

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 revendentiquent 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، واقعاً متنوّعاً تفاعلاً فيه مجموعة من الفاعلين المتنافسين على السيطرة على رأس ماله الرمزي والديني. وتتدرج 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 stabiliti 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 Pisani 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 (Colaianni, 2007).

Dopo qualche riunione la consultazione, accolta con qualche riserva da alcuni giuristi, dubiosi 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 'politizzazione' 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 cultuale, 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). Génèse 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.