

Quaderni di Comunità  
Persone, Educazione e Welfare  
nella società 5.0

n. 3/2022

L'EDUCAZIONE E LA SOCIETÀ NEL FUTURO  
POST PANDEMIA

*a cura di*

Speranzina Ferraro, Eugenio De Gregorio, Lavinia Cicero



Iscrizione presso il Registro Stampa del Tribunale di Roma  
al n. 172/2021 del 20 ottobre 2021

© Copyright 2023 Eurilink  
Eurilink University Press Srl  
Via Gregorio VII, 601 - 00165 Roma  
[www.eurilink.it](http://www.eurilink.it) - [ufficiostampa@eurilink.it](mailto:ufficiostampa@eurilink.it)  
ISBN: 979 12 80164 51 3  
ISSN: 2785-7697 (Print)

Prima edizione, marzo 2023  
Progetto grafico di Eurilink

È vietata la riproduzione di questo libro, anche parziale, effettuata  
con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia

## INDICE

### EDITORIALE

*Speranzina Ferraro, Eugenio De Gregorio, Lavinia Cicero* 13

### RUBRICA EDUCATION 27

1. I minori, la povertà educativa digitale e la pandemia.  
Un punto di partenza o un vincolo senza uscita?  
*Federica De Stefani* 29

2. Per una formazione di qualità libera da corruzione e  
da azioni fraudolente  
*Luca Lantero e Chiara Finocchietti* 35

3. I bias cognitivi che possono limitare il successo delle  
ITS Academy  
*Fulvio Oscar Benussi* 41

4. ZOOTEAMS, un Serious Game per l'Edutainment e  
l'apprendimento collaborativo  
*Marco Diella, Francesca Fusco e Marco C. Vitiello* 47

### RUBRICA EMPOWERMENT DI COMUNITÀ 55

1. Il patto per il lavoro della città di Milano: uno  
strumento di Governance Partecipata per un modello di  
Città più sostenibile e inclusivo  
*Alessia Cappello, Francesco Biglieri, Luca Riva* 57

2. Il modello della Palestra dell’Innovazione nelle periferie <i>Mirta Michilli e Alfonso Molina</i>	65
3. L’innovazione sostenibile rivoluziona il concetto di sviluppo economico <i>Sandro Zilli</i>	73
4. Waste management e comportamento ecologico nell’era del Covid-19: dallo stigma dei rifiuti alla cittadinanza ambientale <i>Sofia Casà e Giovanni Di Stefano</i>	79
5. Le grandi dimissioni e la domanda di benessere <i>Pietro Iacono Quarantino</i>	85
SAGGI	93
1. Comunicazione pubblica della scienza: possibilità e rischi al tempo del Covid-19 <i>Maria Angela Citarella</i>	95
2. Un’analisi multimodale delle pratiche sociali nel periodo di pandemia <i>Maria Alessandra Molè</i>	111
3. La Generazione Z e la (nuova) costruzione dell’identità in epoca pandemica e post pandemica <i>Alfonso Amendola, Annachiara Guerra e Martina Masullo</i>	141
4. Verso comunità aperte alla diversità e all’innovazione: il ruolo delle donne musulmane <i>Patrizia Di Santo e Milena Lombardi</i>	169

5. Competenze e valutazione: la progettazione dell'agire educativo <i>Vincenzo Nunzio Scalcione</i>	201
6. La povertà educativa oggi: verso una nuova definizione socio-pedagogica <i>Silvia Fornari e Moira Sannipoli</i>	231
7. L'educazione ecologica e multilivello: sinergie e costruzione di comunità per un futuro sostenibile <i>Giorgio Grimaldi</i>	259
8. L'insostituibile relazione con l'Altro: opportunità e limiti delle innovazioni dei servizi ai migranti durante la pandemia <i>Desirée Campagna e Martina Frontespezi</i>	303
RECENSIONE	333
Analisi sulla didattica a distanza durante l'emergenza Covid-19, a cura di S. Capogna, F. Musella e L. Cianfriglia, Eurilink University Press, Roma, 2021 <i>Giulia Cecchini</i>	335

## 4. VERSO COMUNITÀ APERTE ALLA DIVERSITÀ E ALL'INNOVAZIONE: IL RUOLO DELLE DONNE MUSULMANE

di Patrizia Di Santo e Milena Lombardi\*

**Abstract:** *Il susseguirsi di attentati terroristici di matrice islamica in Europa ha alimentato un sentimento negativo verso i cittadini musulmani, oggetto di discriminazione per una fede ritenuta incompatibile con i valori occidentali. Maggiore è l'impatto verso le donne, che lo stereotipo vede sottomesse e senza libertà di scelta. Il progetto LADIS – Local Administrations against Stereotypes and ISlamophobia – è volto a favorire lo sviluppo di politiche locali per la prevenzione e il contrasto delle discriminazioni nei confronti dei musulmani, in particolare delle donne. Modello da replicare e sviluppare per comunità sempre più solidali, aperte alla diversità e all'innovazione, in grado di rispondere alla crisi culturale e sociale amplificata dalla pandemia.*

**Parole chiave:** Islamofobia; Protagonismo; Donne musulmane; Genere; Intersezionalità; Enti Locali.

**Abstract:** *The Islamic terrorist attacks in Europe has fueled a negative sentiment towards Muslim citizens, subject to discrimination for a faith deemed incompatible with western values. The greater the impact on women, whom the stereotype sees as submissive and without freedom of choice. The LADIS – Local Administrations against Stereotypes and ISlamophobia – project aims to encourage the development of local policies for the prevention and contrast of discrimination against Muslims, especially against women. Model to be replicated and developed for*

---

\* Studio COME srl.

*increasingly supportive communities, open to diversity and innovation, capable of responding to the cultural and social crisis amplified by the pandemic.*

**Keywords:** Islamophobia; Protagonism; Muslim women; Gender; Intersectionality; Local Institutions.

## *Introduzione*

L'ECRI<sup>1</sup> – organismo del Consiglio d'Europa – definisce l'*islamofobia* come un “pregiudizio, odio o paura rivolti alla religione islamica o ai musulmani”<sup>2</sup>. Sebbene il termine sia stato utilizzato per la prima volta già nel 1923 in un articolo sulla storia delle religioni di Stanley A. Cook, è soltanto dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 e di quelli successivi in Europa – fino all'ondata del periodo 2015-2018 – che il termine islamofobia è diventato di uso più comune e lo stesso fenomeno è stato approfondito dal punto di vista accademico, entrando a far parte del dibattito politico europeo (Zakeri, 2022) e assumendo anche la forma di “hate crime”, cioè un'offesa motivata da pregiudizio, secondo la definizione dell'OSCE<sup>3</sup>. Specialmente dopo gli attentati di Parigi, la fede islamica è stata fortemente utilizzata nel dibattito politico contrario all'immigrazione o come elemento strategico per aumentare i sentimenti nazionalisti in diversi paesi europei (Zakeri, 2022). L'European Islamophobia Report (2020) sottolinea ulteriormente le strutture di potere che sono alla base della discriminazione e dell'odio nei confronti delle persone musulmane, definendo l'islamofobia “razzismo contro i musulmani” e

---

<sup>1</sup> European Commission against Racism and Intolerance.

<sup>2</sup> Consultata da <https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance/ecri-glossary>.

<sup>3</sup> Consultata da <https://hatecrime.osce.org/>.

aggiungendo che “l’islamofobia riguarda un gruppo dominante di persone che mirano a prendere, stabilizzare e ampliare il loro potere individuando un capro espiatorio – reale o inventato – e escludendo questo capro espiatorio da risorse, diritti, costruzione di un noi condiviso. L’islamofobia funziona costruendo un’identità islamica statica, attribuita con caratteristiche negative e generalizzata a tutte le persone musulmane”. Invece, come sottolinea Allievi (2021), non esiste un’identità religiosa astratta nell’Europa contemporanea – per l’Islam come per nessun’altra religione: la pluralizzazione delle società nel mondo globalizzato annulla la (presunta) omogeneità dello “stato” – *un popolo, un territorio, un ordinamento e, per estensione, una religione*. Di più, le interazioni modificano dall’interno stesso la società “trasformando le identità individuali e collettive tanto degli immigrati quanto degli autoctoni (e dei nuovi immigrati che progressivamente si autoctonizzano) (p.79)”. L’Islam non può essere analizzato come fede e credenza che non ha relazioni o impatto sulla società, ma è un oggetto sociologicamente rilevante sia per la numerosità dei suoi fedeli, che ancor di più perché per i credenti è una mappa cognitiva che orienta le azioni sociali di individui in carne e ossa “dal rispetto dei precetti alla relazione con la politica” (Guolo, 2016), una mappa che interagisce (passivamente o attivamente a seconda delle fasi storiche e delle situazioni reali di dominio politico) con il modo con cui pensano (funzionano, si organizzano e si legittimano) le principali istituzioni nate sul terreno musulmano (Vercellin, 2017).

Secondo l’ECRI (2019), in molti stati europei il nazionalismo xenofobo si esprime in senso islamofobico, raffigurando l’islam come una religione “straniera”, in contrasto con la cultura e gli elementi che costituiscono l’identità nazionale. Cervi (2020) ha descritto due forme di islamofobia: “banale” e “ontologica”. La prima viene definita tale perché reifica l’altro che viene considerato

“diverso” in virtù di caratteristiche come il colore della pelle, il modo di vestire, le usanze religiose: ciò lo rende anche “inferiore”, da educare, da “salvare”. Il termine banale indica la “non-unicità” di questa forma di pregiudizio che può essere similmente rivolta ad altre categorie come i Rom o gli immigrati, ecc. L’islamofobia ontologica, invece, dipinge l’Islam come una “minaccia esterna” che ha a che fare con la stessa cultura e civilizzazione islamica e – in quanto tale – è specifica e riguarda solamente questa religione. In quest’ottica l’Islam è “di per sé” una minaccia intrinseca alla cultura (non solo religiosa) e allo stile di vita europeo e dunque il mito dell’“invasione islamica” e della conseguente “islamizzazione” dell’Europa è stato cavalcato da molti partiti di ispirazione sovranista e xenofoba, ponendosi in netto contrasto con l’universalità dei diritti umani, di cui l’UE si fa garante e che rappresenta un valore chiave alla base dell’Unione stessa. La ricerca di Cervi (2020) riporta ad esempio la netta posizione su una forma di islamofobia ontologica per i populistici spagnoli di Vox e l’oscillazione tra la forma banale e quella ontologica per gli italiani della Lega.

Il contesto italiano non fa, infatti, eccezione quanto a diffusione di pregiudizi, basati in larga parte su una scarsissima conoscenza dell’Islam in generale e dell’Islam italiano in particolare (Ciocca, 2019) e quanto a utilizzo strumentale di tali pregiudizi nel discorso politico. Le persone di religione islamica costituiscono, infatti, nel nostro Paese un po’ meno del 5% dell’intera popolazione, sono oltre due milioni e mezzo: sono circa il 30% tra i migranti, ma sta aumentando sia il numero delle seconde generazioni che quello degli italiani convertiti<sup>4</sup>. Recenti stime indicano che i cittadini italiani di religione islamica sono ormai oltre un milione, di cui almeno la metà nati già cittadini italiani

---

<sup>4</sup> I dati sono tratti dall’Osservatorio Openpolis, 2021 <https://www.openpolis.it/la-presenza-dei-musulmani-in-italia/>.

(Ciocca, 2019). Questi dati consentono di affermare che è ormai anacronistico, persino dal punto di vista sociologico, pensare o riferirsi all'Islam come una religione "straniera" ed "estranea" in Italia. Nonostante questo, una recente ricerca dell'Osservatorio Mediavox dell'Università Cattolica di Milano (2020) ha individuato diverse forme di pregiudizio anti-musulmano in Italia, come l'associazione dell'Islam al terrorismo, la xenofobia nei confronti dei musulmani di origine straniera, la concezione dell'Islam come contrario ai valori occidentali e un pregiudizio identitario-culturale legato alla teoria della sostituzione della religione dominante in Italia – quella cristiano cattolica – con l'Islam, che assume la concezione "ontologica" dell'islamofobia descritta da Cervi (2020). Allevi e coll. (2017) riferiscono un ulteriore stereotipo tipico della rappresentazione dell'Islam: l'indistinguibilità tra religione e politica, cioè la convinzione che la fede e le credenze religiose siano legate in maniera lineare e diretta alle scelte e/o rivendicazioni politiche. Questa rappresentazione, molto diffusa nell'immaginario collettivo italiano, si scontra anche con le enormi differenze nel concetto stesso di relazione tra religione e politica dei musulmani di prima e seconda generazione in Italia (Ricucci, 2014) e con le profonde differenze culturali dei diversi paesi di provenienza, che rendono evidente l'impossibilità di definire le persone musulmane in maniera unitaria e monolitica.

La discriminazione intersezionale peggiora la situazione per le minoranze all'interno delle stesse minoranze come, ad esempio, i musulmani neri o le donne musulmane. Con particolare riferimento a queste ultime, da tempo è stato evidenziato come proprio le donne musulmane in Europa siano più spesso vittime di discriminazioni di matrice islamofoba rispetto agli uomini (FRA, 2017), basate sullo stereotipo della donna oppressa e sottomessa. Molti media europei, infatti, raccontano esclusivamente storie di donne musulmane i cui diritti vengono violati, contribuendo a

rafforzare questo stereotipo negativo di donne oppresse, senza considerare la diversità e l'eterogeneità che le caratterizza, come qualunque altro gruppo. Le giovani donne musulmane, in particolare quelle di seconda e terza generazione, nate in Europa, affrontano complessi processi di costruzione identitaria in cui diverse dimensioni, quali il genere, la classe sociale, il colore della pelle, l'età, si intersecano con l'identità religiosa che non corrisponde più a quella delle loro madri – spesso nate e cresciute in paesi a maggioranza islamica (Pepicelli, 2017). In Europa, le donne musulmane risultano particolarmente discriminate nell'accesso alla formazione e al lavoro, specialmente se indossano abiti tradizionali e il velo (ENAR, 2016). In questa direzione, anche la scelta di adottare una “moda islamica” e di indossare abiti tradizionali operata soprattutto dalle ragazze più giovani assume spesso una valenza di riaffermazione identitaria e di riappropriazione di uno spazio e di un riconoscimento sociale ancora non garantiti *de facto* (Frisina e Hawthorne, 2017).

Nel contesto appena delineato, caratterizzato da tensioni e spinte identitarie contrapposte, la pandemia da Covid-19 non solo ha fortemente ampliato le disuguaglianze economiche e sociali (Brandolini, 2022), ma ha avuto anche un effetto di amplificazione delle discriminazioni e dei discorsi d'odio, nei confronti di alcune categorie specifiche, tra cui i musulmani. È come se l'ansia, la paura e l'incertezza determinate dalla pandemia e dalla conseguente crisi sociale ed economica abbiano trovato espressione in una radicalizzazione di forme di intolleranza e odio, sia offline che online, già presenti prima della pandemia. L'Agenzia per i Diritti Fondamentali dell'UE (FRA, 2021) riporta un significativo aumento degli incidenti razzisti e xenofobi nel periodo della pandemia, compresi insulti, molestie, aggressioni fisiche e discorsi d'odio online. Rose (2022) parla di “odio pandemico” in Europa, rivolto in particolare verso le minoranze religiose – ebrei e musulmani – e

proliferato anche a causa di azioni non incisive di prevenzione e rimozione dalle piattaforme online. In Italia, secondo Vox – Osservatorio Italiano sui Diritti, l’islamofobia online è aumentata durante il periodo della pandemia e si è rafforzato lo stereotipo del “musulmano terrorista e talebano” (Vox, 2021). Gli effetti dovuti alle discriminazioni intersezionali sono stati particolarmente “virulenti”, come ricorda, ad esempio, Faloppa (2021) con riferimento al caso di Silvia Romano, divenuta oggetto di attacchi violenti e crimini d’odio online: «Donna, giovane, cooperante, e... musulmana. Agli occhi dei/delle tanti/e *torquemada* da tastiera le aveva tutte, Silvia Aisha Romano, per essere dileggiata, insultata, diffamata per mezzo di una micidiale intersezione tra sessismo, razzismo e paternalismo che la esponeva all’*hate speech* come se fosse stata al centro di un incrocio: l’incrocio della discriminazione multipla, dell’odio intersezionale» (p. 5).

Il progetto LADIS – *Local Autonomies against Stereotypes and Islamophobia* – finanziato dalla Commissione Europea nell’ambito del Programma “Diritti, Uguaglianza, Cittadinanza” e promosso da Lega delle Autonomie Locali Italiane (ALI) in collaborazione con Leganet, Studio COME, COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) e Progetto Aisha ha affrontato proprio il tema dell’islamofobia e della discriminazione, diretta e anche indiretta, nei confronti delle donne musulmane nel contesto italiano. Il progetto, realizzato tra gennaio 2021 e giugno 2022 (in piena pandemia), ha sperimentato un insieme integrato di azioni per prevenire e contrastare la discriminazione nei confronti dei musulmani e in particolare delle donne, con un focus sul livello locale.

L’idea alla base del progetto è che l’Islam è un “oggetto sociologico” con molteplici dimensioni, riguarda la vita degli individui, i comportamenti collettivi, la religiosità e la religione, la questione dell’identità e della politica (Guolo, 2016). È

fondamentale, quindi, partire dalle rappresentazioni che l'Islam dà di sé, cercando di interpretare il mondo dal punto di vista degli attori sociali musulmani, cercando di comprendere il peso e le dinamiche dell'interpretazione stessa sulle azioni sociali e l'impatto che tale agire produce sui rapporti sociali, nel mondo della Mezzaluna così come nelle società occidentali divenute culturalmente plurali per effetto dei processi migratori (Allevi *et al.*, 2017). Le relazioni tra le comunità islamiche e le amministrazioni locali, fatte di richieste e rivendicazioni, di partecipazione, rappresentanza e collaborazione, che proseguono anche in periodi in cui a livello nazionale si registrano *empasse* nel confronto tra autorità politiche e religiose su una possibile Intesa, si caratterizzano per istanze differenziate a seconda che si tratti di comunità di prima generazione o di generazioni successive, di associazioni composte e guidate prevalentemente da uomini, oppure da donne o da giovani, ecc. (Ricucci, 2014).

Per prevenire l'islamofobia è necessario, quindi, non solo conoscere l'Islam, ma promuovere lo sviluppo di percorsi di conoscenza e contaminazione reciproche tra comunità e associazioni, in particolare di donne musulmane e amministrazioni locali in modo da promuovere azioni e strumenti di sensibilizzazione, formazione per amministratori locali e professionisti dei servizi pubblici territoriali e avviare patti locali di cittadinanza attiva, impegni reciproci per migliorare la convivenza in città, valorizzare il dialogo tra istituzioni e comunità presenti sul territorio, realizzare percorsi di integrazione, contrastare i fenomeni di radicalismo religioso.

Le azioni progettuali svolte da LADIS sono state:

1. Ricerca a livello europeo e nazionale sulle politiche anti-discriminazione a livello locale, con particolare riferimento alle persone e alle donne di religione islamica e sulle pratiche

di *open dialogue* avviate in collaborazione con associazioni di donne musulmane.

2. Percorso di *capacity building* per amministratori locali e operatori dei servizi con il coinvolgimento diretto delle comunità islamiche e delle associazioni di donne musulmane in aree italiane dove risiede un numero considerevole di persone musulmane.
3. Costruzione di un toolkit per la replicabilità dei percorsi formativi reso disponibile attraverso una piattaforma *open source*.
4. Eventi locali di sensibilizzazione e momenti di divulgazione per diffondere i risultati del progetto e il kit di strumenti di *capacity building*.
5. Rete nazionale di amministrazioni locali contro l'islamofobia per sensibilizzare amministratori e operatori e rafforzare le politiche *stereotype-free* nelle amministrazioni locali.

### *Il modello teorico LADIS*

Il progetto ha adottato un *approccio di genere e intersezionale*, promuovendo il *protagonismo dal basso* delle donne musulmane e lo scambio, il confronto, la *contaminazione culturale* tra gruppi informali, associazioni di donne e comunità islamiche da un lato e gli enti locali dall'altro.

L'approccio di genere tiene in considerazione le caratteristiche e le esigenze specifiche di donne e uomini, con l'obiettivo di eliminare le disuguaglianze e evitare la riproduzione dei meccanismi sociali e societari che le mantengono<sup>5</sup>. LADIS ha

---

<sup>5</sup> Cfr la voce "Gender dimension" del Glossary & Thesaurus di EIGE – European Institute for Gender Equality. Consultata qui <https://eige.europa.eu/thesaurus/terms/1160>.

scelto un approccio volto a rispondere alle esigenze specifiche delle donne musulmane che vivono in Italia (che possono essere – ma non sempre – di origine straniera), declinando l’approccio di genere anche in ottica intersezionale.

Con il termine *intersezionalità* si indica la sovrapposizione (o “intersezione”) di diverse identità sociali che contraddistinguono contemporaneamente la persona e che possono essere causa di relative discriminazioni. La definizione del *Merriam Webster Dictionary* riporta che si tratta del “modo complessivo e cumulativo in cui gli effetti di forme multiple di discriminazione, come il razzismo, il sessismo e il classismo, si combinano, si sovrappongono o si intersecano, specialmente nell’esperienza di individui o gruppi marginalizzati<sup>6</sup>“. Il termine è stato proposto nel 1989 dall’attivista e giurista statunitense Kimberlé Crenshaw, docente di legge, afroamericana e femminista, secondo cui non si può comprendere l’oppressione e la discriminazione delle donne nere considerando solo il genere o solo la razza: le due categorie si intrecciano, anche nel fare ricerche o affrontare casi legali.

La teoria suggerisce, infatti, che varie dimensioni biologiche, sociali e culturali (il genere, l’origine, la classe sociale, la disabilità, l’orientamento sessuale, la religione, l’età, la nazionalità e altri assi di identità) interagiscano a molteplici livelli, talvolta simultanei. Occorre pensare quindi a ogni elemento o tratto di una persona come inestricabilmente unito a tutti gli altri elementi per poter comprendere completamente la sua identità. La teoria dell’intersezionalità afferma che le concettualizzazioni classiche dell’oppressione nella società – come il razzismo, il sessismo, l’omofobia, la transfobia, la xenofobia e tutti i pregiudizi basati sull’intolleranza – non agiscono in modo indipendente, bensì che queste forme di esclusione sono interconnesse e creano un

---

<sup>6</sup> Consultata su <https://www.merriam-webster.com/dictionary/intersectionality>.

sistema di oppressione che rispecchia l'intersezione di molteplici forme di discriminazione (Choo e Ferree, 2010).

Tanti sono gli episodi di discriminazione avvenuti nel corso degli ultimi anni che riguardano l'intersezionalità con riferimento a persone musulmane, basti pensare al velo o al burkini. Si tratta appunto di casi di discriminazione, in cui a essere colpite sono donne musulmane, immigrate di prima o seconda generazione.

Del velo islamico si è parlato e si parla molto in Occidente, soprattutto da quando l'Islam è diventato visibile e ha iniziato a rivendicare un proprio spazio – anche di culto – nelle città occidentali, ma soprattutto dopo gli attentati alle Torri Gemelle del 2001 che hanno contribuito a diffondere nel mondo l'immagine di un universo islamico “in guerra” con l'occidente. Ma in Europa la “questione velo” diventa tema rilevante nel dibattito politico dopo la decisione del governo francese di proibire i simboli religiosi nelle scuole. A seguito della risonanza di questo fatto “su questo semplice pezzo di tessuto si è aperta una contesa pubblica che ha come posta in gioco le diverse concezioni di laicità, libertà e relazioni inter-etniche” (Rivera, 2005:31). Ma, secondo alcune studiose delle relazioni tra Islam e genere, la questione chiave è la disciplina sociale del corpo femminile nel conflitto tra consuetudini diverse (Bimbi, 2009) e l'utilizzo del velo come “feticcio” per riaffermare una relazione di potere tra “noi” e “loro” (Rivera, 2016). L'usanza di coprirsi il capo con un velo è antichissima e documentata da oltre tre millenni in area mesopotamica prima, poi indo-iranica. Fin dall'inizio, l'atto di velarsi il capo ha assunto una pluralità di significati diversificati, sia in ambito sacro che in ambito profano, dall'attribuzione di un'eccellenza a quella di simbolo dello stigma sociale. Anche il cristianesimo, fino a non molto tempo fa, ha raffigurato le donne (la Madonna, le sante) con il capo velato; le suore indossano il velo. Anche nell'ebraismo vi è l'obbligo di coprirsi il capo all'interno della sinagoga. Il Corano

contiene un riferimento al velo (Sura 24,31) e gli Hadith, i detti attribuiti dalla tradizione a Maometto, contengono alcuni riferimenti ambigui all'obbligatorietà dell'uso del velo, tanto che, nel mondo islamico, vengono utilizzati sia da chi sostiene che da chi è contro lo svelamento (totale o parziale) del viso della donna. Il grande Imam dell'università al-Azhar del Cairo, Mohammed Said Tantawi, ha dichiarato già nel 2009, il *niqāb* e il *burqa* incompatibili con l'Islam perché sono retaggio di tradizioni locali e non simboli religiosi. Oggi il velo è diventato un simbolo che suscita discussioni accese anche nel mondo laico occidentale, perché indica il conflitto tra libertà diverse: quella delle donne musulmane che lo vogliono indossare, quella delle giovani che non si ritengono più musulmane osservanti e che comunque non lo vorrebbero indossare, ma che sono costrette a farlo subendo le pressioni dei genitori particolarmente osservanti, infine quella che vede soprattutto negli ultimi anni, giovani musulmane indossare il velo come simbolo e rivendicazione della propria appartenenza religiosa e della volontà di non omologarsi alla cultura occidentale (Ricucci, 2014).

È ovviamente molto difficile comprendere quando una donna sceglie volontariamente di coprirsi il capo e quando invece è obbligata a farlo a causa del condizionamento familiare e sociale, ma in entrambi i casi quella che è in discussione è la sua libertà individuale. Il dibattito sulla questione è molto vivace, anche grazie al fatto che i mezzi di informazione hanno affrontato il tema in modo sensazionalistico, collegandolo strettamente ai fenomeni migratori, al proliferare di casi di cronaca che hanno scosso l'opinione pubblica e soprattutto per l'uso che ne è stato fatto recentemente all'interno del dibattito politico.

Su questo, il progetto LADIS si è fortemente ispirato al pensiero di Fatema Mernissi, sociologa intellettuale e femminista marocchina che, in una delle ultime interviste rilasciate, ha

sottolineato che “il femminismo non è di dominio occidentale, così come non lo sono la libertà individuale o il pensiero critico. Il primo verso del Corano recita: «Decodifica, non seguire ciecamente, comprendi e impara». Tutto sta nella libertà di scelta – di indossare o non indossare il velo, di pregare nella moschea o celebrare le feste con gli amici. E l’Islam lascia questa libertà<sup>7</sup>.

L’altro asse portante di LADIS è il protagonismo dal basso. Il progetto si basa, infatti, sulla consapevolezza che tutte le persone, e in particolare le donne, hanno grandi potenzialità e sono in grado di auto-organizzarsi, di attivare risorse proprie e di impegnarsi in azioni e progetti delle/dei quali sentano l’utilità. Come indicano le ricerche sullo sviluppo di comunità, i processi di cambiamento sociale che seguono una logica bottom-up (Conyers, 1986), che si basano cioè sulle competenze, le potenzialità, gli interessi e le esigenze specifiche degli abitanti di una città o di un territorio, hanno maggiori possibilità di successo (Martini, Torti, 2003). Il protagonismo e la partecipazione attiva contribuiscono allo sviluppo di comunità promuovendo nello stesso tempo l’empowerment individuale (Nikkhah, Redzuan, 2009). Inoltre, la partecipazione attiva di gruppi a rischio di marginalizzazione, come le persone musulmane in Italia, contribuisce a diffondere narrative che contrastano quelle mainstream ma discriminanti, rendendo evidenti i processi di negoziazione identitaria e adattamento al contesto locale (Evolvi, 2017).

La partecipazione e la ricerca del dialogo con le istituzioni, specialmente quelle locali, caratterizza la presenza in Italia delle comunità islamiche, specialmente nei centri più grandi in cui queste comunità sono presenti da decenni. Storicamente, l’associazionismo islamico di prima generazione nel nostro paese è

---

<sup>7</sup> Intervista di Nina zu Fürstenberg a Fatema Mernissi, Reset n° 115, 2009. <https://www.reset.it/reset-doc/fatima-mernissi-morta-apripista-femminismo-islamico>.

caratterizzato da una pluralità di organizzazioni che rispecchiano il policentrismo migratorio, poiché esso si è costituito soprattutto come riferimento identitario, culturale e religioso, impegnato nella faticosa ricerca di un riconoscimento nel nuovo contesto di vita e come strumento di supporto ai processi di integrazione sociale delle prime generazioni. Le forme e i contenuti dell'associazionismo di matrice islamica in Italia sono cambiati con le seconde generazioni, che non si riconoscono più in associazioni "etniche", ma mirano al riconoscimento di sé stessi quali persone "italiane E musulmane" e all'impegno in qualità di cittadini. In questo contesto, le ragazze assumono una più elevata visibilità rispetto alle associazioni delle prime generazioni, che sono prettamente maschili (Ricucci, 2014).

Nel nostro paese, durante la pandemia, si è registrata una ripresa significativa delle attività del volontariato organizzato – sia di ispirazione laica che religiosa – che ha garantito risposte tempestive a quanti rimanevano esclusi dagli aiuti istituzionali. Si sono moltiplicati gli interventi di distribuzione di generi alimentari e beni di prima necessità, così come i centri di ascolto a distanza per fornire servizi di pronto intervento sociale (Psaroudakis, 2020). Spesso gli interventi sono stati realizzati da gruppi informali o associazioni anche in collaborazione con amministrazioni comunali, patronati, Caf, sindacati, Protezione civile, Croce Rossa o altri soggetti del Terzo settore e hanno coperto ambiti assai vasti, dagli aiuti materiali ai bisogni sanitari, dall'ambito scolastico all'area della grave emarginazione e delle persone senza fissa dimora. L'attività di ricerca realizzata nell'ambito del progetto LADIS ha mappato numerose esperienze che a livello locale hanno visto le comunità islamiche e, in particolare, le associazioni di donne musulmane "più o meno vicine" alle moschee e ai centri di cultura islamica, impegnate nel promuovere e realizzare azioni di solidarietà e di pronto intervento sociale, dimostrandosi così

risorse preziose non solo per la popolazione di fede islamica ma per tutta la collettività. Queste esperienze di partecipazione e di protagonismo delle donne e delle comunità islamiche, promosse sia dalle associazioni che dagli enti locali, non solo hanno favorito percorsi di inclusione sociale per le comunità e di empowerment delle donne musulmane, ma anche contribuito a aumentare la sicurezza e la qualità della vita di tutto il territorio, rendendolo così più attrattivo e competitivo.

Infine, l'ultimo elemento che caratterizza il modello teorico di LADIS è la scelta di promuovere la *contaminazione e pluralismo culturale* (Allievi *et al.*, 2017). La cultura non è, infatti, una realtà statica ma è sottoposta a continui cambiamenti, anche grazie ai contatti con altre popolazioni e altre culture (Featherston, 1990). Con il termine contaminazione culturale si intende la sintesi originata dalla mescolanza e dalla combinazione di tratti culturali diversi in una data cultura (Povolo, 2014). Casi di contaminazione culturale o di cultura ibrida sono ad esempio individuabili nelle grandi metropoli, dove convivono persone provenienti da tutto il mondo. Mentre il termine ha avuto inizialmente un'accezione negativa, l'apertura alle diversità e la contaminazione si sono invece dimostrati elementi che favoriscono il progresso scientifico, tecnologico, economico e sociale. Studi e ricerche macroeconomiche hanno rilevato infatti che proprio i Paesi più aperti a scambi globali di capitali, di beni e servizi, di informazioni e di persone, sono quelli che hanno raggiunto migliori livelli di benessere e di sviluppo economico e sociale (De Benedetti, 2016). La contaminazione tra idee, culture, progetti di ricerca, iniziative imprenditoriali, buone pratiche, talenti, aumenta la capacità di affrontare i periodi di crisi (resilienza) e la capacità di attivare meccanismi di crescita strutturali. Dunque, se lo sviluppo economico è il risultato della capacità di un Paese e di un territorio di attivare un processo di "costruzione delle competenze", anche attraverso l'apertura alle

diversità culturali e religiose, diventa strategico l'impegno delle istituzioni nella creazione "di ponti" – verso l'esterno e verso l'interno – e la crescita della complessità.

Il progetto LADIS individua nella contaminazione e il pluralismo tra diversi punti di vista, religiosi e culturali, un'opportunità di crescita e di sviluppo locale e intende sostenere la capacità degli enti locali, come amministrazioni più vicine ai cittadini e alle loro esigenze, di costruire ponti, dialogo, scambio e collaborazione tra cittadini e gruppi di diverse culture e religioni.

### *LADIS in azione*

L'approccio teorico e metodologico appena descritto è stato implementato attraverso azioni di ricerca e percorsi di *capacity building* destinati a amministratori, dirigenti e operatori di Enti Locali che hanno coinvolto direttamente circa 270 tra amministratori locali e operatori dei servizi pubblici di 180 diverse amministrazioni italiane, principalmente Comuni.

### *La ricerca*

La ricerca LADIS<sup>8</sup> – condotta tra marzo e ottobre 2021 – ha mappato politiche locali e pratiche di dialogo e collaborazione tra amministrazioni locali e comunità islamiche, con un focus sulle associazioni di donne musulmane, sia in Italia che in alcuni paesi europei (Spagna, Belgio, Germania, UK).

I risultati ci raccontano, sia a livello europeo che nazionale, un contesto sociale e culturale non solo poco pronto a valorizzare

---

<sup>8</sup> Il report completo della ricerca è disponibile e scaricabile dal sito web [www.ladis.it/ricerca](http://www.ladis.it/ricerca).

le differenze religiose e culturali, ma che fa ancora fatica perfino a riconoscere i diritti dei cittadini portatori di queste differenze.

Esempi sono certamente la scarsità di moschee e luoghi di preghiera disponibili sul nostro territorio nazionale e la difficoltà ad accedere a un rito di sepoltura conforme alle prescrizioni islamiche. Questo perché forse la religione islamica è considerata ancora una religione *esterna* alla popolazione italiana, che coinvolge solo la popolazione immigrata.

Da quanto emerso dal breve questionario inviato ai Comuni italiani associati ad ALI, tranne che per alcuni casi specifici (ad esempio Cremona, Mantova), risulta, da parte degli amministratori locali, una scarsa conoscenza dell'Islam e forse anche poca consapevolezza dell'islamofobia: pochi enti locali hanno avviato politiche accoglienti e di riconoscimento dei cittadini e delle comunità di fede musulmana; ancora meno sono le amministrazioni locali che hanno promosso un confronto stabile, forme di collaborazione volte a aumentare la cittadinanza attiva e la partecipazione dei cittadini, anche quelli di fede musulmana, coinvolgendoli nella gestione dei beni comuni, nello sviluppo del benessere del territorio.

Anche a livello europeo e nazionale non sono molte le città e i territori che hanno realizzato piani integrati di azioni di contrasto alla discriminazione su base etnica/religiosa a livello locale. Ancora più rari, poi, sono i casi in cui il piano integrato ha adottato una prospettiva di genere. In Europa, l'esempio più compiuto è il Piano d'Azione contro l'islamofobia della città di Barcellona<sup>9</sup>. Il Piano prevede due tipologie di azioni per combattere l'islamofobia: azioni preventive (per impedire che la discriminazione avvenga) e azioni di garanzia, quando la discriminazione è avvenuta. Tra le prime, sono previste azioni di sensibilizzazione nei confronti della cittadinanza, azioni specifiche rivolte agli studenti delle scuole, il coinvolgimento

---

<sup>9</sup> Il Piano è consultabile a questo link [https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-no-discriminacio/sites/default/files/Pla-Municipal-Contra-Islamof%C3%B2bia\\_0.pdf](https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-no-discriminacio/sites/default/files/Pla-Municipal-Contra-Islamof%C3%B2bia_0.pdf).

attivo delle comunità anche nella produzione di materiali informativi, l'inclusione della prospettiva di genere nell'attività di sensibilizzazione, la promozione dell'*empowerment* delle donne musulmane che riportano episodi in cui sono vittime di islamofobia, la promozione della diversità religiosa e dell'educazione alla diversità, anche attraverso i media comunali, garantendo la libertà religiosa nelle scuole e la possibilità di aprire luoghi di culto, sensibilizzando i datori di lavoro perché garantiscano una gestione non discriminatoria delle differenze religiose. Uno degli aspetti più interessanti dell'*Action Plan* di Barcellona è il percorso che ha condotto alla sua definizione, svolto attraverso una consultazione pubblica che ha coinvolto soggetti del territorio come organizzazioni che difendono i diritti umani, comunità islamiche, associazioni di donne musulmane e donne musulmane non appartenenti ad associazioni, giovani ragazze e ragazzi musulmani, funzionari comunali delle aree che si occupano di diritti umani, non discriminazione e affari religiosi. La partecipazione delle donne musulmane è stata attivamente ricercata, anche perché il Piano esplicita molto chiaramente la dimensione di genere dedicandogli un obiettivo che prevede di "sottolineare le specifiche caratteristiche dell'islamofobia in prospettiva di genere". Per combattere l'islamofobia è quindi necessario dotarsi di strumenti di prevenzione e partire dai bisogni specifici delle donne, assumendo la prospettiva intersezionale per identificare l'impatto specifico della discriminazione in alcune aree come, ad esempio, il lavoro o i servizi e gli interventi per la salute riproduttiva e sessuale.

Nel nostro paese, che ancora non ha ratificato l'Intesa con le comunità islamiche, alcuni Comuni virtuosi come Bergamo, Bologna e Torino hanno avviato il dialogo e il confronto con le comunità e le associazioni islamiche, collaborando con i loro rappresentanti, riconoscendone i diritti di cittadinanza effettivi e cercando di superare il confine dell'ordine pubblico e della sicurezza: in molti

casi questi percorsi hanno avuto successo, hanno messo in luce il contributo e il valore che le associazioni e le comunità islamiche possono avere nello sviluppo culturale e sociale della città e del territorio. Ad esempio, Bergamo è stata la prima città in Italia a disciplinare i propri rapporti con le comunità islamiche presenti sul territorio, riprendendo i punti salienti del “Patto per un Islam Italiano” siglato nel 2017 dall’allora Ministro dell’Interno Minniti. A giugno dello stesso anno, il sindaco e la giunta di Bergamo hanno incontrato le diverse comunità, gruppi e associazioni islamiche presenti nella città per istituire il “Tavolo ufficiale di dialogo e confronto tra le Istituzioni e le Comunità Musulmane” e stipulare un Patto per “un Islam espressione di una comunità locale aperta, integrata e aderente ai valori e ai principi dell’ordinamento dello Stato”, una serie di impegni reciproci per migliorare la convivenza in città, valorizzare il dialogo tra istituzioni e comunità presenti sul territorio, realizzare percorsi di integrazione, contrastare i fenomeni di radicalismo religioso e rendere trasparenti i finanziamenti che le comunità ricevono soprattutto per la realizzazione di luoghi di culto.

Un’esperienza per alcuni versi simile è quella realizzata dal Comune di Torino, i cui rappresentanti, nel 2016, hanno firmato un Patto di Condivisione tra i Centri Islamici e la Città di Torino. Tutti i Centri Islamici della città, a seguito dei fatti di Parigi del 2015, hanno chiesto un incontro con il sindaco a cui è stata proposta la firma di un patto di cittadinanza attiva per promuovere l’affermazione dei valori della convivenza, il rispetto reciproco e la comune conoscenza, riconoscendosi nell’articolo 3 della Costituzione e nei principi fondamentali che regolano la convivenza civile. Il Comune di Torino, in particolare attraverso l’Assessora alle Politiche per la Multiculturalità, ha dato seguito alla proposta, avviando un percorso di confronto e collaborazione con i Centri Islamici che ha portato all’elaborazione del Patto di condivisione tra Città di Torino e Comunità Islamica torinese, firmato l’8 febbraio 2016. Si tratta di

un documento basato sui valori della cittadinanza partecipativa, del mutuo rispetto, della condivisione e del dialogo e che prevede proposte concrete, come, ad esempio, formalizzare la costituzione di un Coordinamento permanente con i centri islamici cittadini, la presenza di una bacheca con informazioni aggiornate sulla vita della città in tutte le moschee torinesi, grazie al supporto di giovani ragazze e ragazzi di seconda generazione coinvolti nell'attività, l'istituzione di una giornata di "Moschee aperte - spazio per tutti", in cui i fedeli musulmani possano "raccontarsi al territorio" e "fare entrare" la città dentro i propri luoghi di preghiera. Anche in città come Milano e Bologna, in collaborazione con l'amministrazione comunale, le comunità islamiche hanno aperto le moschee alla cittadinanza, permettendo a tutti i cittadini di approfondire la conoscenza della religione islamica, superando pregiudizi e stereotipi culturali.

Con un focus non specifico sulla popolazione musulmana, ma con una significativa apertura alla valorizzazione delle diversità culturali e all'avvio del dialogo interreligioso già nel 2013 la città di Palermo ha istituito e regolamentato la "Consulta delle Culture", uno strumento per promuovere la partecipazione civica e politica di tutti i cittadini palermitani immigrati, comunitari, non comunitari e apolidi, per promuovere il dialogo interreligioso e la convivenza pacifica in città. Il comune siciliano ha inoltre approvato – nel 2015 – la "Carta di Palermo" che riconosce la mobilità come diritto umano, avviando un processo culturale e politico per l'abolizione del permesso di soggiorno. Queste esperienze hanno fortemente promosso la conoscenza, il dialogo e lo scambio tra le diverse comunità religiose presenti, rendendo Palermo una città aperta e inclusiva per tutti, compresi i cittadini e le cittadine musulmane. Basti ricordare che il Comune di Palermo è uno dei (ancora pochi) comuni italiani che organizzano eventi pubblici e aperti per *Eid al Fitr*, la festa di fine del *Ramadan*, promuovendo quindi la

partecipazione di tutta la cittadinanza a una delle principali festività islamiche.

Per quanto riguarda le pratiche di collaborazione tra enti locali e comunità e associazioni islamiche, dall'analisi emerge il forte impegno profuso dalle associazioni che si adoperano nei territori non solo per essere "riconosciute" ma per contribuire allo sviluppo locale in ottica interreligiosa, dimostrandosi una risorsa preziosa non solo per la popolazione di fede islamica ma per tutta la collettività. Molti gli esempi di iniziative volte a informare e formare docenti e educatori con l'obiettivo di renderli consapevoli delle discriminazioni nei confronti di minoranze culturali e religiose e del valore che la conoscenza reciproca può rappresentare, soprattutto per le giovani generazioni. In generale tutte le moschee (la Grande Moschea di Roma, quella di Palermo, quella di Messina) e i centri di cultura islamica diffusi sul territorio italiano – da nord a sud – organizzano iniziative per far conoscere la cultura islamica al territorio e promuovere la convivenza tra diverse culture e credo religiosi. In molti casi, sono proprio le donne che frequentano la moschea, o le associazioni di donne musulmane, che organizzano eventi e offrono servizi alla comunità; si tratta prevalentemente di piccole iniziative che però fanno emergere un ruolo della donna che non è vittima e subalterna ma che, al contrario, è non solo protagonista della propria vita ma anche una risorsa per la collettività.

### *La formazione*

I percorsi di *capacity building* sono stati realizzati tra novembre 2021 e giugno 2022, in modalità sia online che offline, coinvolgendo una platea ampia e variegata di amministratori locali (sindaci, assessori, consiglieri comunali) e operatori dei servizi

locali, soprattutto socio-educativi e scolastici, ma anche anagrafici, polizia locale e servizi cimiteriali.

I webinar hanno costituito momenti di confronto, riflessione e dialogo aperto tra ricercatori, amministratori locali e rappresentanti di comunità islamiche sulla convivenza religiosa, l'integrazione dei cittadini musulmani di origine straniera, il ruolo delle donne nell'Islam, nelle associazioni di donne e nelle comunità cittadine, le esperienze di collaborazione e partecipazione tra enti locali e comunità islamiche.

La formazione in presenza, realizzata nei comuni di Cuneo, Eboli (SA) e Roma (Municipio I), ha permesso di avviare o rafforzare, a seconda del contesto locale, un dialogo e confronto concreto tra gli operatori dei servizi e le comunità islamiche, oltre che con le associazioni di donne musulmane del territorio, che hanno partecipato attivamente alle giornate formative. Molti amministratori locali e operatori dei servizi hanno riferito di non aver mai avuto in precedenza l'occasione di dialogare direttamente con rappresentanti delle comunità islamiche del territorio e di ritenere estremamente utile la conoscenza reciproca e lo scambio diretto, per contrastare stereotipi e pregiudizi – specie rivolti alle donne – che sono purtroppo ancora molto diffusi.

Il lavoro nei territori ha mirato anche alla promozione di modalità di coordinamento stabili che favoriscano proprio questa conoscenza e contaminazione reciproche, fino alla realizzazione di veri e propri “Patti di cittadinanza attiva”, impegni reciproci per migliorare la convivenza in città, valorizzare il dialogo tra istituzioni e comunità presenti sul territorio, realizzare percorsi di integrazione, contrastare i fenomeni di radicalismo religioso e rendere trasparenti i finanziamenti che le comunità ricevono soprattutto per la realizzazione di luoghi di culto. In particolare, nel Comune di Eboli, in provincia di Salerno, il percorso di *capacity building* realizzato nell'ambito del progetto LADIS, ha promosso la

costituzione di un tavolo permanente per l'integrazione della popolazione di origine straniera<sup>10</sup>, con la partecipazione attiva delle comunità islamiche (coinvolgendo tutti gli imam che operano nel territorio) e di un'associazione di donne musulmane presente e attiva da molti anni sul territorio della Piana del Sele.

### *La prospettiva di LADIS*

Il progetto LADIS si è rivelata un'occasione importante per sperimentare un modello di contrasto all'islamofobia centrato contemporaneamente sul ruolo e le competenze delle amministrazioni locali e su quelle delle donne e delle associazioni islamiche. L'esperienza ha dimostrato la rilevanza delle dimensioni teoriche individuate per predisporre interventi in grado di mettere al centro il protagonismo delle donne e avviare percorsi di collaborazione attiva con le amministrazioni comunali, per rendere le comunità locali "plurali", più inclusive e accoglienti per tutti i cittadini e le cittadine.

LADIS si è dimostrato un esempio concreto di come sia possibile avviare percorsi di apertura e collaborazione reciproca tra istituzioni, cittadini e cittadine di fede islamica per costruire una società in cui i diritti e doveri siano di tutti/e e per tutti/e allo stesso modo; una società in cui il cambiamento avviene dall'interno, dal protagonismo che nasce dal basso, da dentro le comunità stesse (Allievi, 2020). Il dialogo e la collaborazione sono l'unica strada davvero efficace per superare la discriminazione e i pregiudizi che riguardano gli uomini e le donne musulmane. Ha permesso di sperimentare sul campo come, impegnandosi quotidianamente per il benessere dell'intera comunità, le donne e

---

<sup>10</sup> Nel territorio del Comune di Eboli, la popolazione musulmana è quasi esclusivamente di origine straniera, prevalentemente nordafricana.

le associazioni di donne musulmane riescono contemporaneamente a superare la propria emarginazione, contrastare stereotipi e posizioni islamofobe e a creare identità ibride che trasformano anche la cultura e la società italiana. La diversità religiosa viene così presentata come un potenziale per l'Italia, piuttosto che come un pretesto di emarginazione (Evolvi, 2017). Non solo quindi aumentare la conoscenza dell'Islam, ma anche promuovere percorsi di partecipazione attiva delle donne e di associazioni di donne musulmane che si impegnano per aumentare il benessere dell'intera comunità, favorisce la costruzione di legami personali nel territorio che permettono conoscenza e cambiamento reciproco e modificano la percezione che gli altri hanno di loro e dell'Islam stesso. Anche l'Islam in Europa cambia, si trasforma e si europeizza, "diventa un attore sociale interno e cambia anche l'Europa – attraverso legami personali e network organizzati, come pure attraverso i media vecchi e nuovi – e anche i musulmani che vivono in Europa attraverso numerosi effetti di feedback influenzano anche le zone d'origine dell'Islam, e comunque quelle di provenienza delle prime generazioni di immigrati" (Allievi *et al.*, 2017), in un processo continuamente bidirezionale e reciproco.

Replicare il modello di LADIS non ha solo implicazioni dal punto di vista dei diritti: certamente, contrastare in maniera concreta forme di discriminazione diretta e indiretta su base religiosa mira a garantire equità di diritti a tutti i cittadini residenti – anche in assenza di un'Intesa a livello nazionale tra Stato italiano e comunità islamiche – rendendo esigibili i diritti costituzionali. Non si tratta però solo di questo. Promuovere il protagonismo delle donne musulmane e delle loro associazioni, favorendo lo scambio e il confronto e avviando forme di dialogo e collaborazione stabile con le amministrazioni locali favorisce lo sviluppo di comunità solidali, plurali e aperte alla diversità, in grado di garantire benessere e prosperità – sociale e economica – a tutti i residenti.

La pandemia ha fatto cadere certezze, ha aumentato la consapevolezza dell'interdipendenza tra tutti gli esseri umani e tra l'uomo e l'ambiente, mostrando, in definitiva, la necessità di individuare nuovi modi per rispondere alle sfide contemporanee. Il modello LADIS va nella direzione di promuovere quello che Morin (2020) definisce un cambiamento di paradigma dell'intera società, un "umanesimo rigenerato" che tenga conto della complessità umana (una e diversa), dell'unicità e singolarità di ciascun individuo, ma la inserisca in un progetto di umanesimo armonico e condiviso. In politica, per esempio, serve una democrazia partecipativa che produca la coscienza di appartenere tutti alla stessa comunità umana. La realizzazione personale (Io) e l'integrazione delle comunità (Noi) sono in un rapporto dialettico costante tale per cui l'Io si realizza nel Noi e il Noi permette all'Io di realizzarsi. Morin (2021) sottolinea la necessità imprescindibile di riconoscere la complessità umana e la pienezza dei diritti a tutti gli esseri umani, quali che siano la loro origine, il loro sesso o la loro età (e religione), mettendo al centro dello sviluppo, quindi, solidarietà e responsabilità. La promozione di comunità aperte, in cui è possibile intessere legami significativi e collaborare per il bene comune, favorisce la crescita, la formazione, la responsabilizzazione dei singoli cittadini e cittadine (Zamengo, 2021).

In Italia, la popolazione musulmana rappresenta una componente in crescita. L'Islam è la seconda religione più diffusa tra la popolazione straniera, in particolare tra uomini e donne di origine nordafricana, est europea (soprattutto provenienti da Albania, Kosovo, Moldavia) e asiatica (per lo più da Pakistan e Bangladesh). Ma nell'ultimo decennio, la proporzione di persone musulmane di origine straniera in Italia si è mantenuta stabile, riguardando circa un terzo dei residenti con cittadinanza non italiana, mentre è sensibilmente aumentata la componente di

popolazione musulmana di nazionalità italiana, che è passata dal 3,7% al 4,9% tra il 2010 e il 2020. Questa tendenza è legata anche al fatto che nell'ultimo decennio, circa mezzo milione di cittadini di paesi islamici ha ottenuto la cittadinanza italiana tramite residenza, matrimonio o elezione (Colombo, 2022). Negli ultimi dieci anni, tra i musulmani, oltre 200 mila marocchini e 90 mila albanesi sono diventati italiani – dati che fanno di queste due nazioni le prime due in assoluto con il maggior numero di cittadinanze ottenute, tra tutte le comunità straniere. Seguono molto distanziate Pakistan, Tunisia e Bangladesh. Questa situazione sta ribaltando gli equilibri tra musulmani stranieri e musulmani italiani, che oggi sono il 47% di tutta la popolazione musulmana residente in Italia, mentre nel 2017 erano il 43% (Ciocca, 2019).

La nostra Costituzione, con l'art.19, è una delle più avanzate a livello europeo, in tema libertà religiosa, ma l'attuazione legislativa è purtroppo ancora parziale. I vari tentativi di approvare una nuova legge generale sulla libertà religiosa non hanno avuto ancora esito positivo. Resta così senza risposta la domanda di libertà che emerge da un contesto religioso e culturale sempre più caratterizzato, anche nel nostro Paese, in senso pluralistico.

Porre quindi l'attenzione sui diritti e l'inclusione della popolazione di fede islamica, puntando in particolare sul protagonismo delle donne, guardando ai diritti e alle risorse delle seconde e terze generazioni (Acocella e Pepicelli, 2015), per costruire un *Islam italiano* che permetta di conoscere e riconoscere “i musulmani che sono silenziosamente diventati, senza che ce ne accorgessimo, i nostri nuovi vicini – i musulmani della porta accanto” (Allievi, 2003) è la strada scelta da LADIS. L'integrazione e l'inclusione non funzionano a senso unico, ma sono sempre il risultato di un processo bidirezionale il cui esito dipende, non solo dalla volontà dei musulmani, ma molto dalle opportunità e dalle

reazioni del contesto in cui vivono. “Nel medio termine questo significa sviluppare nel nostro paese una consapevolezza della presenza islamica nuova, non patologica, non vissuta come nemico esterno ma piuttosto come “un altro elemento del processo di pluralizzazione culturale che anche il vecchio continente sta attraversando” (Allievi *et al.*, 2017).

Questa è la strada di LADIS, che ha lavorato sulla conoscenza e sulla relazione tra donne e comunità musulmane e amministrazioni pubbliche, per favorire lo sviluppo di comunità solidali aperte alle diversità e all’innovazione, in grado di rispondere alla crisi culturale e sociale del nostro Paese che la pandemia ha solo amplificato.

## **Bibliografia**

Allievi, S. (2021). Pluralismo religioso in Europa: novità ed elementi di continuità, in Centro Studi Idos, “*Dossier Statistico Immigrazione 2021*”, Roma, pp. 77-80.

Allievi, S. (2020). Lo spettro del terrorismo che ancora aleggia sull’Europa, in “*Confronti*”, n. 12, 2020, editoriale, p. 7.

Allievi, S. (2003). *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Einaudi, Milano.

Allievi, S.; Guolo, R.; Rhazzali, M. K. (a cura di) (2017). *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Guerini e associati, Milano.

Acocella, I. (2011) Il velo islamico e la pluralità dei suoi significati. *Studi di Sociologia*, 2011, 1. <https://studisociologia.vitaepensiero.it/>

scheda-articolo\_digital/ivana-acocella/il-velo-islamico-e-la-pluralita-dei-suoi-significati-000309\_2011\_0001\_0051-152564.html.

Acocella, I.; Pepicelli, R. (a cura di) (2015). *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*. Il Mulino, Bologna.

Bimbi, F. (2009). Parola chiave “Genere. Donna/donne. Un approccio eurocentrico e transculturale. *La Rivista di Politiche Sociali*, 2, 261-297.

Brandolini, A. (2022). La pandemia di Covid-19 e la disuguaglianza economica in Italia. *Politiche sociali/Social policies*, n.2, 181-210.

Cervi, L. (2020). Exclusionary Populism and Islamophobia: A Comparative Analysis of Italy and Spain. *Religions*, 11(10), 516. <https://doi.org/10.3390/rel11100516>.

Choo, H.Y.; Ferree, M.M. (2010). Practising Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions and Institutions in the Study of Inequalities, *Sociological Theory*, vol 28 (2), 129-149.

Ciocca, F. (2019). *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*. Meltemi, Milano.

Colombo, F. (2022). Il sistema di accoglienza dei migranti. Spiegato per bene. Retrieved from <https://www.lenius.it/sistema-di-accoglienza-dei-migranti-in-italia/>.

Conyers, D. (1986). Decentralization and Development: A Framework for Analysis. *Community Development Journal*, vol.21 issue 2, pp. 88-100.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Policies. *The University of Chicago Legal Forum* 1989, n.1 1989, pp. 139-167.

De Benedetti, C. (2016). La contaminazione tra culture crea ricchezza. *Il Sole 24 Ore*, 15 maggio 2016. Retrieved from <https://st.ilssole24ore.com/art/finanza-e-mercati/2016-05-15/la-contaminazione-culture-crea-ricchezza-081323.shtml?uuid=ADa8NRI>.

ECRI (2019). Annual Report on ECRI's activities covering the period from 1<sup>st</sup> January to 31<sup>st</sup> December 2019. Retrieved from <https://rm.coe.int/ecri-annual-report-2019/16809ca3e1>.

ENAR (2016). *Forgotten women: the Impact of Islamophobia on Muslim Women*. Retrieved from [https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication\\_lr\\_final\\_with\\_latest\\_corrections.pdf](https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf).

European Islamophobia Report 2020. Retrieved from <https://islamophobiareport.com/>.

Evolvi, G. (2017). Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla. *Social Compass*, 64(2), 220–232. <https://doi.org/10.1177/0037768617697911>.

Faloppa, F. (2021). Il virus dell'odio. *Barometro dell'odio – Intolleranza pandemica. Amnesty International Sezione Italiana 2021*. Retrieved from <https://d21zrvtkxtd6ae.cloudfront.net/public/uploads/2021/04/Amnesty-barometro-odio-2021.pdf>.

Featherstone, M. (1990). Global Culture: An Introduction. *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3), 1-14.

FRA (2017). *Second European Union Minority and Discrimination Survey. Muslims – Selected findings*. European Union Agency for Fundamental Rights. Di:10.2811/67149, retrieved from <https://fra.europa.eu/en/publication/2017/second-european-union-minorities-and-discrimination-survey-muslims-selected>.

FRA (2021). *Fundamental Rights Report 2021*. Doi:10.2811/379446, retrieved from [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2021-fundamental-rights-report-2021\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2021-fundamental-rights-report-2021_en.pdf).

Frisina, A., Hawthorne, C. (2018). Italians with veils and Afros: gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44:5, 718-735, DOI: 10.1080/1369183X.2017.1359510.

Guolo, R. (2016). *Sociologia dell'Islam, Religione e politica*, Mondadori, Milano.

Martini, E.; Torti, R. (2003). *Fare lavoro di comunità*. Roma, Carocci.

Morin, E. (2021). *Lezioni da un secolo di vita*, Mimesis, Milano.

Morin E. (2020). *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*, Raffaello Cortina, Milano.

Nikkhah, H.A.; Redzuan, M. (2009). Participation as a Medium of Empowerment in Community Development. *European Journal of Social Sciences*, 11 (1), 170-176.

Osservatorio Mediavox – Centro di Ricerca sulle relazioni Interculturali – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (2020). *Rapporto Mediavox 2019-2020. Ricerca-azione sui discorsi*

*d'odio online di natura antireligiosa.* Retrived from <https://www.unar.it/portale/documents/20125/71156/Report-finale-Mediavox-odio-antireligioso.pdf/f6e64bfa-9950-fc49-ded7-f9a1c7d088d8?t=1620814166247>.

Pepicelli, R. (2017). Young Muslim women of Bengali and Moroccan origin in Italy: multiple belongings, transnational trajectories and the emergence of European Islam, *International Review of Sociology*, 27:1, 61-79, DOI: 10.1080/03906701.2017.1303971.

Povolo, C. (2014). Contaminazioni. Discorsi, pratiche, rappresentazioni. *Acta Histriae*, 22 (4), 821-832.

Psaroudakis, I. (2020). Covid-19 e Terzo Settore. Uno sguardo in profondità. Working Paper del Centro di Ricerca Maria Eletta Martini, n.1. Retrieved from [https://centroricercamemartini.it/wp-content/uploads/2020/12/1W-Report-1\\_Covid-19-e-TerzoSettore\\_mrc\\_vWEB.pdf](https://centroricercamemartini.it/wp-content/uploads/2020/12/1W-Report-1_Covid-19-e-TerzoSettore_mrc_vWEB.pdf).

Ricucci, R. (2014). Religione e politica nell'Islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni. *Quaderni di sociologia*, 66, 73-99 <https://doi.org/10.4000/qds.320>.

Rivera A. (2005). *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Bari.

Rose, H. (2022). *Pandemic Hate: COVID-related Antisemitism and Islamophobia, and the Role of Social Media*. Institute for Freedom of Faith and Security in Europe, Munich. Retrieved from <https://archive.jpr.org.uk/download?id=11875>.

Vercellin, G. (2002). *Istituzioni del mondo musulmano*. Einaudi.

Vox – Osservatorio Italiano sui Diritti (2021). *Mappa dell'Intolleranza n.6 - 2021*. Retrieved from <http://www.voxdiritti.it/la-nuova-mappa-dellintolleranza-6/>.

Zakeri, S. (2022). *Islamofobia. Il fenomeno e le sfide in Occidente*. OSMED – Osservatorio sul Mediterraneo. Retrieved from <https://www.osmed.it/2022/02/23/islamofobia-il-fenomeno-e-le-sfide-in-occidente/>.

Zamengo, F. (2021). Lo sviluppo di comunità e le sue rappresentazioni. Una ricerca qualitativa nel territorio della provincia di Cuneo. *Formazione e insegnamento XIX – 1 2021*, pp.169-177. DOI: 10.7346/-fei-XIX-01-21\_14.