pensato, in termini religiosi, in modo omogeneo (Guolo, 2003; Allievi, Dalla Zuanna, 2016). Il "campo religioso", è stato occupato per ragioni storiche, fino agli anni Novanta, da culti di matrice giudaico-cristiana. L'emergere di fenomeni di radicalizzazione di matrice islamica, soprattutto nel nuovo secolo, ha complicato la questione e in molti paesi europei è cresciuta l'islamofobia (Massari, 2006).

2. Il campo religioso islamico

Così come altrove, il campo religioso (Bourdieu, 1971) islamico in Italia è caratterizzato da un conflitto che ha come posta l'interpretazione della tradizione e della credenza religiosa, la definizione di simboli, sistemi di significato, la delimitazione dei confini, che caratterizza l'esperienza dei musulmani nella Penisola. Conflitto infrareligioso che si estende alla contesa di un capitale simbolico che riguarda la capacità di mantenere relazioni proficue con le istituzioni in vista di un riconoscimento che cristallizzi la possibile egemonia sul "campo".

Altro elemento che rivela le tensioni nel campo religioso islamico è l'emergere di un protagonismo, di matrice identitaria e comunitaria, non solo delle leadership, ma anche di settori dell'islam italiano che si mobilitano in occasione di crisi politiche nell'area mediorientale, come nel 2003 sull'Iraq o nel 2023 nel conflitto tra Israele e palestinesi a Gaza. I conflitti che vedono contrapposti mondo

‘occidentale’ e/o paesi e comunità musulmane alimentano il senso di minorità di gruppi di musulmani che vivono in Europa e forme di reazione identitaria che assumono talvolta il volto della radicalizzazione politica (Roy, 2016).

Protagonismo che ha una dimensione politica, oggettiva, legata allo specifico conflitto, ma anche una dimensione soggettiva che riguarda l’autopercezione o autorappresentazione di forme di umiliazione, vittimizzazione e aggressione nei confronti dei musulmani imputate alle società occidentali (Khosrokhavar, 2014).

Tensioni che hanno spesso l’effetto di raffreddare i rapporti tra Stato e comunità islamiche e viene sovente utilizzato strumentalmente da alcuni settori del sistema politico per perpetuare il mantenimento dell’islam in Italia in uno stato di “eccezione” (Guolo, 2005).

3. La composizione del campo dell’islam in Italia

Secondo i dati rielaborati da ISMU ETS i musulmani in Italia sarebbero, al 1° luglio 2023, circa 1 milione e mezzo. Il gruppo più numeroso è costituito dai marocchini (471mila pari al 27,4% del totale), seguito dagli albanesi (157mila pari al 10,3%), a seguire i cittadini del Bangladesh (135 mila, 8,9%), I pakistani (129 mila, 8,5%), i senegalesi (109 mila 7,2%), gli egiziani (102 mila, 6,7%) e i tunisini (101 mila 6,6%) (Menonna, Valtolina, 2024, 113-126). Dati che confermano come l’Islam sia ormai la seconda religione in Italia per numero di credenti.

Religione, però, che contrariamente a altre, non ha ancora una Intesa o altre forme di riconoscimento sancite normativamente con lo Stato italiano. Il panorama religioso e istituzionale richiederebbe il varo di organismi di rappresentanza mai avvenuto per ragioni che, di volta in volta, rimandano a questioni di rappresentatività o di sicurezza, ma che comunque rivelano una certa ritrosia a giungere a un accordo con quella che, a torto, è ritenuta, di fatto, una “religione degli stranieri”.

La questione della rappresentatività ruota attorno all’insoluto problema – destinato a rimanere tale perché l’islam è costitutivamente “religione senza centro”, senza vertice, contrariamente alla Chiesa cattolica - dell’intrinseca pluralità organizzativa del campo islamico.

Anche in Italia l’Islam si presenta con una varietà di sfumature teologiche, fratture religiose, forme organizzative, componenti etniche, orientamenti politici - cui si aggiungono le specificità delle seconde generazioni e il crescente numero di convertiti (Brambilla, 2020) -, che ne fanno un universo plurale.

La differenziazione interna al campo religioso porta con sé una conflittualità tra diverse associazioni culturali islamiche che fanno capo a “l’islam degli stati” o all’islam delle moschee” (Guolo, 2011), strutture statali di altri paesi o gruppi, spesso ostili ai governi, che si insediano e agiscono localmente nel territorio che fanno spesso riferimento a reti transnazionali extra-statali.

4. La Repubblica e il nodo islamico

La storia, mai andata a buon fine, dei tentativi di istituire in Italia organismi di rappresentanza dell'islam è ormai di lunga data (Guolo, 2005).

Per restare solo all'ultimo decennio, occorre ricordare che nel corso del 2015 è stato istituito Il Consiglio per le relazioni con l'Islam italiano, come organismo a carattere collegiale con funzioni consultive, composto da esperti e studiosi della cultura islamica, al fine di favorire e promuovere il confronto con il mondo musulmano. Nel 2017 è stato poi istituito un Tavolo di confronto con i rappresentanti delle comunità e associazioni islamiche, quale sede per un dialogo diretto con le componenti musulmane più rappresentative presenti in Italia. Queste organizzazioni hanno assunto rilievo per ragioni storiche, diplomatiche e di rappresentanza. Un Patto nazionale per un Islam italiano, sollecitato dall'allora Ministro dell'Interno Minniti, è stato siglato nel febbraio del 2017. Il patto era orientato al sostegno e al rafforzamento di iniziative volte al dialogo tra istituzioni e comunità islamiche, nell'intento di favorire percorsi di integrazione e coniugare pluralismo, legalità e sicurezza.

Il Consiglio per le relazioni con l'Islam italiano è stato ricostituito nel 2020 come "organismo con funzioni consultive, presieduto dal ministro dell'Interno o da un sottosegretario delegato, per l'approfondimento dei temi legati all'integrazione e all'esercizio dei diritti civili di quanti professano la fede islamica in Italia" (Ministero dell'Interno, 2023).

Come ricorda Pierre Bourdieu la caratteristica del campo è il movimento. La lotta, lo scontro rappresentano le modalità abituali con le quali due forze si relazionano. Una delle opposizioni strutturali del campo, anche di quello religioso, è la lotta che contrappone quelli "che hanno il maggior capitale simbolico specifico, cioè, hanno ottenuto il riconoscimento, a volte anche istituzionale, e gli esordienti che hanno interesse a mettere in discussione i modelli dominanti" (Boschetti, 2010, p. 120). La dualità è espressa in questo campo da una parte dallo Stato e dall'altro dalle organizzazioni prive di riconoscimento (manca spesso la qualifica di ente morale) che, a loro volta, riproducono al loro interno la distinzione tra leadership socio-religiose e i fedeli.

Le organizzazioni islamiche in questione hanno spesso natura religiosa ma, per consuetudine storica e organizzativa, tendono a mescolarla con finalità culturali. Commistione che ha spesso consentito alle amministrazioni locali che intendevano ostacolare la concessione di spazi da adibire al culto di respingere ogni istanza proveniente da quelle stesse associazioni (Guolo, 2005).

Nel panorama associativo islamico in Italia si segnalano il CICI (Centro Islamico Culturale d'Italia), la CII (Confederazione Islamica Italiana), la COREIS (Comunità Religiosa Islamica d'Italia) e l'UCOII (Unione delle Comunità Islamiche d'Italia). Vi sono anche altre associazioni a forte connotazione nazionale come l'UAMI (Unione degli Albanesi Musulmani in Italia) e l'Associazione Cheikh

Ahmadou Bamba espressione di confraternite sufi che raccolgono i fedeli di origine senegalese e hanno un'impronta più legata alla Nazione di provenienza e meno interessate all'esposizione della propria fede.

Il Centro Islamico Culturale d'Italia (CICI) è un ente associativo in cui sono presenti indirettamente i governi di alcuni paesi arabi, in particolare il Marocco e l'Arabia Saudita. Ad esso fa capo la Grande Moschea di Roma che per ragioni politiche e istituzionali ha un ruolo preminente nel rappresentare interessi religiosi musulmani. La maggioranza del Consiglio di amministrazione, che elegge il presidente, è composto a rotazione dagli ambasciatori di Stati Arabi e Islamici accreditati presso lo Stato Italiano e la Santa Sede. Tale modalità organizzativa è conosciuta come Islam delle ambasciate o Islam degli Stati, in contrapposizione a un Islam delle moschee legato a filiere dell'Islam politico internazionale o di matrice 'spontanea'.

La Confederazione Islamica Italiana (CII) è legata all'Islam degli Stati, nello specifico caso al Marocco che già in passato ha cercato attivamente di far sentire la sua influenza nell'Islam italiano (Di Motoli, 2009).

Molto attiva è la COREIS (Comunità Religiosa Islamica italiana), gruppo di convertiti, guidato in passato da Yahya Pallavicini e ora da Abu Bakr Moretta. La COREIS ha un radicamento limitato ma visibilità e credito presso le istituzioni italiane. L'organizzazione vanta buone relazioni sia con esponenti politici italiani sia con esponenti del Vaticano (Pin 2010). La contrapposizione alle formazioni di matrice islamista, come quelle che fanno capo all'UCOII, accusate di diffondere una visione distorta dell'Islam, asservita all'ideologia e alla politica, hanno dato a COREIS una patente di affidabilità che 'compensa' il suo relativo peso numerico.

Nonostante queste credenziali e pur avendo percorso l'istruttoria per il riconoscimento quale ente morale di religione e di culto, ottenendo il parere favorevole del Consiglio di Stato, la COREIS ha visto bloccare la propria istanza alle soglie del Consiglio dei ministri.

L'UCOII è l'organizzazione maggiore per dimensione e diffusione dei centri affiliati (Benigni, 2015). Nata nel 1990 dall'eredità dell'USMI (l'Unione degli Studenti Musulmani d'Italia) era inizialmente composta da ex studenti siriani, palestinesi e giordani, che nei loro paesi militavano nei Fratelli Musulmani, riparati o migrati all'estero.

I leader neotradizionalisti dell'UCOII erano in passato dei veri "imprenditori della visibilizzazione religiosa" attuata in sintonia con il progetto di reislamizzazione dal basso tipico dei gruppi affiliati alla Fratellanza. La leadership dell'UCOII, prima con Izzedin Elzir e poi, dal 2018, con Yassine Lafram si è dimostrata meno interessata alle polemiche su questioni politiche internazionali come in passato e ha spostato l'attenzione su questioni di rilievo nazionale per i musulmani d'Italia. Questa organizzazione, quasi a segnare i riferimenti a una rete internazionale, ha ottenuto negli anni scorsi un finanziamento di 25 milioni dalla Qatar Charity Foundation utilizzati per restaurare e costruire moschee in tutto il paese. La fondazione

qatarina finanzia solitamente la galassia di movimenti affini o vicini alla Fratellanza musulmana. Turchia, Arabia Saudita e Marocco, concedono finanziamenti alle organizzazioni che sono loro interlocutrici in Italia.

Ai margini del campo con una iniziativa diversa si inserisce il progetto della “Costituente Islamica” ideato dall’ex esponente UCOII Roberto Hamza Piccardo e dal figlio DavTaleide, ascrivibile all’Islam politico e sempre attivo nella mobilitazione a favore dei palestinesi o degli iracheni durante i diversi conflitti (Moscovici, 1981).

Il tema della rappresentanza o della rappresentatività delle organizzazioni si pone ogni volta che lo stato sottoscrive accordi con le organizzazioni. I dirigenti affermano spesso di avere una certa quota di adesioni da parte delle moschee ma occorre tenere presente che si parla di responsabili di moschee o di organizzazioni e non dei singoli musulmani: la maggioranza di questi, in un contesto come quello migratorio nei paesi occidentali che manca di evidenza sociale, non si reca nelle moschee, frequentate da una minoranza di fedeli.

5. Intese e diritti

La presenza dei musulmani in Italia è ormai realtà consolidata. Ciò rende ineludibile la questione dei diritti religiosi. Le organizzazioni da tempo più attive hanno presentato in passato richieste di Intesa con lo Stato italiano, che ha stabilito accordi con altre confessioni religiose, come previsto dall’articolo 8 della Costituzione.

La posta dell’Intesa non è legata solo ai diritti dei musulmani ma anche al peso della rappresentanza politica delle comunità. Se una organizzazione o un gruppo di organizzazioni espressione della comunità islamica, giungesse a un’Intesa con lo Stato italiano diventerebbe automaticamente egemone nel campo religioso verde in Italia.

Nelle intenzioni dei promotori, l’Intesa dovrebbe sanare questioni spinose come la libertà di culto, il riconoscimento delle festività islamiche, la costruzione e la tutela degli edifici di culto (le moschee), l’insegnamento religioso islamico in scuole pubbliche e l’eventuale apertura di scuole private, l’assegnazione di spazi cimiteriali separati, il riconoscimento civile del matrimonio islamico, il riconoscimento delle prescrizioni relative alla macellazione secondo il rito islamico, l’assistenza religiosa negli ospedali, nelle caserme e nelle carceri e la possibilità di donare l’otto per mille a istituzioni islamiche.

Tale posta in palio alimenta la concorrenza tra i diversi attori dell’Islam organizzato nel nostro paese e incentiva il fiorire di associazioni che hanno pochissimi aderenti ma si autorappresentano come consistenti.

Ciò ha reso più complicate le relazioni tra istituzioni politiche e gruppi religiosi. Alla richiesta di intesa avanzata in passato dall’UCOII hanno fatto seguito quelle del Centro Islamico della Moschea di Roma, della COREIS e altre, in una dinamica concorrenziale che ha ulteriormente complicato la vicenda.

Lo Stato italiano non ha siglato alcuna intesa ma ha tenuto aperti canali di dialogo con alcune organizzazioni attraverso il sistema della consulta.

Il ministro del terzo governo Berlusconi Giuseppe Pisanu istituì nel 2005 la Consulta per l'Islam italiano tenuta in vita dal successore Giuliano Amato che, dopo un ennesimo conflitto generato dalle prese di posizione dell'UCOII sul conflitto in Medio Oriente, chiese ai partecipanti di sottoscrivere una "Carta dei valori" che sostanzialmente riproponeva i valori fondanti contenuti nella Costituzione italiana. Questo documento, predisposto da un apposito comitato scientifico e presentato nell'aprile 2007, ha sollevato critiche inerenti la sua legittimità (Colaiani, 2007).

Dopo qualche riunione la consulta, accolta con qualche riserva da alcuni giuristi, dubbiosi della rappresentatività di questo organismo e della competenza del Ministero dell'Interno nel costituirla, è stata di fatto congelata.

Al conflitto orizzontale tra organizzazioni islamiche si affianca, dunque, anche quello tra le forze politiche italiane, divise tra ostili e favorevoli a un accordo con la dimensione organizzata dell'Islam. E quello tra poteri, corpi e burocrazie dello Stato, che fanno capo alla Presidenza del Consiglio (che dovrebbe stilare la bozza di Intesa) e al Ministero dell'Interno, competente per gli affari di culto.

Il successivo governo di centrodestra con il Ministro dell'Interno della Lega Nord Roberto Maroni non ha più convocato la Consulta.

L'arrivo di Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio, al Ministero per la Cooperazione internazionale nel governo Monti ha 'sottratto' la Consulta al Ministero dell'Interno che, invece, ha ripristinato la competenza in materia con il governo Renzi. L'ultima iniziativa presa dal Ministro Minniti pareva in linea con quella 'politicizzazione' del tema dei diritti che conduce lo Stato a scegliersi gli interlocutori che ritiene più adatti non rinunciando a condizionarli fortemente in vista di una Intesa che a volte appare come un miraggio.

Il carattere non dualistico dell'Islam che rende problematico distinguere tra attività religiose e non religiose e l'assenza di un magistero dottrinale unico che consenta di individuare le differenze tra manifestazioni religiose e folcloristico-culturali ha un effetto negativo sia sull'intesa sia su quello, forse ancora più problematico, della approvazione di una legge sulla libertà religiosa (Ferrari, 2012).

Nel marzo del 2017 la Fondazione Astrid ha presentato una bozza di Legge sulla libertà religiosa che in caso di approvazione ridurrebbe molto la forza delle intese che verrebbero per certi aspetti 'superate'. Tra le organizzazioni islamiche presenti (UCOII, COREIS e CICI) gli unici a mostrare un atteggiamento positivo erano gli esponenti dell'UCOII. La freddezza del CICI si spiega con la posizione di vantaggio che l'unico ente con personalità giuridica intende mantenere.

Nel corso della pandemia da Covid 19, durante il secondo Governo Conte, è stato firmato a Palazzo Chigi, alla presenza del Presidente del consiglio e della ministra dell'Interno Luciana Lamorgese, un protocollo per la gestione della riapertura delle moschee in Italia. In campo islamico lo hanno sottoscritto Abdellah

Redouane (Grande Moschea di Roma), Yasmine Laframe (UCOII), Yahya Pallavicini (COREIS) e AbdAllah Cozzolino (CII). Il documento è stato redatto assieme alle comunità islamiche con la stretta collaborazione del Comitato tecnico-scientifico ed è suddiviso in tre capitoli che indicano nel dettaglio le norme da seguire per la riapertura.

Nel 2022, Viminale e Consiglio di Stato hanno dato parere favorevole all'istanza di richiesta di personalità giuridica della COREIS. Un iter avviato nel 2020 pure dall'UCOII e ottenuto nel corso del 2023. Più di recente Matteo Piantedosi, ministro dell'Interno del governo Meloni dall'ottobre 2022, ha ripreso a riunire al Viminale il Consiglio consultivo istituito durante la gestione Alfano ma l'orientamento politico della maggioranza che sostiene l'esecutivo non sembra preludere alla firma di una intesa fra Stato e Islam italiano e ha portato alle dimissioni del Consiglio nell'ottobre 2024.

Conclusioni

L'assenza di una linea comune tra le maggiori forze del Parlamento negli ultimi venti anni ha sottoposto i rapporti con gli attori dell'Islam italiano ai movimenti dei cicli politici. La politica italiana sembra essere ispirata da una sorta di assimilazionismo unilaterale. Se in Francia, patria per eccellenza dell'assimilazionismo, la rinuncia dei particolarismi identitari da parte degli immigrati ha come oggetto di scambio politico, oltre che l'adesione ai "valori repubblicani" (Pace, 2004), la cittadinanza fondata sul principio contrattuale dello *ius soli*, in Italia, Paese che continua a presidiare la pressoché solitaria trincea dello *ius sanguinis*, quella rinuncia non comporta alcun vantaggio. L'assenza di "cittadinizzazione" rende poco attrattivo l'assimilazionismo in versione italiana, che alcuni studiosi definiscono "assimilazionismo senza assimilazione" (Guolo, 2011). Tanto che non è da escludere che, in un simile quadro, possano emergere attori che si presentano nella scena sociale come movimenti che rivendicano il diritto ad essere piuttosto che al fare o all'avere; che agiscono non in vista di un fine razionale, di un calcolo di interesse, ma per ridefinire i termini stessi di razionalità e il sistema di riferimento in cui interessi e preferenze acquistano significato (Sciolla, 1983).

Il tema dell'identità, e del suo riconoscimento, rappresenta in questi frangenti una risposta all'angoscia dell'indefinito scatenato dalla estraniante sensazione della perdita legata al fenomeno "doppia assenza" (Sayad, 2022), al non appartenere più al mondo della famiglia d'origine ma nemmeno a quello in cui si vive attualmente. La rivendicazione dell'identità etnico-religiosa appare così a parte dei musulmani, anche a quelli non praticanti o legati essenzialmente a un islam vissuto come cultura, come rivincita contro forme di emarginazione e discriminazione. In società come quella italiana la condizione dei giovani immigrati di seconda generazione, che sono, o si sentono, socialmente ed economicamente esclusi, può

portare a modalità espressive del sé in cui la rottura con la società assume carattere ideologizzato e radicalizzato (Khosrokhavar, 2002; Benslama, 2017).

La crescente percezione di essere discriminati in quanto musulmani, oggettivamente accentuata anche dalla mancata intesa con l'islam può concorrere a simili esiti.

Riferimenti bibliografici

- Allievi, S. & Dalla Zuanna, G. (2016). *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*. Laterza.
- Benigni, R. (2015). Le organizzazioni musulmane a dimensione nazionale. Assetto giuridico ed azione, tra mimetismo, emersione del carattere culturale, rappresentatività di un Islam italiano, In C. Cardia & , G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità Islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*. (pp. 97-122) Giappichelli.
- Benslama, F. (2017). *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*. Raffaello Cortina.
- Bourdieu, P. (1971). Gènèse et structure du champ religieux *Revue Francaise de Sociologie*, 3, 295-334.
- Boschetti, A. (2010). La nozione di campo. genesi, funzioni, usi, abusi, prospettive, In G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu* (pp. 109-132), UTET
- Brambilla, G. (2020). *Le associazioni islamiche in Italia*. Fondazione ISMU.
- Colaianni, N. (2007). Una "Carta" post-costituzionale? *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica www.statochiese.it.
- Di Motoli, P. (2009). L'Islam organizzato in Italia: un esempio di frattura organizzativa su linee nazionali. *Religioni e società*, 65, 47-52.
- Ferrari, A. (2012). *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*. Carocci.
- Fondazione ISMU ETS (2024). *XXIX Rapporto ISMU sull'immigrazione*. Franco Angeli.
- Guolo, R. (2003). *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*. Laterza.
- Guolo, R. (2005). Il campo religioso musulmano in Italia. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 631-657.
- Guolo, R. (2011). L'Islam in Italia. *Il Mulino, Rivista trimestrale di cultura e politica*, 1/2011, 56-63.

- Khosrokhavar, F., (2002). L'Islam dei giovani in Francia. In A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'Islam fra tradizione, modernità e globalizzazione* (pp. 164-165), Edizioni Dedalo.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Massari, M. (2006). *Islamofobia. La paura e l'Islam*. Laterza.
- Menonna, A. & Valtolina, G.G. (2024). Le Religioni. In Fondazione ISMU ETS (2024), *XXIX Rapporto ISMU sull'immigrazione 2023* (pp. 113-126). Franco Angeli.
- Ministero dell'Interno (2023). *Riunito al Viminale il Consiglio per le relazioni con l'Islam italiano*. <https://www.interno.gov.it/it/notizie/riunito-viminale-consiglio-relazioni-lislam-italiano>
- Moscovici, S. (1981), *Psicologia delle minoranze attive*. Bollati Boringhieri.
- Pace, E. (2004), *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Carocci.
- Pin, A. (2010), *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, Cedam.
- Roy, O. (2016). *Le djihad et la mort*. Seuil.
- Sayad, A. (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Raffaello Cortina.
- Sciolla, L. (a cura di). (1983). *Identità, percorsi di analisi in sociologia*. Rosenberg & Sellier.

Un ritardo spiegabile: la radicalizzazione in Italia

Renzo Guolo

University of Padova ; renzo.guolo@unipd.it

An Explainable Delay: Radicalization in Italy

Abstract

In Italy, there are fewer cases of Islamist radicalisation than in other major European countries. What are the reasons? In the article, the author analyses the multiple social, economic, political and religious causes of the phenomenon: more recent immigration; lower demographic weight of second generations; a widespread productive structure in the territory that avoids the concentration of population in large urban areas; a fragmented ethnonational and cultural composition that acts as a barrier to a conception of religion and politics, such as the radical Islamist one, that presupposes the annulment of those same specificities; less weight of the Italian colonial memory among the immigrant population; foreign and military policy that, at least until today, has exposed Italy less on the international scene. Not one cause, therefore, but several causes explain the Italian 'delay'. The scenario, however, could change, becoming more permeable to radicalisation phenomena and thus making the Italian case less particular.

Keywords

Italy; Immigration; Religion; Muslims; Radicalization; Politics

Un retard explicable : la radicalisation en Italie

Résumé

En Italie, les cas de radicalisation islamiste sont moins nombreux que dans les autres grands pays européens. Quelles en sont les raisons? Dans l'article, l'auteur analyse les multiples causes sociales, économiques, politiques et religieuses du phénomène: une immigration plus récente; un poids démographique plus faible des deuxièmes générations; une structure productive diffuse sur le territoire qui évite la concentration de la population dans les grandes zones urbaines; une composition ethnolinguistique et culturelle fragmentée qui agit comme une barrière à une conception de la religion et de la politique, comme celle de l'islamisme radical, qui présuppose l'annulation de ces mêmes spécificités ; un poids moindre de la mémoire coloniale italienne parmi la population immigrée ; une politique étrangère et militaire qui, au moins jusqu'à aujourd'hui, a moins exposé l'Italie sur la scène internationale. Ce n'est donc pas une mais plusieurs causes qui expliquent le "retard" italien. Le scénario pourrait cependant changer, devenant plus perméable aux phénomènes de radicalisation et rendant ainsi le cas italien moins particulier.

Mot-clés

Italie ; immigration ; religion ; musulmans ; radicalisation ; politique

تأخر قابل للتفسير: التطرف في إيطاليا

المخلص

هناك حالات تطرف إسلامي في إيطاليا أقل من غيرها من الدول الأوروبية الكبرى. ما أسباب ذلك؟ في هذا المقال، يحلل الكاتب الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية المتعددة لهذه الظاهرة: هجرة أحدث عهداً؛ وزن ديموغرافي أقل للجيل الثاني؛ هيكل إنتاجي منتشر على الأراضي الإيطالية يمنع تركيز السكان في المناطق الحضرية الكبرى؛ تكوين عرقي وقومي وثقافي مجزأ يشكل حاجزاً أمام مفهوم الدين والسياسة، مثل الإسلاموية المتطرفة، التي تفترض إلغاء هذه الخصائص ذاتها؛ وزن أقل للذاكرة الاستعمارية الإيطالية بين السكان المهاجرين؛ سياسة خارجية وعسكرية، على الأقل حتى اليوم، جعلت إيطاليا أقل ظهوراً على الساحة الدولية. لذا، فإن "تأخر" إيطاليا لا يعزى إلى سبب واحد بل إلى عدة أسباب. ومع ذلك، قد يتغير هذا السيناريو، ليصبح أكثر عرضة لظاهرة التطرف، مما يجعل الحالة الإيطالية أقل خصوصية.

الكلمات المفتاحية

إيطاليا، الهجرة، الدين، المسلمون، التطرف، السياسة

1. Una radicalizzazione meno diffusa

L'Italia presenta, a confronto di altri grandi paesi europei, un livello più contenuto di radicalizzazione di matrice islamista. Se si analizza, in chiave comparativa, un indicatore, non esaustivo ma pur sempre significativo in questa fase storica, come il numero degli islamisti radicali partiti dall'Italia per andare a combattere in Siria e Iraq nelle fila di Al Qaeda o dell'Isis - i cosiddetti *foreign fighters* -, si può constatare come questi siano in numero assai minore rispetto a altri paesi del Vecchio Continente. All'inizio dell'ultimo decennio, gli jihadisti d'Italia - cittadini o stranieri residenti nel Paese -, erano 140, dei quali solo 28, il 20%, di nazionalità italiana, contro i 2000 circa della Francia, i 960 della Germania, gli 850 del Regno Unito, i 500 del Belgio, i poco più di 200 della Spagna. Ma anche un altro indicatore, il numero di detenuti per reati collegati al terrorismo internazionale o ritenuti radicalizzati in carcere, circa 500, in una realtà penitenziaria che conta una popolazione di oltre 60000 detenuti, dei quali circa il 20% si presume siano musulmani, è proporzionalmente minore di quello di quegli stessi paesi.

Quali sono le cause, politiche, storiche, sociali, religiose, culturali di tale divario?

2. Un'immigrazione più recente

Innanzitutto, l'immigrazione è un fenomeno relativamente recente in Italia, rispetto a paesi come Gran Bretagna e Francia, che hanno visto lievitare la presenza di musulmani nei loro territori tra gli anni Cinquanta e Sessanta, a seguito della decolonizzazione dell'Africa e del Sub-continente indiano. O a realtà, come la Germania, dove lavoratori provenienti dalla Turchia sono giunti negli anni Sessanta per effetto di accordi tra stati che scambiavano aiuti economici contro forza lavoro: del tutto insufficiente, quest'ultima, nell'allora Repubblica Federale Tedesca, a causa dei vuoti demografici nelle classi centrali di età inghiottite dalla fornace incandescente della Seconda guerra mondiale.

In ragione della diversa datazione del ciclo migratorio, che comincia a essere significativo nella seconda metà degli anni Ottanta ma lievita nei tre decenni successivi, il numero di persone appartenenti alle seconde e terze generazioni, nate in Italia da genitori stranieri o arrivati nel Paese nell'età della prima scolarizzazione, è più basso che in altri paesi europei. Elemento significativo, questo, dal momento che l'esperienza ha mostrato come siano proprio quelle generazioni - spesso colpite da crisi d'identità che nemmeno la mobilità sociale ascendente delle famiglie riesce a contenere -, a essere investite da fenomeni di radicalizzazione (Khorsokhavar, 2014). Si tratta di giovani che non sentono di appartenere pienamente né alle società europee, né a quelle da cui provengono le loro famiglie (Sayad, 2002) Crisi cui qualcuno cerca di rispondere attraverso una ricerca di sé collegata alle proprie origini e declinata in modo oppositivo alla cultura dei padri, dei quali respingono l'integrazione subalterna o il fatto che abbiano, di fatto, accettato di privatizzare la

religione in realtà in cui l'islam non ha evidenza sociale. Non a caso essi riabbracciano, più che la tradizione religiosa, l'islam in chiave radicale, al quale attribuiscono una funzione antagonista. La stratificazione per età del ciclo migratorio è, dunque, un elemento rilevante nel dare conto del fatto che, nel caso italiano, il fenomeno radicalizzazione sia relativamente contenuto.

Dato confermato, indirettamente, dalla presenza tra i radicalizzati di un numero elevato di immigrati di prima generazione, età media 30 anni, politicizzati in larga parte, come segnalano le loro biografie, fuori d'Italia (Guolo, 2018). Tra questi, 40 sono nati in Tunisia, 26 in Marocco, 14 in Siria, 6 in Iraq, 11 in altri paesi dell'Europa occidentale, 11 nella regione balcanica. Solo 11 (l'8,8% del totale) quelli nati in Italia (Marone, Vidino, 2018).

Un quadro, quello della minore radicalizzazione, che potrebbe mutare anche per effetto della mancata mobilità sociale degli immigrati e della spirale della povertà. Notoriamente l'Italia attira una percentuale ridotta di persone con elevati livelli d'istruzione: solo il 10% degli immigrati è laureato; il 25% è in condizioni di povertà; oltre il 50% a rischio esclusione sociale. Condizione che, se non rimossa strutturalmente - obiettivo perseguibile solo nel lungo periodo - può produrre un'integrazione solo formale, caratterizzata da: risentimento, culture oppostive verso le istituzioni, marginalità e devianza, antagonismo e radicalizzazione. Il fatto che l'88% dei *foreign fighters* d'Italia presenti un basso livello d'istruzione sembrerebbe avvalorare quest'ipotesi.

3. Fattori economici e urbanistici

Un fattore sicuramente 'ritardante' l'emergere di più intensi processi di radicalizzazione è la mancata concentrazione di popolazione immigrata in grandi agglomerati spaziali, socialmente problematici, come le periferie dell'area parigina francese o i sobborghi di capitali come Londra e Bruxelles. Una scelta non pianificata, essenzialmente legata al fatto che le migrazioni seguono il lavoro e la struttura produttiva italiana, dopo l'esaurimento del modello fordista che caratterizzava innanzitutto il Nordovest, è fatta prevalentemente, di piccole e piccolissime imprese, diffuse nel territorio. Dimensione policentrica che ha, oggettivamente, consentito di limitare l'"effetto banlieue". In Italia non vi sono concentrazioni urbane, divenute simbolo di forte disagio sociale, così estese e problematiche come le periferie francesi. Queste sono divenute, nel corso del tempo, non solo luoghi di segregazione spaziale ma anche di segregazione sociale che autoalimenta marginalità e devianza, condizione che ha favorito i processi di radicalizzazione identitaria (Guolo, 2024).

Se il modello produttivo determina la tipologia di insediamento - si pensi alla provincia lombarda, a quella emiliano-romagnola o, ancor più all'area del Nordest -, la presenza di immigrati sarà, localmente, meno addensata nel territorio. Rendendo, anche per ragioni legate all'integrazione economica e alla tipologia di presenze - nuclei familiari, anziché individui soli -, meno pregnanti i processi di

radicalizzazione per contatto, più accentuati nelle grandi aree urbane, laddove la popolazione è maggiore, e l'offerta di esperienze, religiose e politiche, anche sul versante riconducibile all'ambiente islamista, è più variegata.

La particolare struttura sociale e urbana, dunque, fa sì che in Italia non si siano sviluppati veri e propri poli territoriali di radicalizzazione, generatori di specifiche problematiche e intensa attività di reclutamento, come in talune località della regione metropolitana parigina, o del piccolo centro di Lunel nel Midi francese. O come il Belgio dell'area di Bruxelles, con Molenbeek, e Antwerp. Certo, vi sono casi in cui si sono manifestate criticità dovute alla concomitante presenza di consistenti segmenti di reti etniche coinvolte nei processi produttivi locali, ma si tratta di situazioni non paragonabili, per numeri e impatto, a quelle di altri grandi paesi europei. Significativo, il dato relativo alla regione di provenienza dei radicalizzati partiti per la Siria e l'Iraq: il 32% viene dalla Lombardia, ma la maggior parte di essi non vive nella metropoli milanese ma in provincia.

4. Un pluralismo etnoreligioso che fa (ancora) da barriera

La composizione etnonazionale dell'immigrazione musulmana in Italia non registra, come in altre realtà, un gruppo largamente dominante. Tra l'1,7 milioni di musulmani stranieri: i marocchini sono il 30 per cento; gli albanesi il 16,2; i bengalesi il 7,0; i tunisini il 6,6; gli egiziani il 6,3; i pakistani il 6,1; i senegalesi il 5,8; i macedoni il 3,5; i kosovari il 2,9; gli algerini l'1,6; i bosniaci l'1,5; i turchi l'1,3. Seguono burkinabé 0,8; nigeriani 0,8; indiani 0,7; rumeni 0,7; ghanesi 0,6; iraniani 0,5; ivoriani 0,5; afgani 0,5; somali 0,5; maliani 0,4. Più una miriade di presenze di altre nazionalità, con percentuali ancora inferiori, che sommate contano il 5,1 del totale.

Gli immigrati sono generalmente portati, almeno nelle prime fasi del ciclo migratorio, a raggrupparsi secondo linee etnonazionali. Uno degli effetti di questa scelta è la riproduzione, nel nuovo ambiente di insediamento, di forme religiose e culturali tipiche del proprio gruppo originario. Tanto più numerose, come nel caso italiano, sono quelle specificità, tanto più sarà complicato semplificare questo panorama plurale. Certo, come in altri paesi europei, anche in Italia quei confini di gruppo sono permeabili da ideologie transnazionali come quella islamista radicale, capace di fare proseliti in ogni gruppo etnonazionale, ma, in ogni caso, il loro permanere ne rallenta la diffusione.

Le appartenenze originarie, infatti, riproducono credenze, norme, valori, simboli, dunque culture che, almeno in prima battuta, ostacolano la ricezione di ideologie, come quella islamista radicale, che agiscono da veicoli di deculturazione (Roy, 2002, 2009). Processo di 'resistenza' tanto più difficile da elidere quanto meno omogeneo è il quadro etnonazionale che lo esprime.

Nel caso italiano, incide anche il, relativo, peso della memoria coloniale ostile. Molti musulmani non provengono, come in Francia, dalle ex-colonie: somali e libici, ad esempio, i cui paesi hanno conosciuto il dominio coloniale dell'Italia, sono tra i

gruppi nazionali che hanno minore consistenza. Fattore che contribuisce a ridurre la soglia del potenziale risentimento, altrove assai sensibile, per ragioni che intrecciano continuamente passato e presente.

Anche la presenza di circa novecentomila musulmani di nazionalità italiana, acquisita in gran parte mediante matrimonio o naturalizzazione, che favorisce, anche se non in maniera automatica, i meccanismi di integrazione culturale, così come il fenomeno, in crescita, delle coppie miste, che allarga il campo delle identità plurime, rendono più complessa la penetrazione di concezioni identitarie esclusive come quelle islamiste radicali.

Tali processi sono, però, destinati a affievolirsi con il trascorrere del tempo. Parte delle seconde e terze generazioni, che ibridano con maggiore facilità culture e comportamenti, avvertono come meno significative le appartenenze etnonazionali o le concezioni tradizionali della religione ereditate per trasmissione familiare: anche quando i meccanismi d'esclusione crescono. Diventa più facile, allora, cercare riferimenti, religiosi e politici, che consentano di dare voce all'antagonismo verso uno stato di cose percepito come intollerabile, in quel processo che Roy ha definito "islamizzazione della radicalità" (Roy, 2016; Guolo, 2017).

5. Il ruolo dell'associazionismo islamico

Altro ostacolo alla diffusione dell'humus radicale in Italia è dato dalla presenza, e l'orientamento, dell'associazionismo islamico che non si riconosce in quelle posizioni. Anche in Italia tale panorama è diviso tra organizzazioni che fanno capo all'"islam delle moschee", cresciuto 'dal basso' nel territorio, e organizzazioni legate all'"islam degli stati", ispirato dai paesi della Mezzaluna che mantengono, 'dall'alto', un certo controllo religioso e politico sui loro cittadini emigrati (Guolo, 2005). "L'islam delle moschee" è prevalentemente legato dall'Ucoi, Unione delle comunità islamiche in Italia, nel quale la componente di origine medioorientale e nordafricana, storicamente vicina ai Fratelli Musulmani, sta cedendo, negli ultimi anni, il passo a una nuova generazione cresciuta in Italia (Di Motoli, 2009). "L'islam degli stati" è, invece, espressione, come è evidente nel caso della Moschea di Roma, dai governi di alcuni paesi: in primo luogo Egitto, Arabia Saudita, Marocco, che nel centro romano esprimono i titolari delle cariche interne più rappresentative. Alcuni stati, il Marocco in particolare, agiscono su molteplici piani, favorendo l'emergere, anche all'estero, di organizzazioni, legate alla realtà nazionale di provenienza, ritenute affidabili per la stabilità interna del Regno. Così, fedele a quell'ispirazione, Rabat ha guardato con favore alla nascita in Italia di associazioni fuoriuscite dall'Ucoi. Sostegno che ha assunto anche il profilo dell'aiuto finanziario mirato a assicurare sedi appropriate ai luoghi di culto. A sua volta "l'islam delle moschee" ha mantenuto, almeno con la sua organizzazione principale, salde relazioni con il Qatar, mentre è osteggiato, per ragioni politiche, dagli altri paesi del Golfo, Arabia Saudita in primo luogo.

Nonostante la frammentazione, e il pluralismo conflittuale, dell'associazionismo organizzato in Italia, questo funge, oggettivamente, da fattore frenante alla diffusione del radicalismo, ritenuto dalla grande maggioranza dei soggetti che lo animano un ostacolo alla legittimazione dei musulmani come componente, a pieno titolo, del panorama religioso e culturale della Penisola. Naturalmente nemmeno l'istituzionalizzazione del campo verde in Italia impedisce, automaticamente, la diffusione dei processi di radicalizzazione, che avvengono, prevalentemente, 'fuori moschea': in Rete, nei luoghi sociali, nelle carceri. Ne limita, però, la portata, contribuendo a presidiare un terreno, religiosamente e politicamente, 'sensibile'.

6. Il ruolo degli apparati investigativi e di intelligence

Un ruolo rilevante nel contrasto alla radicalizzazione è stato svolto anche dalle forze dell'antiterrorismo. Dopo il 2001, infatti, gli apparati investigativi e l'intelligence italiani hanno notevolmente affinato la conoscenza dell'ambiente islamista radicale. Se le esperienze maturate in passato, nel contrasto al terrorismo di altra matrice politica e alla criminalità organizzata, hanno consentito un approccio operativo funzionale anche nel campo della prevenzione (Marone, 2017b), nel tempo si è consolidata anche una maggiore capacità di lettura del fenomeno. Anche grazie all'apporto di saperi nel campo della formazione e dell'analisi, esito di una maggiore interazione con il mondo accademico e dei *think tank*, tipico di altre realtà occidentali.

Approccio che ha contribuito a rendere più sofisticata la conoscenza del variegato panorama islamista radicale nazionale. Dopo il 2007, anno del varo della riforma dei servizi d'informazione, intelligence e esperti hanno potuto confrontare il reciproco *know how* in materia. Contribuendo a costruire un comune patrimonio di conoscenze utile per interpretare il fenomeno. La consolidata capacità di controllo del territorio da parte delle forze di polizia ha poi consentito di elevare ulteriormente gli standard di sicurezza.

Anche il quadro giuridico predisposto dal legislatore ha permesso a forze di polizia e magistratura di operare con efficacia. Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 a New York, quelli del 2004 a Madrid e del 2005 a Londra, sono state varate norme penali mirate a un più efficace contrasto. Nel 2015 sono state introdotte nuove fattispecie in materia di terrorismo e, in particolare, il reato di arruolamento con finalità di terrorismo anche internazionale, di addestramento ad attività con finalità di terrorismo, di condotte con finalità di terrorismo, oltre che la punibilità di chi si auto addestra alle tecniche terroristiche e di chi organizza, finanzia, e propaganda, viaggi legati a condotte terroristiche.

Sono poi state rafforzate le misure di prevenzione mediante: la semplificazione delle modalità di trattamento dei dati personali da parte delle forze di polizia; il rafforzamento delle capacità operative dei servizi di informazione e sicurezza; il monitoraggio dei siti di propaganda e reclutamento radicali e la semplificazione

delle modalità di oscuramento. Inoltre, sono state conferite al Procuratore Nazionale Antimafia anche le competenze in materia di coordinamento delle indagini sul terrorismo, tanto che la Direzione Nazionale Antimafia ha aggiunto alla sua denominazione le parole "e Antiterrorismo".

Nonostante le critiche per i possibili abusi sul piano del diritto, lo strumento è stato utilizzato, soprattutto a partire dal 2015, anche nei confronti di stranieri non direttamente coinvolti in attività terroristiche, in casi in cui quel coinvolgimento sarebbe stato difficilmente dimostrabile in sede giudiziaria, di detenuti per reati di terrorismo, o radicalizzati, in carcere, che abbiano scontato la pena - l'espulsione dal territorio nazionale di stranieri per motivi di ordine pubblico o sicurezza dello Stato ha diminuito il livello di rischio. L'espulsione è stata usata come forma di prevenzione di una scena radicale più estesa (Marone, 2017a).

7. Un benefico (ma non eterno) ritardo

Un quadro, quello sin qui delineato, che, nell'insieme, ha prodotto un relativo ritardo, non quantificabile con esattezza, delle dinamiche registrate comparativamente in altri paesi europei. Un quadro che potrebbe, però, mutare nel tempo.

Tanto più, se oltre a mutare alcuni dei fattori sopra esaminati, l'immigrazione continuasse a essere oggetto di forte conflitto politico, anche per effetto di scelte e atti di attivi imprenditori politici della xenofobia: la presenza, nel panorama politico nazionale, di forze pulsionalmente islamofobe non soppesce certo le tensioni. In tal caso, le contropunte identitarie potrebbero favorire un maggiore radicamento dell'estremismo politico e religioso.

Anche i fattori di politica internazionale, che vedono l'Italia sempre più coinvolta, nel quadro delle storiche alleanze occidentali, in scacchieri divenuti campi di battaglia contro le forze jihadiste, dal Medioriente all'Africa subsahariana, dal Maghreb all'Asia Centrale, possono incidere in maniera rilevante. Il maggiore protagonismo italiano in politica estera e militare, in particolare in teatri di conflitto nel mondo islamico, può alimentare l'idea, cara al radicalismo, che il nostro paese, oltre che sede simbolica dell'"Occidente crociato", sia un attivo partner di contrasto all'"autentico islam" e, per questo, debba essere oggetto di ostilità. Naturalmente, molto dipenderà da quanto accade in Medioriente, Africa, Asia. L'islam radicale è un fenomeno globale e quanto avviene, in quelle aree così rilevanti per la storia dei popoli musulmani e nei paesi dai quali provengono molti immigrati, ha diretta influenza nel determinare l'atteggiamento dei membri delle comunità islamiche che vivono nei paesi occidentali.

Il possibile ritorno di una quota di combattenti stranieri da Siria e Iraq è un altro fattore da tenere in considerazione: il loro limitato numero - tra i *foreign fighters* d'Italia, 42 sono caduti in combattimento, 23 sono tornati in Europa, solo 11 sono rientrati - riduce ma non cancella il rischio.

Nei prossimi anni centinaia di migliaia di giovani musulmani, nati e cresciuti in Italia, entreranno nell'adolescenza e post-adolescenza, periodi della vita potenzialmente critici dal punto di vista della radicalizzazione. Se da una parte è difficile prevedere gli sviluppi delle future dinamiche generazionali, influenzate da molteplici fattori, è pensabile che efficaci politiche di integrazione, capaci di attenuare i richiami delle sirene islamiste radicali nei confronti di quanti si sentono per vari motivi esclusi o ostili, possano contribuire a rafforzare efficacemente la sicurezza collettiva. Quando i numeri divengono esponenziali, nemmeno il controllo di prevenzione operato da forze di polizia e intelligence è sufficiente: come testimonia il caso francese.

A causa di questi e altri fattori, il "ritardo" italiano non è, dunque, garantito a lungo. Prevenzione culturale, oltre che prevenzione di sicurezza; processi d'integrazione, oltre che contrasto all'influenza radicale, in Rete, nelle comunità islamiche, nelle carceri, sono indispensabili perché quel "ritardo" non venga presto azzerato.

Riferimenti bibliografici

Di Motoli, P. (2009). L'Islam organizzato in Italia: un esempio di frattura organizzativa su linee nazionali. *Religioni e società*, 65, 47-52.

Guolo, R. (2005). Il campo religioso musulmano in Italia. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 631-657.

Guolo, R. (2011). L'Islam in Italia. Il Mulino, *Rivista trimestrale di cultura e politica*, 1/2011, 56-63.

Guolo, R. (2015). *L'ultima utopia. Gli jihadisti europei*. Guerini.

Guolo, R. (2016). She's leaving home. Donne europee che "migrano" nello stato islamico. *Mondi Migranti*, 1/2016, 181-196.

Guolo, R. (2017). Il dibattito sulla radicalizzazione nelle scienze sociali. In S. Allievi, R. Guolo & M.K. Rhazzali (a cura di), *I musulmani nelle società europee* (pp. 51-79) Guerini.

Guolo, R. (2018). *Jihadisti d'Italia: la radicalizzazione islamista nel nostro paese*. Guerini e Associati

Guolo, R. (2024). De l'Afrique aux banlieues. Marginalisation, déviance, repli, conflit, dans les « quartiers prioritaires » de la région parisienne. In A. Calabretta (a cura di), *Mobilités et migrations trans-méditerranéennes* (pp. 97-109). Padova University Press.

Khorsokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Edition Maison des Sciences de l'Homme.

Marone, F. (2017a). *The Use of Deportation in Counter-Terrorism: Insights from the Italian Case*. ICCT, The Hague, March 2017.

Marone, F. (2017b). The Italian Way of Counterterrorism: From a Consolidated Experience to an Integrated Approach. In S.N. Romaniuk, F. Grice, D. Irrera & S. Webb (Eds). *The Palgrave Handbook of Global Counterterrorism Policy* (pp. 479-494). Palgrave Macmillan.

Marone, F. & Vidino, L. (2018). *Destinazione jihad. I foreign fighters d'Italia*. ISPI.

Roy, O. (2002). *Global muslim*. Feltrinelli.

Roy, O. (2009). *La santa ignoranza*. Feltrinelli.

Roy, O. (2016). *Generazione Isis*. Feltrinelli.

Sayad, A. (2002). *La doppia assenza*. Cortina.

Dalla ‘perdita’ alla ricostruzione identitaria: Elementi per una nuova teoria sulla diversità culturale dalla prospettiva delle famiglie ‘cristiano-musulmane’

Francesco Cerchiaro

Radboud University; francesco.cerchiaro@ru.nl

From Identity ‘Loss’ to Identity Reconstruction: Elements for a New Theory on Cultural Diversity from the Perspective of ‘Christian-Muslim’ Families

Abstract

Historically interpreted as the ‘litmus test of assimilation’ and/or religious secularization, the growing debate on ‘mixed’ families (and the related struggles that underlie its definition) reveals the limits and complexity of the theorization of cultural diversity. Existing theories often view interreligious or interethnic marriages as leading to a linear process of ethnic-racial ‘dilution’ and religious ‘decline/loss’. Focusing on the emblematic case of ‘Christian-Muslim’ families and providing empirical examples from qualitative research conducted in Italy on both the couple dimension and children’s identities, this article discusses the theoretical implications of the broader debate on mixedness for understanding cultural diversity and its societal consequences. It ultimately advances the formulation of a new theory on cultural diversity capable of explaining the multiple processes these families intersect. The conclusions thus discuss the proposed shift from the paradigm of ‘loss/dilution’ to that of identity ‘reconstruction.’

Keywords

Cultural diversity; Ethnic-racial dilution; Interreligious marriages; Identity reconstruction; Mixedness; Religious decline

De la 'perte' à la reconstruction identitaire : Éléments pour une nouvelle théorie de la diversité culturelle du point de vue des familles 'chrétiennes-musulmanes'

Résumé

Historiquement interprété comme le 'test décisif de l'assimilation' et/ou de la sécularisation religieuse, le débat croissant sur les familles 'mixtes' (et les luttes connexes qui sous-tendent sa définition) révèle les limites et la complexité de la théorisation de la diversité culturelle. Les théories existantes considèrent souvent les mariages interreligieux ou interethniques comme conduisant à un processus linéaire de 'dilution' ethnique-raciale et de 'déclin/perte' religieuse. En se concentrant sur le cas emblématique des familles 'chrétiennes-musulmanes' et en fournissant des exemples empiriques issus de recherches qualitatives menées en Italie, tant sur la dimension du couple que sur les identités des enfants, cet article discute des implications théoriques du débat plus large sur la mixité pour comprendre la diversité culturelle et ses conséquences sociétales. Il avance finalement la formulation d'une nouvelle théorie sur la diversité culturelle capable d'expliquer les multiples processus que ces familles rencontrent. Les conclusions discutent ainsi du passage proposé du paradigme de la 'perte/dilution' à celui de la 'reconstruction' identitaire.

Mot-clés

Dilution ethnique-raciale ; Diversité Culturelle ; Familles mixtes ; Mariages interreligieux ; Reconstruction identitaire ; Sécularisation religieux

من "فقدان الهوية" إلى "إعادة بنائها": عناصر لنظرية جديدة حول التنوع الثقافي من منظور العائلات "المسيحية-الإسلامية"

المخلص

تُفسّر ظاهرة العائلات "المختلطة" تاريخياً على أنها "اختبار حاسم للاندماج" وأو للعلمنة الدينية. إلا أن النقاش المتنامي حول هذه العائلات - وما يصاحبه من جدل حول تعريفها - يكشف عن حدود وتعقيد التنظير المتعلق بالتنوع الثقافي. ففي معظم النظريات القائمة، تُقدّم الزيجات بين أتباع الديانات أو الأعراق المختلفة باعتبارها مساراً خطياً نحو "تخفيف" الانتماء العرقي أو "فقدان" الهوية الدينية. ويركّز هذا المقال على الحالة النموذجية للعائلات "المسيحية-الإسلامية"، مستنداً إلى معطيات بحث نوعي أُجري في إيطاليا يشمل كلاً من دينامية العلاقة الزوجية وبناء هوية الأبناء. ومن خلال هذا التحليل، يناقش المقال الانعكاسات النظرية للنقاش الأوسع حول مفهوم "الاختلاط" في فهم التنوع الثقافي وتداعياته الاجتماعية. وفي الختام، يقترح المقال إطاراً نظرياً جديداً قادراً على تفسير العمليات المتعددة التي تتقاطع فيها هذه العائلات، مُقدّماً انتقالاً من نموذج "الفقدان أو التخفيف" إلى نموذج "إعادة بناء الهوية".

الكلمات المفتاحية

التنوع الثقافي؛ التآكل العرقي-الإثني؛ الزواج المختلط دينياً؛ إعادة بناء الهوية ؛ العائلات المختلطة ؛ العلمنة الدينية.

Introduzione

L'antropologo Lévi-Strauss (1947), nello studio sulle strutture elementari della parentela, sosteneva che il matrimonio misto rappresentasse una sfida al concetto stesso di cultura, poiché imponeva una riflessione ultima sui confini tra culture e identità. Parlare di 'coppia' ci porta, infatti, nella sfera privata dell'affettività e dell'intimità, mentre l'aggettivo 'mista' allarga il nostro sguardo alla ricerca di un'alterità definita esternamente, spesso da una maggioranza, e focalizzata sulle reazioni che la coppia suscita in un determinato contesto storico-sociale (Cerchiaro, 2016). Tuttavia, l'aggettivo 'mista' non è condiviso tra gli studiosi del tema, così come non lo è l'uso del termine 'differenza', che si trova alla base delle categorie binarie (eterogamia e omogamia, endogamia ed esogamia) attraverso le quali si analizzano le norme matrimoniali e la scelta del partner/coniuge (Cerchiaro, 2016). Se a questo proposito Saraceno (2007: 89) parla della "differenza che conta" e di "un'alleanza tra socialmente diversi", Taguieff (1999) preferisce parlare di "distanza culturale" anziché di "differenza", al fine di evitare la reiterazione di un linguaggio stigmatizzante ed essenzialista. Implicito nello studio delle famiglie miste vi è comunque la ricerca di una differenza che si elevi sopra le altre a definire la peculiarità di una coppia. Per questo motivo la letteratura scientifica internazionale ha moltiplicato negli anni l'uso di etichette più specifiche che identificano (e differenziano) di volta in volta la coppia su base nazionale (*binational*) (e.g. Odasso, 2016), o su base religiosa (*interfaith* o *interreligious*) (e.g. Arweck & Nesbitt, 2010; Voas, 2003), su quella più genericamente culturale (*intercultural* o *cross-cultural*) (e.g. Breger & Hill, 1998), o, principalmente nel dibattito anglofono, sulle linee di appartenenza etnico-razziale (*multiethnic*, *multiracial*, *mixed race*, *mixed ethnicity*, *interracial* e *interethnic*) (e.g. Edwards et al., 2010; Aspinall & Song, 2013).

Da qualsiasi punto del dibattito la si osservi, una tale produzione terminologica manifesta un'implicita difficoltà da parte degli scienziati sociali a interpretare e, dunque, teorizzare il cambiamento culturale proprio laddove esso è in atto: lungo i confini dove cultura, identità e appartenenza si stanno ridefinendo e intersecando. Al termine 'misto' (*mixed*), infatti, gli studiosi (soprattutto qualitativi) hanno via via preferito l'adozione del termine *mixedness*, letteralmente 'mescolanza', che sposta il focus sullo studio di un fenomeno processuale (anziché di un'essenza statica) in cui i partner sono agenti attivi di cambiamento (Arweck & Nesbitt, 2010; Aspinall & Song, 2013; Cerchiaro, 2020; Cerchiaro & Odasso, 2023; Chito Childs et al., 2021; Edwards et al., 2010; Törngren & Sato, 2019). Non si tratta, a mio avviso, di una mera questione terminologica ma di un punto di partenza che spinge a riconsiderare le teorie sulla diversità culturale partendo da una domanda di ricerca più che da una categoria analitica definita a priori. La domanda sociologica, ridotta ai minimi termini, è questa: quando e come i membri familiari fanno esperienza della differenza e cosa comporta questa esperienza per chi la vive? L'oggetto di studio non è una qualche forma di alterità (religiosa, etnico-razziale ecc.) ma il come 'noi' e 'l'altro', in quanto rappresentanti di gruppi sociali maggioritari e minoritari,

definiscono e spostano i confini simbolici dell'appartenenza e dell'identità (Cerchiaro, 2023).

Le cosiddette coppie 'cristiano-musulmane' o, come le definisce Allievi (2002: 93), "musulmano-occidentali", sono state l'oggetto delle mie ricerche qualitative condotte in particolare in Italia (Veneto), in Belgio (Bruxelles e Anversa) e in Francia (Parigi). Nonostante l'interazione tra diversi livelli di differenze (a quella religiosa si unisce spesso quella etnico-razziale portata dal partner musulmano migrante), nel dibattito pubblico e, talvolta, anche in quello accademico, la differenza religiosa è aprioristicamente elevata a principale dimensione conflittuale della coppia (e.g. Al-Yousuf, 2006; Roer-Strier & Ben Ezra, 2006). In quanto maggiormente esposte al discorso sulla differenza queste famiglie risultano un caso di studio emblematico all'interno del fenomeno delle famiglie miste. Fornendo esempi riferiti soprattutto alle ricerche condotte in Italia sia sulla coppia che sui loro figli, questo articolo, a partire dai principali risultati empirici acquisiti negli anni, discute alcune implicazioni teoriche e avanza, in conclusione, alcuni elementi per una nuova teoria sulla diversità culturale e sui suoi effetti nel contesto familiare.

1. Teorizzare la *mixedness*

1.1. I matrimoni misti: un indicatore di integrazione?

Storicamente interpretati come indicatore ultimo di un processo di integrazione concluso (Davis, 1941; Gordon, 1964; Merton, 1941), i matrimoni misti sono ancora principalmente intesi, rifacendosi a una nota definizione data dai sociologi Alba e Nee (2003: 90), come il "*litmus test of assimilation*", letteralmente la 'cartina di tornasole' di un processo di assimilazione che indicherebbe come individui con diversi background culturali non percepiscano più tali differenze come abbastanza significative da essere considerate un ostacolo alla loro unione (e.g. Kalmijn, 1998; Safi, 2008; Voas, 2003).

Negli ultimi decenni vari studiosi hanno problematizzato la tesi di un legame lineare tra matrimoni misti e integrazione, mostrando la complessità e la natura multidirezionale dei processi di integrazione ipotizzati (Cerchiaro, 2022; Collet, 2015; Rodríguez-García et al., 2015; Song, 2019; Törngren & Sato, 2019). In particolare, questi studi hanno dimostrato come le famiglie miste possano avere un legame diretto con alcune dimensioni dell'integrazione del partner minoritario (ad esempio, con l'espansione e la diversificazione delle sue reti sociali), senza implicare per questo una sua identificazione con la società ospitante (Rodríguez-García et al. 2015). Contrastando l'assunto del matrimonio misto quale indicatore di una progressiva minor importanza dei confini sociali, vari studiosi hanno evidenziato come, nonostante la crescente rilevanza numerica, alcune coppie miste possono essere ancora percepite come una fonte di rischio per l'identità nazionale e la coesione sociale (Fresnoza-Flot, 2018; Rodriguez-García et al., 2016; Song, 2019). Questo è particolarmente evidente durante i periodi di turbolenza sociale e l'ascesa di nazionalismi

locali, come dimostrato da chi ha studiato i matrimoni misti nel quadro della coesistenza tra minoranze etniche seguite allo scioglimento dell'ex Jugoslavia (Lendák-Kabók, 2024) o come nei casi delle unioni con un partner migrante musulmano che sembrano generare particolari contrasti soprattutto da parte delle famiglie dei partner europei-cattolici (e.g. Cerchiaro, 2022). A questo proposito, è stato evidenziato come la differenza di status socio-economico del partner musulmano, in particolare se uomo, incida significativamente sui conflitti con la famiglia acquisita, riflettendo il perdurare del controllo familiare sulle scelte matrimoniali femminili, ancora oggi valutate in termini di prestigio sociale guadagnato o perduto attraverso l'unione.

1.2. I matrimoni interreligiosi e interetnici: un indicatore di secolarizzazione e 'diluizione' etnico-razziale?

Legato a questo filone di ricerca, gli studi sui matrimoni interreligiosi rappresentano un tema di ricerca di grande interesse per analizzare le trasformazioni del rapporto tra individui e istituzioni religiose. In generale, gli studi quantitativi esistenti indicano come i matrimoni interreligiosi siano caratterizzati da un tasso inferiore di partecipazione alle pratiche religiose comunitarie (Kalmijn, 1991; Voas, 2003; Sherkat, 2004). Questo dato è stato interpretato in modi diversi nel corso degli anni. Voas (2003: 95), ad esempio, parla di "demografia della secolarizzazione" prevedendo che "quanto maggiore è la diversità religiosa [...] tanto più rapido sarà il declino dei livelli di appartenenza religiosa". Similmente Sherkat (2004) e Kalmijn (1991) hanno interpretato l'aumento dei matrimoni interreligiosi come un segno della minor influenza delle istituzioni religiose nel guidare la scelta del partner dei propri fedeli, a dimostrazione di un indebolimento della coesione sociale di un dato gruppo religioso.

Questi studi, a vari livelli, hanno visto quindi nei matrimoni interreligiosi un chiaro indicatore di secolarizzazione, intesa all'interno di un processo più ampio e generalizzato di 'perdita della religiosità' (*religious loss*) e di mancata trasmissione religiosa tra genitori e figli. Altri studiosi hanno, però, diversamente interpretato il crescente numero di queste unioni come un indicatore della minor distanza culturale tra differenti gruppi religiosi, proprio in conseguenza della loro coesistenza nel medesimo territorio (e.g. Wuthnow, 1993). Secondo questa interpretazione vi sarebbe dunque una crescente cooperazione ecumenica che non significherebbe necessariamente una perdita di religiosità per l'individuo.

Ad essere teoricamente interessante in questo dibattito è una sostanziale convergenza nell'interpretare la diversità culturale come un motore che dà il via ad un processo di 'perdita' identitaria. Non è solo una interpretazione, questa, propria degli studiosi del fenomeno religioso. Anche nei cosiddetti *ethnic and racial studies*, infatti, i concetti di diluizione etnico-razziale (*ethnic and racial dilution*) ritornano allo stesso paradigma di fondo: la diversità culturale nel contesto familiare rappresenta un agente di una qualche forma di perdita identitaria. "Will 'Multiracial'

Survive to the Next Generation?” si chiede Bratter (2007) riferendosi particolarmente ai figli di coppie interrazziali negli Stati Uniti, sottolineando come essi possono affrontare sfide legate alle pressioni sociali per conformarsi a categorie ‘monorazziali’, ma anche a episodi di discriminazione e conflitti di identità, che potrebbero influenzare la loro volontà e capacità di mantenere un’identità multirazziale. Ancora Song e Gutierrez (2015) nel Regno Unito formulano la loro domanda di ricerca in maniera simile: “*Is ethnic and racial dilution inevitable for multiracial people and their children?*”. Su questa linea, Voas (2009), nel suo studio sui matrimoni interetnici nel Regno Unito conclude affermando che questi manifestano un “indebolimento dei confini etnici” (Voas, 2009: 1511) causando una progressiva scomparsa dell’etnia minoritaria che viene così assimilata alla maggioranza.

Eppure gli elementi per dubitare di questa equazione (matrimoni misti = secolarizzazione religiosa e diluizione etnica) sono molti e, spesso, sono gli stessi autori a sollevare delle perplessità a riguardo. Song & Gutierrez (2015: 680), ad esempio, affermano che sebbene “[...] la ‘diluizione’ etnica e razziale e la perdita culturale siano spesso discusse come inevitabili da parte dei genitori di coppie multirazziali” questi, in realtà, parlino poi dei loro figli come in continua “transizione” (697) e alla ricerca, spesso, di un’identificazione (anche) plurima.

Esploreremo queste ‘transizioni’ nelle pagine a seguire attraverso l’apporto di alcuni dati empirici esemplificativi per poi tornare, in conclusione, a rivedere le premesse teoriche di questi studi, formulando una strada alternativa.

2. Il caso delle famiglie cristiano-musulmane

2.1. Il contesto italiano

Nelle ricerche condotte in Italia (Cerchiaro et al., 2015; Cerchiaro, 2016), Belgio (Cerchiaro, 2019, 2022) e Francia (Cerchiaro, 2022), ho evidenziato come l’esperienza della differenza, in queste coppie, non sia necessariamente legata al fattore religioso come si tende spesso ad ipotizzare. La questione è certamente complessa e i processi di cui parlare sarebbero plurimi e impossibili da affrontare in maniera esaustiva nello spazio limitato di un articolo. Il punto non è negare che questi matrimoni possano essere il risultato di un percorso di secolarizzazione accelerato dalla globalizzazione, ma che questa non sia che una parte di una storia a più voci narranti: la parte di un fenomeno più complesso e sfaccettato che non può esser compreso rifacendosi al solo paradigma della perdita o declino/diluizione dell’identità. Il fatto stesso che le coppie miste scelgano spesso di sposarsi con il rito civile (per maggiori dettagli vedi Cerchiaro 2017) rispetto al rito religioso può, ad esempio, esser motivato non solo da un distacco rispetto alla propria religione ma anche dalle resistenze (o disapprovazione) riportate dalle rispettive istituzioni e comunità religiose.

L'esempio italiano, a questo proposito, è emblematico. La Conferenza Episcopale Italiana (CEI) si è espressa a questo proposito con delle indicazioni precise che invitano a scoraggiare queste unioni¹:

[...] L'esperienza maturata negli anni recenti induce in linea generale a *sconsigliare o comunque a non incoraggiare questi matrimoni*, secondo una linea di pensiero significativamente condivisa anche dai musulmani. La fragilità intrinseca di tali unioni, i delicati problemi concernenti l'esercizio adulto e responsabile della propria fede cattolica da parte del coniuge battezzato e l'educazione religiosa dei figli [...] costituiscono elementi che non possono essere sottovalutati né tanto meno ignorati. (CEI 2005: 142, §3)

La difficoltà ad ottenere la dispensa dall'impedimento per *disparitas cultus*² (can. 1086) e la disapprovazione delle cerchie familiari sia musulmane che cattoliche (soprattutto quando a sposarsi è la donna) spesso gioca un ruolo importante nella scelta del rito civile o di forme più personalizzate di cerimonia. Questo è emerso in particolare nei miei studi sul contesto francese e belga, dove i partner possono contare sul supporto di alcune associazioni di famiglie cristiano-musulmane formatesi proprio a seguito dell'alto tasso di immigrazione musulmana (vedi, appunto, le realtà di GFIC³ e ACFIC⁴ in Francia e Belgio). Si assiste, così, a forme di celebrazione del matrimonio personalizzate dove, all'interno del rito civile, vengono letti passi della Bibbia e del Corano, a testimonianza di come non sempre ciò che viene registrato dalla statistica come rito laico implichi una mancanza di rilevanza della religione per i partner.

La rilevanza data alla religione, in altre parole, non vive di un peso specifico che è possibile determinare a priori guardando ad alcuni passaggi simbolici come il rito matrimoniale, la conversione, la circoncisione⁵ o il battesimo (criterio utilizzato spesso nelle *survey* quantitative). Questi momenti possono infatti dirci poco (o, talvolta, darci indicazioni contraddittorie) sull'effettiva identità religiosa dei partner e dei loro figli. Non vi è, inoltre, un modo univoco di rapportarsi con la propria religione e di negoziarla con il partner. Il rapporto con il contesto sociale in cui la famiglia risiede può avere, inoltre, ricadute differenti all'interno delle dinamiche familiari.

¹ “I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia. Indicazioni della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana”, in Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana, 5 maggio 2005, 139-165. Il documento è suddiviso in 59 paragrafi. Il passo citato si riferisce al paragrafo 3 (§3).

² L'impedimento per *disparitas cultus* rende invalido un matrimonio contratto tra un cattolico e un partner non battezzato.

³ <https://gfic.fr/home/qui-sommes-nous/>

⁴ <https://elkalima.be/partenaires/>

⁵ Vedi a questo proposito i significati attribuiti alla circoncisione in Cerchiaro e Odasso (2023).

2.2. La gestione della differenza religiosa nella coppia

È sicuramente nell'ambito dell'educazione religiosa dei figli che la dualità della coppia cerca una sua sintesi e superamento. È qui che i partner fanno esperienza della diversità religiosa e la negoziano. Mi riferisco a queste negoziazioni chiamandole 'strategie' di gestione del pluralismo religioso (e.g. Cerchiaro et al., 2015), secondo la terminologia spesso utilizzata dagli stessi partner. Si vedrà, in realtà, come esse emergano nella loro natura più dinamica di 'processi culturali', soggette spesso a cambiamenti nel corso delle personali traiettorie di vita dei partner. Farò alcuni esempi di seguito attingendo da alcune testimonianze tratte dalle mie interviste svolte in Italia.

In quella che ho chiamato strategia della 'rinuncia', ad esempio, solo uno dei partner trasmette la propria religione. In questi casi, spesso, l'iniziale irrilevanza ricoperta dalla differenza religiosa nella vita di coppia, diventa, con la nascita dei figli, una fonte di tensione e un problema da risolvere. Le scelte relative all'educazione religiosa diventano un bivio che rompe l'iniziale equilibrio 'neutrale' della coppia. Questo può esser dovuto al fatto che solo uno dei due partner ritiene importante trasmettere formalmente la propria religione o, viceversa, che si tende a far prevalere le ragioni di uno dei due partner. A volte è centrale nelle narrazioni di queste coppie il principio di patrilinearità che nell'islam regola la trasmissione della religione:

E così ho detto 'se avremo un figlio voglio che diventi musulmano'. Perché nell'islam si deve seguire la religione del padre (Latif)

Più spesso il battesimo dei figli viene invece rappresentato come una risposta alle aspettative sociali, un compromesso teso a evitare prima di tutto la stigmatizzazione dei figli nel gruppo dei pari.

[...] Tutti i miei due figli sono stati battezzati. Ci tenevo. Ci tenevo... ma per loro. [...] Avevo paura che fossero esclusi [...] Ma mio marito non era d'accordo e ha sofferto questa cosa. (Giulia)

Di fatto, in questa prima strategia, il pluralismo religioso è presentato effettivamente come un ostacolo che ha creato un disequilibrio nella coppia e si è risolto con la scelta di affiliazione univoca del figlio alla religione dell'uno o dell'altro partner. I racconti degli altri tre tipi di negoziazione suggeriscono, invece, come i partner, uniti dall'obiettivo comune di evitare conflitti familiari e guidati dall'intento di minimizzare le proprie differenze, attraverso decisioni anche molto differenti tra loro, costruiscano un nuovo spazio religioso condiviso nel quale l'esperienza della differenza religiosa viene di fatto superata dalla coppia. Ciò può dare il via a un processo di 'privatizzazione' delle loro identità religiose, considerandole una questione privata e evitando qualsiasi pratica o affiliazione religiosa formale dei propri figli. Ispirandosi alla sintesi di uno dei nostri intervistati abbiamo definito questo processo come 'strategia dell'armadio':

Quando son venuto qui [*in Italia*] io mi sono detto ‘non voglio litigare per la religione. Non lo farò mai’. Così l’ho ‘messa nell’armadio’. [...] Loro [*i figli*] non sono battezzati. Avevamo deciso insieme che lasciavamo a loro decidere e non avremmo imposto le nostre religioni. Ma non possono essere battezzati come cattolici o fare la preghiera per diventare musulmani per scelta nostra.
(Ismail)

L’immagine dell’armadio rappresenta in modo efficace il modo in cui la coppia decide di relazionarsi con la dimensione religiosa: la si mette ‘nell’armadio’ di casa a simboleggiare un patto di ‘neutralità’ tra i coniugi.

Anche la ‘migrazione’ verso la religione dell’altro rappresenta, da questo punto di vista, una strategia che di fatto supera la differenza religiosa. Ho incontrato negli anni casi di conversione più o meno ‘reale’ dei partner. Più spesso sono donne ‘europee’ convertite all’islam a raccontare un processo di conversione effettivamente legato a un percorso di cambiamento di identità religiosa:

C’è stato un periodo che proprio ci siamo dissociati dagli amici e dai parenti... per proteggerci dal giudizio. E ho avuto modo proprio in questo periodo di conoscere meglio anche la sua religione (l’islam) e quindi convertirmi.
(Giorgia)

Vi sono anche casi in cui la conversione è solo un atto formale per permettere al matrimonio di esser riconosciuto/registrato nel Paese del coniuge musulmano, come nel caso di alcuni uomini europei convertiti all’islam:

Mi sono convertito solo formalmente per sposare mia moglie che viene dal Marocco. Questo ha sistemato la questione della registrazione del matrimonio lì e anche, formalmente, la facciata verso i parenti di lei. Ma per me non è cambiato nulla. Non sono musulmano ecco. (Vittorio)

Vi sono, infine, quelle coppie che descrivono un processo di ‘spiritualizzazione’ della religione. I racconti si focalizzano qui sul tentativo di raggiungere un equilibrio di coppia in cui entrambi i genitori possono contribuire a trasmettere parte della propria identità religiosa. I partner cercano una ‘terza via’ tra la secolarizzazione e la trasmissione univoca, costruendo una dimensione che fa della creatività costante la pratica familiare più diffusa, elaborata non in una sola tappa, ma in più momenti. La ‘strategia spirituale’ scavalca la rappresentazione della religione all’interno del suo ‘recinto’ istituzionale per cercare di approdare a una dimensione spirituale oltre le diversità dogmatiche.

Loro hanno imparato il *Pater Noster* prima della *Fathia* capisci che intendo... se decidono di diventare cristiani per me non è un problema. [...] È più importante Dio per noi, che non la religione. [...] Il mostrare che io credo nella mia religione crea problemi solo per chi non crede in niente. Noi non abbiamo nessun problema su questo perché entrambi crediamo. L’importante è credere.

(Omar)

[...] Loro possono pregare con me e con lui. Pregano in entrambi i modi capisci... fanno esperienza di entrambe le religioni, ma sai, in un modo nuovo forse [...] oltre le religioni ma sempre verso Dio.

(Cristina)

La vita familiare quotidiana diventa uno spazio per condividere le pratiche religiose e un incentivo ad approfondire personalmente l'interpretazione delle parole di Dio. È questo, in particolare, il risultato delle attività delle associazioni di famiglie cristiano-musulmane che ho documentato in Francia e Belgio (Cerchiaro, 2019). In queste coppie si sviluppa una sorta di 'bussola spirituale' che, in linea con la teoria dell'individualizzazione religiosa (Davie, 1990; Heelas & Woodhead, 2005) e a dispetto della teoria della secolarizzazione (Norris e Inglehart, 2004), non registra necessariamente una perdita di religiosità per l'individuo. Al contrario, in queste coppie, emergono forme di religiosità più soggettiva e privatizzata (Roof, 1999; Pollack & Pickel, 2007). I partner costruiscono qui nuovi 'sistemi di plausibilità', intesi come un'interpretazione più personale del significato religioso, che va verso la co-costruzione e la trasmissione di contenuti religiosi deprivati dei loro elementi dogmatici e istituzionalizzati divisivi.

2.2. I processi di identificazione dei figli

In questa sezione, mi concentrerò invece su come i figli cresciuti in queste coppie raccontino le proprie identità in relazione al background dei loro genitori. In linea con il lavoro di altri studiosi (e.g. Arweck & Nesbitt, 2010; Edwards et al., 2010), questa sezione non pretende di affrontare e spiegare tutte le implicazioni e l'intera varietà di fattori (ad esempio, l'influenza di genere, età e classe sociale) che sono in gioco nei processi identificativi di questi giovani adulti. Sintetizzando i risultati già pubblicati altrove (Cerchiaro, 2020, 2021), mi concentrerò invece sulle tre principali rappresentazioni discorsive analizzando come questi giovani adulti discutano di etnia, razza e religione per costruire un racconto unitario di sé⁶. La mia analisi si ispira alla nozione di "identità narrativa" delineata da Paul Ricoeur (1991: 73), definita come 'il tipo di identità a cui un essere umano ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa'. Avendo parlato prima di socializzazione e trasmissione nei racconti di vita dei partner, voglio qui trattare come gli individui con background 'misto' sviluppino la propria identità rifacendosi a tre tipi ideali di racconto di sé in cui etnia, razza e religione appaiono intrecciate e interdipendenti. Queste identificazioni sono: 'singola', 'duale' e 'oltre' (traduzione letterale delle categorie *single*, *dual*, *beyond*).

⁶ Le interviste in questa sezione utilizzano dati provenienti da due ricerche (2010-2013 e 2015-2017) e si concentrano, in particolare, su 66 interviste biografiche (Bertaux, 1998) con i figli (tra i 16 e i 34 anni) di 40 famiglie 'cristiano-musulmane' residenti in Veneto.

2.2.1. L'identificazione 'singola'

La caratteristica principale dell'identificazione discorsiva singola ruota attorno a un aspetto dominante della cultura di uno dei genitori che funge da veicolo principale per esprimere il proprio senso di appartenenza. In queste interviste l'identificazione con la cultura del genitore musulmano e la propria identità musulmana emergono come l'elemento centrale. Queste narrazioni si riferiscono in particolare a famiglie in cui il padre è un musulmano praticante e dove la famiglia dà forte centralità alla componente religiosa come elemento identificativo dell'identità familiare.

Yousra, una studentessa universitaria con padre algerino ('musulmano praticante') e madre italiana ('cristiana ma non molto praticante'), ci dà alcuni spunti di riflessione a riguardo. Yousra indossa l'*hijab* e si definisce una musulmana praticante. La religione emerge qui subito come l'elemento di identificazione dominante:

Poiché nell'islam tuo padre deve trasmettere la propria religione ai suoi figli, noi (mio fratello ed io) siamo stati cresciuti nella religione di mio padre. Conosciamo ovviamente la religione di mia madre, il cattolicesimo, ma ne pratichiamo solo una, l'islam. [...] Per me è stato un processo di consapevolezza graduale. Non è stato facile rendersi conto che sembravo una straniera a molte persone. A causa del mio nome, del mio aspetto... ora ancora di più a causa del velo. Mi chiedono del mio paese d'origine... anche se sono nata in Italia [...] Soprattutto ora che l'islam e i musulmani in generale non sono visti bene. [...] Sento più fortemente la mia parte algerina. [...] Per esempio... quando ero al liceo abbiamo avuto diverse discussioni sul velo. Quando ho iniziato a indossarlo penso che fosse anche un modo per rispondere a coloro che lo vedevano come un simbolo di sottomissione. È stata una mia scelta e mi sono detta 'Devi esserne orgogliosa. Non nascondere chi sei'

(Yousra, 22 anni, figlia di padre algerino e madre italiana).

Nel racconto di Yousra, etnia, razza e identificazione religiosa sembrano convergere in un unico discorso identitario unificante. Le identità socialmente attribuite che, in questo caso, portano i figli a essere identificati come 'stranieri' a causa di alcuni marker di differenza (nome, fenotipo della pelle e velo islamico come simbolo religioso stigmatizzato), producono una reazione identitaria descritta come un rafforzamento dell'identificazione con la cultura del genitore di minoranza. Il tipo di identificazione singola, in questo senso, richiama la nozione di "identità reattiva" definita come soggettività formata nel processo di costruzione della relazione "noi-loro" (Vetik et al., 2006: 1085). I miei risultati suggeriscono, infatti, come alcuni figli reagiscano a un ambiente sociale stigmatizzante nei confronti dell'islam e dei migranti musulmani rafforzando la loro identificazione con la cultura del genitore musulmano ed enfatizzando in particolare la centralità della propria identità religiosa. Come afferma Allievi a questo riguardo, "le identità reattive producono

conflitti, soprattutto conflitti sui e intorno ai simboli, e in particolare ai simboli religiosi, perché sono ben posizionati per essere sfruttati e utilizzati come una bandiera” (2012: 384). Questo è particolarmente evidente nel discorso di Yusra sulla sua scelta di indossare il velo. Dichiararsi musulmana comporta l’uso di un simbolo religioso come parte di un processo più ampio di identificazione.

Omar, ad esempio, racconta come l’aver sposato una donna musulmana di origine siriana abbia rappresentato una scelta importante per rafforzare la sua stessa identità siriana e musulmana:

Siamo in Italia, siamo nati qui. Parliamo italiano qui, ma siamo musulmani. [...] Ho appena sposato una donna musulmana nata in Italia da una famiglia siriana. Capisci. Questa scelta è centrale riguardo a cosa e chi sono? [...] La religione, se ci credi davvero, è la parte più importante di te stesso. [...] Sì, mia madre è italiana e sono cresciuto tra due culture... siriana e italiana. Ma non mi sento misto. [...]

(Omar, 33 anni, figlio di padre siriano e madre italiana)

Come evidenziano questi estratti, c’è una forte connessione tra la narrazione della propria religiosità e la loro identificazione con la cultura di minoranza del genitore musulmano. Questa identificazione ‘singola’ discute l’essere ‘misti’ più in riferimento ai background dei genitori, o delle competenze linguistiche e delle reti familiari transnazionali, che in termini di identità etnica. La centralità data alla religione lega insieme elementi di identificazione etnica e razziale che vengono mostrati e descritti come questioni secondarie o comunque incorporate nella propria identità musulmana.

2.2.2. L’identificazione ‘doppia’

La caratteristica principale del tipo di identificazione doppia è proprio il riconoscersi con la categoria ‘mista’, nozione spiegata come un senso di appartenenza a due mondi culturali e come un sentimento di connessione con i background di entrambi i genitori. In queste forme discorsive di identificazione, i partecipanti usano più spesso il termine ‘misto’ per sottolineare la loro appartenenza etnico-razziale, mentre si distanziano da qualsiasi appartenenza religiosa. A differenza del tipo di identificazione ‘singola’, la religione non emerge come un tema significativo per articolare il proprio discorso su appartenenza e identità. L’enfasi viene così posta sul colore della pelle, sulla cittadinanza, sull’essere multilingue, sui nomi (e cognomi), mentre viene esclusa un’identificazione con entrambe le religioni.

Rama-Elena racconta il suo sentirsi mista in senso etnico-razziale, ma non religioso, sebbene racconti di aver conosciuto nel contesto familiare le religioni di entrambi i genitori praticanti:

Mi sento ‘mista’. [...] Sia io che mio fratello... puoi vederci... capelli afro, pelle scura... ma non come quella di mio padre. [...] Ho sempre dovuto affrontare il fatto che vengo identificata come straniera. È la storia della mia vita affrontare queste discussioni. Spieghi ai tuoi compagni di classe che tuo padre

è senegalese e che sei metà italiana e metà senegalese. [...] Sto ancora bilanciando queste due parti di me... è un compito costante, ma allo stesso tempo è una ricchezza. [...] Ti dico ad esempio che voglio trascorrere più tempo in Senegal in futuro, migliorare il mio *wolof*. Perché è una parte importante di me. [...] Io sono mista anche nel nome... 'Rama-Elena'. Il primo è tipicamente senegalese... era per darmi delle radici, mi ha detto mio padre. E ho queste radici doppie... Uso il nome senegalese come mio fratello. Perché è parte della tua identità che altrimenti andrebbe persa. [...] Non sono credente. Non è mai stato un problema. [...] Anche se i miei genitori hanno cercato di trasmettermi parti della loro religione... mi hanno anche lasciata libera di decidere alla fine.

(Rama-Elena, 22 anni, padre senegalese e madre italiana).

In questo estratto, Rama-Elena evidenzia alcune questioni importanti che danno senso al suo sentirsi 'mista'. In particolare, questo processo di 'razzalizzazione' raccontato da molti giovani adulti richiama spesso l'essere identificati in base a caratteristiche fisiche come il colore della pelle, i tratti somatici del viso o la struttura dei capelli. Avere un background misto non è solo riferito a una questione di identificazione e appartenenza legata alla percezione di sé, ma al rapportarsi con la percezione sociale del proprio aspetto fisico come 'diverso' dalla norma e segno di 'alterità' socialmente costruita sul fenotipo della pelle (quello che nel contesto nord europeo e americano viene definito *racialization*, *white privilege* e *white passing*). Affrontare la percezione esterna che categorizza alcuni di questi individui come non-italiani in base al colore della pelle spinge così molti dei partecipanti con un fenotipo di pelle più scuro ad affrontare discorsi sul processo di razzalizzazione e su cosa porti ad esser percepiti o a 'passare per' italiani. L'identità è qui discorsivamente costruita come un senso di appartenenza duale, mettendo al centro le proprie doppie radici etnico-razziali. La rivendicazione del proprio essere 'misti' è da una parte espressa come parte di una 'competenza culturale multipla' (vedi Jackson e Nesbitt, 1993), la capacità di adattarsi a diversi contesti culturali e di sentirsi a casa in luoghi diversi, dall'altra emerge come un discorso di attivismo politico, spesso declinato al plurale, e legato ad un fatto generazionale ('noi generazione di figli misti') che vuole farsi portavoce di un'istanza anti-razzista nel proprio contesto sociale. La propria identità mista è in sintesi descritta come qualcosa che necessita di essere costantemente 'alimentata' nel processo di conoscenza del proprio background minoritario, ma anche come una complessità ulteriore che deve essere gestita e bilanciata in relazione alla propria percezione sociale.

2.2.3. L'identificazione 'oltre'

In un terzo tipo di narrazioni, gli individui tendono a rigettare una rappresentazione binaria della propria identità e del senso dato all'appartenenza. Le narrazioni cercano qui di contrastare l'idea di essere 'misti' come sinonimo di essere 'divisi a metà', sviluppando invece un discorso identitario centrato sul cosmopolitismo come approccio alla propria identità che permette loro di superare una

nozione statica di appartenenza etnica e religiosa. Prevale qui una rappresentazione olistica e individualizzata di se stessi, che connette questioni razziali, etniche e religiose.

Samira, la figlia trentatreenne di un padre egiziano e di una madre italiana, rappresenta così la propria identità esemplificando questa tipologia in alcuni dei suoi elementi caratterizzanti:

Quando avevo 20 anni, all'università, dicevo di essere metà egiziana e metà italiana. Ma poi le persone mi chiedevano 'ma quanto in percentuale ti senti mista?' E ci pensavo e dicevo... mi sento 60 per cento italiana perché vivo qui e 40 per cento egiziana [sorride]. Poi per lavoro ho iniziato a viaggiare in Africa, Medio Oriente. [...] Ci è voluto tempo per rimettere insieme tutti i pezzi del mio puzzle familiare... ma non mi considero metà di qualcosa. È diverso. Mi sento europea più che italiana, cittadina del mondo, europea ovviamente, ma anche africana, araba... Tutto questo ma non solo. Non è una somma di cose che puoi contare e mettere in frazioni... e quantificare. [...] Una cosa è come gli altri ti guardano. Ovviamente per le persone sembro più araba a causa dei miei capelli e delle mie caratteristiche fisiche. Un'altra cosa è come mi vedo io. Credo che persone come me siano la prova che dobbiamo abbattere le barriere e vederci oltre.

Samira spiega come nel corso degli anni, grazie ai suoi viaggi e alle connessioni transnazionali, abbia spostato la percezione del suo esser 'mista' dall'idea di essere una percentuale frammentata delle origini dei propri genitori verso un sentimento di appartenenza più fluido e dinamico. L'uso di narrazioni ricorrenti sul sentirsi 'cittadini del mondo,' o sul rifiutare di quantificare l'appartenenza sono elementi che ci informano sul tentativo di de-costruire la rappresentazione di 'essere misti' come l'essere 'a metà tra due mondi'.

Come continuazione del suo discorso, Samira esprime il suo rifiuto di definirsi 'non religiosa' ritenendola una semplificazione della propria persona. Sebbene non si definisca né cattolica né musulmana, la sua narrazione è più focalizzata sulla sua visione personale delle religioni e dei valori.

Anche per la religione vale lo stesso. Ho grande rispetto e fascino per l'islam, per la dimensione della preghiera. E ho grande ammirazione per la figura di Gesù nel cristianesimo. Prego spesso. A modo mio. [...] Non ho bisogno di definirmi musulmana o cristiana. Ma ho la mia spiritualità. Credo in un Dio... puoi pregare in molti modi...

(Samira, 33 anni, padre egiziano e madre italiana).

La spiritualità a cui fa riferimento emerge come una dichiarazione personale, un'affermazione individualizzata di autonomia da un'idea collettiva e istituzionalizzata di appartenenza religiosa. Un'enfasi particolare sul proprio cosmopolitismo funge quindi da viatico per una riconfigurazione dell'identità in direzione post-etnico-razziale e post-secolare.

Conclusioni: Verso una teoria sulla ricostruzione identitaria

Questo articolo ha cercato di offrire alcuni spunti per riconsiderare le teorie con cui siamo soliti analizzare il pluralismo nelle sue varie declinazioni inerenti alla diversità religiosa ed etnico-razziale. Guardare alle famiglie miste ci consente, in questo senso, di guardare alla diversità culturale non come a gruppi sociali maggioritari e minoritari che agiscono nel tessuto sociale come entità separate, ma come a spazi di pratiche di interazione quotidiana dove la *mixedness* diventa un caleidoscopio familiare del pluralismo sociale. Sono alcuni dei dati discussi, infatti, a richiedere un cambio di paradigma per essere colti e non ignorati.

Partiamo dall'aspetto religioso e da ciò che da queste famiglie 'interreligiose' possiamo cogliere. Nella sua comprensione iniziale degli effetti della diversificazione religiosa, Peter Berger (1967) affermava che il pluralismo religioso, come risultato dei processi di modernizzazione, stava riducendo la plausibilità dei sistemi religiosi, portando a un declino religioso generalizzato. Nel corso degli anni, il sociologo austriaco aveva però progressivamente cambiato idea, sostenendo che la teoria della secolarizzazione intesa come "declino" della religione nella vita sociale si era rivelata "empiricamente insostenibile" e proponendo così un nuovo paradigma incentrato sullo studio della "religione in un'epoca pluralista" (Berger, 2005, 2014). Nel suo libro *The Many Altars of Modernity*, Berger (2014) affermava infatti che il pluralismo religioso stava portando alla "coesistenza di diversi sistemi di valori e visioni del mondo nella stessa società" (p. IX) con il risultato di erodere le convinzioni che legano gli individui alle loro credenze religiose 'date per scontate' senza necessariamente eliminarle del tutto, ma dando vita a un processo di trasformazione religiosa più complesso e diversificato. Questo processo, secondo Berger, poneva alla fede religiosa una sfida diversa da quella del secolarismo. Durante uno dei suoi ultimi interventi pubblici⁷, il sociologo aveva condensato questo suo rinnovato approccio verso il pluralismo religioso riformulandone la domanda di ricerca in questi termini: "Il pluralismo religioso ti costringe a fare delle scelte. Ti costringe a porti una domanda molto basilare: Cosa è centrale per la mia fede e cosa no?".

I racconti di vita di partner e figli ci hanno fornito, a questo proposito, delle risposte a questa domanda, superando alcune semplificazioni o aspetti non colti dall'indagine quantitativa. In molte coppie assistiamo infatti a una secolarizzazione religiosa che non è il risultato della relazione quanto un distacco dal proprio background religioso che ha preceduto la relazione. In altre coppie osserviamo, invece, quella che in sociologia della religione è stata definita come la "svolta spirituale" (*spiritual turn*) (e.g. Heelas e Woodhead 2005; Houtman e Aupers, 2007); una religiosità che si pone come terzo polo rispetto alla consueta polarizzazione tra

⁷ GordonConwell. (2014, December 3). *Peter Berger - religious pluralism – Dean's forum* [Video]. YouTube. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=eR81kX1NVEY&t=1751s>>.

religioni tradizionali da un lato e scienza, ragione e secolarismo dall'altro. In questo terzo spazio la religione non è scomparsa ma si è trasformata, deprivandosi dei suoi aspetti dogmatici e di un senso di appartenenza univoco e istituzionalizzato. La spiritualità di questo gruppo di coppie e figli che si definiscono 'oltre' una categorizzazione binaria dell'appartenenza richiama ciò che Houtman e Tromp (2021) hanno definito come "spiritualità post-cristiana" (p. 36), con cui si intende un tipo di spiritualità che "si distingue decisamente dalla tradizionale concezione cristiana dell'autorità religiosa" (ibid.) senza implicare un distacco dalla religione stessa. Gli autori hanno chiarito che "questa [spiritualità] non significa che si considerino Dio, la Bibbia o le idee dei predicatori cristiani come false o imperfette. Significa piuttosto che queste ultime non sono più accettate come autorevoli, nel senso di essere intese come superiori alle fonti di autorità religiosa presenti in altre religioni" (ibid.).

I diversi processi di identificazione dei figli ci indicano, inoltre, come il processo lineare di 'diluizione' etnico-razziale previsto dal paradigma dominante della letteratura sulle relazioni interetnico e interrazziali sia, quantomeno, limitante. Vi è, infatti, una storia più ampia e variegata che le ricerche qualitative ci indicano (e.g.: Arweck & Nesbitt, 2010; Aspinall & Song, 2013; Qian, 2004; Rodríguez-García et al., 2019). I miei risultati riprendono lo studio di quella "transizione" individuata da Song e Gutierrez (2015: 697) nel loro studio nel Regno Unito. Ho qui mostrato come vi possa esser il rafforzamento e l'identificazione singola con la cultura minoritaria (nel nostro caso con particolare enfasi sull'identità musulmana) o ci possa esser un'identificazione mista (doppia) in termini etnico-razziali dove il significante della religione sembra effettivamente scomparire. Vi è però anche un terzo processo (oltre) caratterizzato dal rifiuto di una nozione statica e fissa di appartenenza etnica, razziale e religiosa. Espandendo il concetto di "cosmopolitismo" inteso da Vertovec e Cohen (2002: 11) come una "pratica", una "competenza", un "atteggiamento" e una "disposizione", ho definito questo ultimo tipo come caratterizzato da una "spiritualità cosmopolita" (Cerchiaro, 2021: 123) per comprendere in un'unica etichetta il discorso complessivo che lega insieme religione, etnia e razza. Combinando due termini apparentemente slegati, intendo così includere la rappresentazione cosmopolita di sé che rifiuta una categorizzazione etnica e razziale fissa e una religiosità che vuole riformulare il concetto stesso di 'appartenenza' a una religione.

Un'altra connessione con la letteratura sul transnazionalismo dovrebbe essere quindi fatta. Se alcuni studi focalizzati sui figli cresciuti in famiglie transnazionali hanno evidenziato come essi risultino particolarmente "allenati al transnazionalismo" (Nyíri, 2014) nel senso che imparano a vivere tra "qui" e "là" (Waldinger, 2008, 24) e ad affrontare i "costi emotivi" (Montes, 2013) della migrazione, alcuni risultati qui brevemente presentati contribuiscono ad ampliare la nostra conoscenza su come questi processi di 'allenamento' e i connessi 'costi emotivi' possano influenzare diversamente l'identità di questi individui misti.

I miei risultati complessivi contribuiscono, in definitiva, a dimostrare come non ci sia un processo univoco di "diluizione" o "perdita" (etnico-razziale e religiosa)

(Bratter, 2007; Song & Gutierrez, 2015; Voas, 2003), ma piuttosto un processo di (ri)costruzione dell'identità più plurale e dinamico. Se "l'identità riguarda l'appartenenza, ciò che hai in comune con alcune persone e ciò che ti differenzia dagli altri" (Weeks, 1990: 88), abbiamo visto come i figli di coppie miste rimodellino le loro identità scegliendo una, o muovendosi tra, o oltre, i confini simbolici dell'appartenenza. Questo 'rimodellamento' o 'ricostruzione' dei background genitoriali include e connette una rivendicazione personale di autonomia (che, come tale, spesso rifiuta di essere inserita in un universo coerente di simboli) e una relazionale per il proprio riconoscimento sociale (riconoscersi come agenti di cambiamento sociale).

In un passaggio illuminante il sociologo americano Jeffrey Alexander (2011: 87) afferma: "Se diciamo che stiamo interpretando, allora la sociologia non è un riflesso della realtà ma una sua ricostruzione – alla luce della teoria. Ciò che in realtà stiamo facendo come sociologi è creare significato". Qual è dunque il significato che stiamo creando interpretando i vissuti dei membri di queste famiglie?

Un cambio di paradigma interpretativo è ciò che ho provato ad avanzare in queste pagine. Passare dalle teorie sulla perdita/diluizione come effetto della diversità culturale ad una teoria della ricostruzione identitaria, una teoria capace così di spiegare i processi di ricostruzione o rimodellamento delle identità 'miste' all'interno ma anche 'tra' e 'oltre' i recinti binari dell'appartenenza.

Finanziamenti

This work was supported by the University of Padua, the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 747592, and the FWO (Research Foundation Flanders), grant number: 12X6120N.

Riferimenti bibliografici

Alba, R. D., & Nee, V. (2003). *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. Harvard University Press.

Alexander, J. C. (2011). Fact-signs and cultural sociology: How meaning-making liberates the social imagination. *Thesis Eleven*, 104(1), 87–93.

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

Allievi, S. (2012). Reactive identities and Islamophobia: Muslim minorities and the challenge of religious pluralism in Europe. *Philosophy & Social Criticism*, 38(4-5), 379–387.

Al-Yousuf, H. (2006). Negotiating faith and identity in Muslim–Christian marriages in Britain. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 17(3), 317–329.

- Arweck, E., & Nesbitt, E. (2010). Young people's identity formation in mixed-faith families: Continuity or discontinuity of religious traditions? *Journal of Contemporary Religion*, 25(1), 67–87.
- Aspinall, P., & Song, M. (2013). Does racial mismatch in identification matter?. In *Mixed race identities* (pp. 78-98). Palgrave Macmillan.
- Berger, P. (2005). Orthodoxy and global pluralism. *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, 13(3), 437–448.
- Berger, P. (2014). *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Walter de Gruyter.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociology theory of religion*. Doubleday.
- Bertaux, D. (1998). *Les récits de vie*. Éditions Nathan.
- Bratter, J. (2007). Will 'multiracial' survive to the next generation?: The racial classification of children of multiracial parents. *Social Forces*, 86(2), 821–849.
- Breger, R., & Hill, R. (Eds.). (1998). *Cross-cultural marriage: Identity and choice*. Routledge.
- Cerchiaro, F. (2016). *Amori e confini. Le coppie miste tra islam, educazione dei figli e vita quotidiana*. Guida Ed.
- Cerchiaro, F. (2017). Sfidare i confini. Perché e come studiare la coppia mista. In S. Allievi, R. Guolo, & K. Rhazzali (Eds.), *I musulmani nelle società europee: Appartenenze, interazioni, conflitti* (pp. 101–114). Guerini Editore.
- Cerchiaro, F. (2019). Fighting for what? Couples' communication, parenting and social activism: The case study of a 'Christian-Muslim' families' association in Brussels (Belgium). *Religions*, 10(4), 270.
- Cerchiaro, F. (2020). Identity loss or identity re-shape? Religious identification among the offspring of 'Christian-Muslim' couples. *Journal of Contemporary Religion*, 35(3), 503–521.
- Cerchiaro, F. (2021). Single, dual, beyond: Ethnic, racial and religious self-identification among mixed individuals raised in Christian-Muslim families in Italy. In J. Le Gall, C. Therrien, & K. Geoffrion (Eds.), *Mixed families in a transnational world* (pp. 109-129). Routledge.
- Cerchiaro, F. (2022). 'When I told my parents I was going to marry a Muslim...': Social perception and attitudes towards intermarriage in Italy, France and Belgium. *Social Compass*, 69(3), 329–346.
- Cerchiaro, F. (2023). Displaying difference, displaying sameness: Mixed couples' reflexivity and the narrative-making of the family. *Sociology*, 57(5), 1191–1208.

- Cerchiaro, F., & Odasso, L. (2023). 'Why do we have to circumcise our son?' Meanings behind male circumcision in the life stories of mixed couples with a Muslim partner. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 49(7), 1826–1844.
- Cerchiaro, F., Aupers, S., & Houtman, D. (2015). Christian-Muslim couples in the Veneto region, northeastern Italy: Dealing with religious pluralism in everyday family life. *Social Compass*, 62(1), 43–60.
- Childs, E. C., Lyons, A., & Jones, S. L. (2021). Migrating mixedness: Exploring mixed identity development in New York City. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 782–801.
- Collet, B. (2015). From intermarriage to conjugal mixedness: Theoretical considerations illustrated by empirical data in France. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 129–147.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455–469.
- Edwards, R., Caballero, C., & Puthussery, S. (2010). Parenting children from 'mixed' racial, ethnic and faith backgrounds: Typifications of difference and belonging. *Ethnic and Racial Studies*, 33(6), 949–967.
- Fresnoza-Flot, A. (2018). Raising citizens in 'mixed' family settings: Mothering techniques of Filipino and Thai migrants in Belgium. *Citizenship Studies*, 22(3), 278–293.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.
- Houtman, D., & Aupers, S. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305–320.
- Houtman, D., & Tromp, P. (2021). The post-Christian spirituality scale (PCSS): Misconceptions, obstacles, prospects. In A. L. Ai, P. Wink, R. F. Paloutzian, & K. A. Harris (Eds.), *Assessing spirituality in a diverse world* (pp. 35–57). Springer.
- Jackson, R., & Nesbitt, E. (1993). *Hindu children in Britain*. Trentham Books.
- Kalmijn, M. (1991). Shifting boundaries: Trends in religious and educational homogamy. *American Sociological Review*, 56(6), 786–800.
- Kalmijn, M. (1998). Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 395–421.
- Lendák-Kabók, K. (2024). The Yugoslav War that was not theirs: The case of national minority millennials. *Nations and Nationalism*, 30(2), 306–323.

- Lévi-Strauss, C. (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- Montes, V. (2013). The role of emotions in the construction of masculinity: Guatemalan migrant men, transnational migration, and family relations. *Gender & Society*, 27(4), 469-490.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- Odasso, L. (2016). *Mixités conjugales. Discrédits, résistances et créativité dans les familles avec un partenaire arabe*. Presses universitaires de Rennes.
- Pollack, D., & Pickel, G. (2007). Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – The case of Eastern and Western Germany. *The British Journal of Sociology*, 58(4), 603–632.
- Qian, Z. (2004). Options: Racial/ethnic identification of children of intermarried couples. *Social Science Quarterly*, 85(3), 746–766.
- Ricoeur, P. (1991). Narrative identity. *Philosophy Today*, 35(1), 73-81.
- Rodríguez-García, D., Lubbers, M. J., Solana, M., & de Miguel-Luken, V. (2015). Contesting the nexus between intermarriage and integration: Findings from a multi-dimensional study in Spain. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 223-245.
- Rodríguez-García, D., Solana, M., Ortiz, A., & Ballestín, B. (2019). Blurring of colour lines? Ethnoracially mixed youth in Spain navigating identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 838-860.
- Roer-Strier, D., & Ben Ezra, D. (2006). Intermarriages between Western women and Palestinian men: Multidirectional adaptation processes. *Journal of Marriage and Family*, 68(1), 41–55.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton University Press.
- Safi, M. (2008). Inter-mariage et intégration: les disparités des taux d'exogamie des immigrés en France. *Population*, 63(2), 267–298.
- Saraceno, C. (2007). Coppie miste, un'ancora di salvezza? *Reset*, 103, 89–98.
- Sherkat, D. E. (2004). Religious intermarriage in the United States: Trends, patterns, and predictors. *Social Science Research*, 33(4), 606–625.
- Song, M. (2019). Is there evidence of 'whitening' for Asian/White multiracial people in Britain? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 934-950.

- Song, M., & Gutierrez, C. O. N. (2015). 'Keeping the story alive': Is ethnic and racial dilution inevitable for multiracial people and their children? *The Sociological Review*, 63, 680–698.
- Taguieff, P.-A. (1999). *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*. Raffaello Cortina.
- Törngren, S. O., & Sato, Y. (2019). Beyond being either-or: Identification of multiracial and multiethnic Japanese. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 802–820.
- Vertovec, S., & Cohen, R. (Eds.). (2002). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context and practice*. Oxford University Press.
- Vetik, R., Nimmerfelft, G., & Taru, M. (2006). Reactive identity versus EU integration. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 44(5), 1079–1102.
- Voas, D. (2003). Intermarriage and the demography of secularization. *The British Journal of Sociology*, 54(1), 83–108.
- Voas, D. (2009). The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155–168.
- Waldinger, R. (2008). Between 'here' and 'there': Immigrant cross-border activities and loyalties. *International Migration Review*, 42(1), 3–29.
- Weeks, J. (1990). *Coming out: Homosexual politics in Britain from the nineteenth century to the present* (Revised edn). Quartet Books.
- Wuthnow, R. (1993). *The future of Christianity*. Princeton University Press.

Padova University Press - Università degli Studi di Padova
Via del Risorgimento, 9 - 35122
padovauniversitypress@unipd.it