



PAPER

Gennaio 2018

Antonio Cuciniello

Le figure di riferimento nell'Islām: ruolo e funzione

Le figure di riferimento nell'Islām: ruolo e funzione*

di Antonio Cuciniello

Introduzione

Si afferma spesso che l'Islām, la seconda religione più diffusa nel mondo, sia priva di un'autorità religiosa centrale, quindi non è facile capire, individuare chi parla a nome dell'Islām. Da qui la spinosa questione, sempre più attuale per governi e autorità locali, di identificare i partner con cui interagire a livello istituzionale.

In realtà, quello che non c'è (o è meno presente) è una gerarchia. Infatti, l'Occidente cerca un interlocutore unico, ma l'autorità nell'Islām è pluricentrica (Fondazione internazionale Oasis, 2017), le figure che svolgono questo ruolo sono numerose, scarsamente istituzionalizzate e soprattutto non sono organizzate gerarchicamente. Lo dimostrano anche i molti termini che sono usati per definire gli specialisti di religione (e.g. *'ulamā'*, *imām*, *shaykh*).

Fin dalle origini dell'Islām si pose la questione dell'interpretazione e dell'attuazione di quanto era stato rivelato da Dio (*Allāh*). Per questo motivo, Muhammad non rivestì solo il ruolo di profeta (*nabī*) e inviato (*rasūl*), ma anche quello di capo di una comunità (*umma*). Alla sua morte si pose il problema della sua successione, non in termini di funzioni legate alla Rivelazione, essendo lui il «Suggello dei profeti», ma in relazione all'organizzazione e alla guida della comunità e di conseguenza all'interpretazione e all'attuazione del Messaggio divino, sia negli aspetti religiosi sia nella gestione politico-amministrativa (Vercellin, 2002), essendo stato capo religioso, capo politico ed *exemplum* nella condotta quotidiana.

Ma Muhammad era scomparso (632) senza lasciare eredi maschi, pertanto, ci si interrogò su chi dovesse essere il suo successore (Campanini, 2015³), in un momento in cui le istituzioni fondamentali, come ad esempio quella califfale, dovevano essere ancora sviluppate (Branca, 2000). A seguito della morte del Profeta, e durante i primi decenni formativi dell'Islām, la causa politica spesso prevalse su quella religiosa, perciò, in assenza di eredi designati alla successione, tra i fedeli che lo seguivano si manifestarono delle controversie sulle modalità di nomina della futura guida della comunità che, di fatto, avrebbero prodotto una divisione in scismi e frammentazioni sulla questione dell'eredità di una carica che era sia politica sia spirituale.

Per questo motivo, si fronteggiarono sostanzialmente due differenti tendenze sulla successione: da una parte coloro che si rifacevano alla classica elezione tribale del capo (*sayyid*), dall'altra coloro che sostenevano la successione per via familiare. I primi, i futuri sunniti, scelsero attraverso un consesso di saggi come vicario (*khalīfa*, da cui l'italiano «ca-

* In questo contributo si è scelto di usare una traslitterazione semplificata dei termini arabi, al fine di agevolarne la lettura. Sono state conservate solo le vocali lunghe (ā; ī; ū) e le consonanti 'ayn (') e hamza (').

lifo»)¹ del Profeta e capo della comunità Abū Bakr (632-634)². Il califfo, perciò, designato per libera scelta dalla comunità, assunse un potere prettamente temporale (esecutivo, perché applicava e faceva rispettare la Legge, ma non legislativo), mentre l'*imām* era connesso con le cose religiose (Vercellin 2002: 234).

L'elezione del primo vicario non fu riconosciuta valida e creò una scissione profonda nell'*élite* della società musulmana. Infatti, secondo i sostenitori della tendenza opposta, gli 'Alidi, ossia i futuri sciiti, Abū Bakr era stato eletto in assenza di alcuni tra i familiari più stretti di Muhammad, mentre il legittimo successore andava individuato tra i consanguinei del Profeta. Sostenevano, a conferma di ciò, che Muhammad avesse designato come successore 'Alī, la cui leadership politica era sostenuta soprattutto da elementi legittimisti (Gardet, 2002²).

Nei primi secoli dell'era islamica, il califfato fu l'unica forma legittima di sovranità nell'Islām, intesa come mandato pubblico. Il califfo non era percepito come un re, perché non aveva nulla di suo: il bene della comunità doveva essere prioritario ai suoi occhi (cf. Campanini, 2015³: 53). Secondo le teorie più diffuse, il suo era un mandato pubblico di origine divina, che aveva per scopo l'applicazione e la difesa della *sharī'a*. In seguito, «*sotto l'influenza di concezioni bizantine e sasanidi e del passaggio da una civiltà sostanzialmente tribale ad una prevalentemente sedentaria e urbana, il califfato divenne ereditario e si formò la prima dinastia musulmana*» (Vercellin, 2002: 235-236), quella degli Omayyidi (661-750), seguita da quella dagli 'Abbāsidi (750-1258), con cui il *dār al-Islām*, il territorio in cui prevaleva Islām, cessò di essere una realtà araba per diventare civiltà musulmana. Il diritto popolare di sovranità fu destinato a diventare diritto della forza e dell'arbitrio: il califfato stabilito da Dio divenne un potere patrimoniale in cui i diritti della comunità non avevano più la garanzia di essere tutelati (cf. Campanini, 2015³: 58). Di fatto, con la distruzione di Baghdad da parte dei Mongoli (1258), l'istituzione califfale cessò di esistere e non recuperò prestigio durante i secoli dell'Impero ottomano (1326-1922), anche in base al fatto che i turchi non potevano rivendicare un diritto che la tradizione giuridica conferisce a componenti della tribù del profeta (cf. Campanini, 2005: 162).

Non contemplando un gruppo di persone consacrate da Dio «*l'unico elemento che caratterizza l'insieme delle persone che potremmo chiamare i funzionari dell'Islām è dato dunque, oltre che dal fatto di svolgere alcune attività legate al rituale, dalla capacità di interpretare e applicare il Testo*» (Vercellin, 2002: 230). Specificamente, nel mondo sunnita, dal momento che la sacralità risiede nel Corano e nel modello da seguire, quello di Muhammad³,

¹ Per gli 'ulamā' («intellettuale, dotto, scienziato, teologo») questo termine è da intendere solo nel senso di khalīfat rasūl Allāh, «vicario dell'inviato di Dio» e non di «vicario di Dio», ossia, guida temporale della comunità, senza un particolare carisma religioso. In epoca moderna il califfato ha finito per indicare il progetto politico di uno Stato islamico di tipo universale, incentrato sull'applicazione della *sharī'a*.

² I primi califfi che lo seguirono furono in ordine cronologico 'Umar (634-644), 'Uthmān (644-656) e 'Alī (656-661). Questi primi quattro califfi sono passati alla storia come i califfi *al-rāshidūn*, «ben guidati».

³ Si osservi a questo proposito il seguente versetto coranico «Voi che credete, ubbidite a Dio, al Suo inviato e a quelli di voi che detengono l'autorità» (Cor. 4:59). Questo sembrerebbe essere uno dei rari accenni all'ordine politico della comunità. Tuttavia, essendo l'espressione molto generica, le interpretazioni date sono state tante e discordanti fra i teorici della dottrina politica dell'Islām. Tra le prime interpretazioni di «quelli di voi che detengono l'autorità» sono stati individuati i dotti che detengono la saggezza, piuttosto che coloro che esercitano funzioni di governo (cf. Ventura, 2010:

lo spazio tra il Testo e la contemporaneità è colmato da una diarchia: il governante (prima il califfo, poi il sultano, oggi il presidente della Repubblica) da un lato, e un gruppo informale di dottori della legge, gli *'ulamā'*, dall'altro. Per gli sciiti, di contro, la sacralità è posta nella persona di 'Alì (cugino e genero di Muhammad) e dei suoi discendenti, gli *imām*, nell'accezione di «guida divina» (una figura diversa dall'*imām* della moschea «sotto casa»), la cui autorità è trasferita a sua volta agli *'ulamā'*, in modo da strutturare un vero e proprio clero (Fondazione internazionale Oasis, 2017).

Nelle seguenti pagine ci si propone di presentare le diverse figure islamiche di riferimento, soffermandoci sia su ciò che attiene la pratica della religione, sia gli aspetti politico-amministrativi. A questo proposito, data l'importanza e la nuova declinazione del ruolo dell'*imām* all'interno dei diversi contesti europei, sarà dato maggior spazio nella trattazione di questa figura.

1. L'*Imām*

Imām è una parola polisemica. Deriva da una radice che significa «stare davanti, dirigere, colui che guida [la comunità]». In ambito sunnita, nei primi anni dopo la nascita della comunità islamica, questo termine divenne sinonimo di *khalīfa*, («califfo»), che finì per prevalere nell'uso, in quanto reggitore politico e/o spirituale della comunità, dal momento che l'*imām* doveva preservare il messaggio religioso rivelato a Muhammad, ma allo stesso tempo sovrintendere all'amministrazione della comunità. Il termine, inoltre, è utilizzato come titolo onorifico per alcuni *'ulamā'* particolarmente autorevoli, per esempio i fondatori delle quattro scuole teologico-giuridiche riconosciute (hanafita, hanbalita, malikita, shafi'ita).

Già dal secondo secolo dell'ègira, il termine non fu più usato come riferimento al capo dello Stato e oggi indica la «guida», la figura più importante che ruota attorno alla moschea, dal momento che è colui che dirige la pratica comunitaria della preghiera all'interno delle moschee, in particolare quella del venerdì, un compito che in realtà potrebbe essere svolto da qualsiasi musulmano⁴ pubere e che non può essere associato a quella di un sacerdote, visto che nell'Islām sunnita non sono contemplati funzioni o crismi sacerdotali. Si riporta, a tal proposito, che un uomo chiese al profeta se poteva dirigere la preghiera e lui gli rispose: «*Ognuno di voi è come un pastore, responsabile del proprio gregge, l'imam è pastore e responsabile del proprio gregge, come l'uomo in seno alla sua famiglia, la donna nella casa, il servo rispetto ai beni del suo padrone*»⁵.

È interessante osservare che nella definizione del venerdì, in arabo *yawm al-jum'a*, c'è un elemento chiarificatore. Infatti, letteralmente significa «il giorno dell'adunanza», a dimostrazione dell'importanza del fattore comunitario di una delle preghiere obbligatorie (quella del mezzogiorno), diversamente dal concetto di consacrazione di un'intera giornata

484). Inoltre, diversi commentatori modernisti puntano l'attenzione sul fatto che l'obbedienza alle autorità viene dopo quella da rendere a Dio e al Profeta (cf. Bausani, 1996⁶: 530).

⁴ Sulla questione delle donne *imām* si veda A. Wadud, (2006). *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, One-world Publication, London.

⁵ Il presente detto di Muhammad è riportato anche nell'art. 19 della Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo.

ta dedicata al culto (e al riposo). Durante questa preghiera, l'*imām* può svolgere anche la funzione di *khatīb*, «predicatore» (ma può essere anche una figura diversa dall'*imām* di riferimento), con il compito di pronunciare la *khutba*, «sermone», che può contenere anche temi di attualità, oltre a quelli più spiccatamente religiosi, con formule standard riecheggianti versetti coranici, come ad esempio: «Lode a Dio che noi glorifichiamo, di cui imploriamo l'aiuto e il perdono, cercando in Lui il rifugio rispetto al male ch'è in noi e alle nostre cattive azioni. Colui che Iddio guida non potrà essere sviato da nessuno, ma colui che Iddio manda in perdizione, nessuno potrà salvarlo. Io attesto che non divinità che Iddio, il Solo, l'Unico, senza pari, e che Muhammad è il servo e l'Inviato di Dio» (Branca, 2008: 225).

Nello specifico del mondo sunnita, oltre al ruolo di guida religiosa, l'*imām* può avere anche altri compiti nella vita delle comunità locali: insegnante di religione, muezzin (dall'arabo *mu'adhdhin*, «colui che chiama alla preghiera»), guida spirituale dei singoli fedeli, cappellano in ospedali e carceri. Può essere anche il responsabile della moschea, sia dal punto di vista organizzativo sia finanziario. Assume a volte, altresì, il ruolo di ufficiale di stato civile per i matrimoni, ufficiature di funerali, arbitro per contese e divorzi, ecc. Infine, può organizzare attività di tipo educativo e religioso e dirigere la scuola religiosa legata alla moschea.

1.1 L'*imām* nel contesto sciita

Per gli sciiti (cf. Cuciniello, 2016) l'*imām* non è solo una guida «temporale» della comunità, ma è caratterizzato anche da un carisma religioso, grazie al quale interpreta in maniera infallibile la Rivelazione⁶. Più specificamente, per gli sciiti gli *imām* discendono direttamente da 'Alī, hanno dunque un legame di sangue con Muhammad e, in quanto esseri infallibili, sono considerati individui dotati di sapere (*'ilm*) divinamente ispirato, perché in loro si manifesta l'*Imām cosmico*, inteso come rivelazione di Dio (Amir-Moezzi 2016: 17). In aggiunta a ciò, in quanto tutore, l'*imām* ha anche l'incarico di spiegare la Legge islamica (*sharī'a*), siccome questa è suscettibile di differenti interpretazioni (Tabātabā'ī 1989: 183-187).

Il pluralismo all'interno del mondo sciita si esplicita essenzialmente nella concezione dell'*imām*, in base alla quale sono nate le diverse correnti, ciascuna con la propria catena di *imām*. Gli *imāmīti*, o *shī'a* dei duodecimani, ossia con dodici *imām* (tra 150 e 180 milioni di fedeli presenti in Iran, Iraq, Libano, Bahrein, Arabia Saudita), rappresentano la corrente maggioritaria. Sostengono che a Muhammad sono succeduti dodici *imām*, da 'Alī a Muhammad al-Mahdī. Quest'ultimo sarebbe passato alla condizione di occultamento (*ghayba*) nell'874 d.C., a causa della crescente ostilità dei califfi abbasidi. Inizialmente avrebbe continuato a comunicare con i fedeli attraverso intermediari, poi però anche questo legame si sarebbe interrotto. Pertanto, credono che sia vivo, ma nascosto e che tornerà alla fine della storia per restaurare il puro Islām delle origini e ristabilire la giustizia⁷. Nel frat-

⁶ I sunniti accusano gli sciiti di oltraggiare la professione di fede, dal momento che innalzano gli *imām* fino a venerarli come se fossero divini.

⁷ Dopo i fatti di Karbalā' (Iraq), quando Husayn (626-680) figlio di 'Alī fu trucidato ad opera del numeroso esercito del califfo sunnita al potere (ogni anno, a memoria di questa, milioni di sciiti si ritrovano a Karbalā' per la festa di 'Āshūrā'),

tempo, il fedele è chiamato a vivere nel proprio cuore il rapporto con l'*imām* nascosto, nell'attesa della sua manifestazione. Questa corrente ha gradualmente trasferito le prerogative degli *imām* sugli esperti di scienze religiose, creando una sorta di clero gerarchizzato. Si è trattato di un lungo processo di cui l'esito finale è riscontrabile nella figura dell'*ayatullah* Khomeini (in genere scritto Khomeini), padre della Repubblica islamica (1979), per il quale l'autorità dell'*imām*, a causa dell'occultamento, è nelle mani degli esperti di Legge religiosa, di fatto della Guida Suprema. Questa dottrina, in ogni caso, è stata contestata non solo dagli oppositori laici, ma anche da una parte del clero sciita come per esempio l'*ayatullah* 'Alī al-Sistānī, l'attuale maggiore guida spirituale dell'Iraq.

Di contro, per gli ismailiti (la maggior parte di loro, divisi in ulteriori correnti, vive in India e in altre regioni dell'Asia centrale e Africa orientale) il settimo *imām* (Ismā'īl Ibn Ja'far) diede avvio ad un nuovo ciclo profetico che trascende le religioni storiche. Infine, gli *zayditi* (oggi quasi 5 milioni, diffusi soprattutto in Yemen), pensano che l'*imām* non sia infallibile (interpretano questa figura in un senso più vicino al concetto sunnita di califfo) e può essere scelto tra qualsiasi discendente di 'Alī tramite i suoi due figli, Hasan o Husayn.

1.2 Il contesto occidentale: l'Italia

L'Islām italiano è caratterizzato da un'evidente complessità sociologica, potendo essere attraversata da una pluralità di piani analitici (Rhazzali, Equizi 2013: 48). Per di più, la pluralità delle provenienze⁸ pone come conseguenza una netta complessità anche nelle tipologie di Islām vissuto e professato, dal momento che l'espressione religiosa spesso può risultare filtrata attraverso le diverse tradizioni culturali dei Paesi d'origine, nonché attraverso la tipologia di interpretazione dell'Islām: da quelle più tradizionali a quelle più moderne (cf. Cuciniello, 2016).

In Italia, almeno sul piano storico, si può parlare di un relativo ritorno dell'Islām in epoca moderna, al seguito dei flussi migratori da vari Paesi a maggioranza islamica, in particolare a partire dagli anni '70 del secolo scorso, quando iniziarono ad arrivare giovani studenti da Palestina, Giordania e Siria, oltre a funzionari di ambasciate e uomini d'affari.

In seguito, a partire dagli anni '90, con la moltiplicazione dei progetti migratori, la stabilizzazione delle presenze e la costituzione di nuclei familiari, dovuti anche a ricongiungimenti familiari, sempre più frequentemente si è manifestato il bisogno di esprimere e rendere visibile la propria identità islamica nello spazio pubblico, unito alla necessità di trasmette-

secondo la dottrina sciita i governanti sunniti continuarono ad avere il monopolio sul potere politico, tradendo il messaggio del Profeta, mentre gli sciiti vittime della violenza della maggioranza sunnita iniziarono a vivere all'ombra dello Stato, cercando una guida nei loro *imām*, i primi dodici dei quali discendevano direttamente da 'Alī.

⁸ In Italia, tra la popolazione immigrata presa nel suo insieme, la componente musulmana mostra come tratto caratteristico una diversificazione dei Paesi di origine. Questa è senza dubbio una delle caratteristiche che contraddistingue la popolazione musulmana in Italia da quella che vive in altri Paesi europei, in genere caratterizzata da poche nazionalità distintamente prevalenti (ad es. il caso turco-tedesco o franco-algerino). In Italia i principali Paesi di provenienza dei musulmani sono più di dieci, a cui va aggiunta una molteplicità di gruppi di minore numerosità. Il Marocco si conferma il Paese da cui proviene la componente musulmana più numerosa, seguito dagli albanesi: due comunità storicamente presenti sul territorio nazionale; cf. *Immigrati e religioni in Italia: gli ortodossi sono più numerosi dei musulmani* <http://www.ismu.org/2016/07/in-italia-ortodossi-piu-numerosi-dei-musulmani/>.

re valori culturali e religiosi alle seconde generazioni (Allievi, 1996: 42). Di conseguenza, il costituirsi progressivo di una popolazione musulmana residente stabilmente, da un punto di vista culturale e politico, ha suscitato una serie di problematiche già emerse in altri contesti europei, che hanno al contempo permesso di instaurare rapporti ampi e diversificati con i vari gruppi sociali e culturali, nonché con le istituzioni del Paese di accoglienza.

Nello scenario sociale e giuridico italiano in cui si trovano a operare le confessioni religiose diverse da quella cattolica, si assiste a un differente trattamento legislativo tra le confessioni dotate o meno (come nel caso dell'Islām) di Intesa con lo Stato italiano⁹. In questo senso, il regime dei ministri di culto si pone come uno degli aspetti in cui emerge in maggior misura il divario tra le confessioni soggette alla normativa bilaterale della rispettiva Intesa stipulata e quelle che, al contrario, trovano nella vecchia legge sui culti ammessi il loro «diritto comune». Di fatto, l'ordinamento giuridico italiano riconosce lo *status* di ministro di culto a persone investite di alcune funzioni, tali da essere distinte dagli altri fedeli all'interno della confessione religiosa di appartenenza (Carnì, 2015a).

Nell'Islām in diaspora, l'*imām*, come ministro del culto, ha acquisito una preminenza all'interno della collettività religiosa musulmana, divenendo anche un mediatore culturale e sociale. Inoltre, alla luce anche della funzione socialmente aggregante della moschea, è stato solitamente scelto tra persone della comunità che non per forza possedevano una cultura islamica significativa e/o certificata.

L'*imām* «nominato» dalla nascente comunità musulmana negli anni '80 era spesso una persona più anziana, con una cultura medio alta e, spesso, disoccupata. A ciò va aggiunto che il ruolo stesso ha spesso acquisito un significato diverso, molto più ampio di quello che tradizionalmente ha rappresentato: custode della moschea, consigliere dei membri della comunità, portavoce dei musulmani della città o del Paese, amministratore delle offerte raccolte. Pertanto, considerato dall'amministrazione pubblica come l'interlocutore principale, portavoce dei musulmani, in definitiva una sorta di «prete musulmano». Spesso, ancora oggi, l'opinione pubblica italiana considera l'*imām* tutto questo (Tacchini, 2014).

Ad oggi, la situazione rimane molto variegata. Accanto agli *imām* eletti informalmente all'interno della comunità, perché hanno una buona conoscenza della lingua araba, un maggiore sapere religioso e conoscono bene la lingua italiana (Saint-Blancat, 2008), ci sono anche diverse comunità islamiche più strutturate che hanno iniziato ad impiegare *imām* a tempo pieno provenienti dall'estero (anche su consiglio di chi aveva finanziato la costruzione dell'edificio adibito a sala di preghiera). In queste realtà, in genere, l'*imām* è impegnato quasi esclusivamente su questioni spiccatamente religiose e/o culturali: presie-

⁹ Per le confessioni prive del modulo pattizio si applica una normativa risalente all'età del fascismo: la legislazione sui culti ammessi (l. n. 1159 del 1929, e r.d. n. 289 del 1930) (cf. Casuscelli, 2008). Nello specifico degli *imām*, le attività di religione e di culto che possono svolgere (questo vale anche per i ministri di culto delle altre confessioni prive di intesa, e.g. i ministri taoisti), alla luce del diritto vigente, sono le seguenti: assistenza spirituale nelle strutture sanitarie (art. 5 del r.d. n. 289 del 1930 e art. 38 della legge n. 833 del 1978); assistenza spirituale negli istituti di prevenzione e pena (art. 6 del r.d. n. 289 del 1930). Sono da definire le modalità per l'assistenza spirituale ai militari di fede musulmana (art. 1471 del d.lgs. n. 66 del 2010), mentre appare problematica la tematica dell'assistenza spirituale per i richiedenti asilo (Carnì, 2015).

de la preghiera, dispensa consigli ai fedeli, tiene lezioni, ma non obbligatoriamente fa parte del consiglio (sebbene possa essere convocato in occasioni particolari) o intrattiene, come succedeva in passato, rapporti con la popolazione locale non musulmana, che in genere diventano di competenza del presidente (Tacchini, 2014). L'«importazione» di *imām* dall'estero potrebbe essere uno strumento volto a facilitare la formazione degli *imām* italiani, l'integrazione degli immigrati musulmani e creare un'osmosi tra culture diverse, nel pieno rispetto dei principi dello Stato democratico¹⁰ (Carnì, 2015b).

Resta il fatto che «*anche gli aspetti relativi alla trasparenza dell'amministrazione e alla verificabilità delle procedure di assegnazione delle cariche risultano fattori chiave nel garantire un buon funzionamento delle sedi sia di quelle tradizionali sia di quelle nuove dei gruppi musulmani organizzati*» (Branca, 2008: 232).

1.2.1 L'Italia: ruolo e formazione degli *imām*

L'esigenza di un percorso di riconoscimento e soprattutto di formazione per i leader delle comunità islamiche, e specificamente per gli *imām*, rappresenta da diversi anni una palese necessità¹¹, dal momento che, tra di loro, operano anche persone prive del tutto – o quasi – di capacità linguistiche e conoscenze giuridiche indispensabili per guidare le comunità e, allo stesso tempo, far fronte alle attese delle nuove generazioni. Pertanto, come è già successo in diversi contesti europei con una significativa presenza di comunità musulmane (cf. e.g. Basdevant Gaudemet, 2008; Wieshaider, 2008), questo è ormai un tema centrale anche nel dibattito sull'Islām in Italia¹².

I governi che si sono succeduti in Italia dal 2005 ad oggi hanno costituito diversi organismi, genericamente noti come «*Consulta islamica*». Con questa espressione si fa riferimento ad un organismo di carattere consultivo del ministero dell'Interno, composto da alcuni rappresentanti musulmani, a seguito di nomina ministeriale. Istituita per la prima volta nel 2005 da Pisanu, viene confermata poi nel 2006 da Amato, con l'inserimento di un gruppo di accademici ed esperti del mondo arabo-islamico.

Il compito loro affidato prevede di esprimere pareri e formulare proposte sulle questioni indicate dal ministro, fornendo elementi concreti per la soluzione dei problemi dell'integrazione delle comunità musulmane nella società nazionale, nel pieno rispetto della Costituzione e delle leggi. Nel 2007 Amato invita i membri della Consulta a sottoscri-

¹⁰ Il permesso di soggiorno per l'esercizio delle funzioni di ministro di culto si colloca in questa prospettiva (l. n. 40 del 1998) «*il regolamento di attuazione può prevedere speciali modalità di rilascio relativamente ai soggiorni brevi per motivi di turismo, di giustizia, di attesa di emigrazione in altro Stato e per l'esercizio delle funzioni di ministro di culto nonché ai soggiorni in case di cura, ospedali, istituti civili e religiosi e altre convivenze*» (art. 5, c. 2). In attuazione di questa disposizione, il ministero degli Affari Esteri ha emanato il 12 luglio 2000 il decreto ministeriale in cui nell'allegato A è disciplinato, al punto 12, il *Visto per motivi religiosi*.

¹¹ In altri Paesi europei e negli Stati Uniti, percorsi simili sono attivi da molti anni. Alcuni di questi sono quello del *Markfield Institute for Higher Education* (MIHE) (www.mihe.ac.uk/index.php), quello dell'*Institute Catholique de Paris* (www.icp.fr/a-propos-de-l-icp/actualites) e quello del *Hartford Seminary* (www.hartsem.edu) (cf. Gagliardi, 2011).

¹² Martedì 14 Novembre 2017, la Commissione Affari costituzionali ha svolto le audizioni di esperti, nell'ambito dell'esame delle proposte di legge recanti «Istituzione del Registro pubblico delle moschee e dell'Albo nazionale degli imam»; cf. <http://webtv.camera.it/evento/12148>

vere la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*¹³, sulla base dei quali costruire l'Islām italiano, redatta assieme ad esponenti del mondo della cultura e del diritto.

Sintesi delle iniziative svolte nell'UE dal 2005 ad oggi per la formazione di imām e assistenti spirituali in strutture pubbliche (università e istituti di alti studi riconosciuti) e istituti "teologici" gestiti dalle comunità musulmane

Paesi	Istituti/Centri studi "teologici" musulmani	Università statali e non e istituti altri studi	Assistenti spirituali
Austria		Diploma I liv. Univ. di Vienna	40
Belgio		Corso dedicato Univ. Cattolica Louvain-la-Neuve	
Danimarca		Diploma I liv. Univ. di Aarhus	3
Francia	6	Diploma dell'Inst. Catholique	105
Germania	5	Diplomi c/o le università di Münster, Osnabrück-Vechta, Frankfurt a M.	?
Spagna	2	Diploma Univ. Camillo José Cela	12
Olanda		Diploma Univ. di Rotterdam	62
UK		6 Centri studi c/o colleges	203
Italia		<p>Master sull'islam in Europa, Univ. di Padova i ambito FIDR (Forum internazionale Democrazia e Religioni,</p> <p>Centro interuniv. Piemonte orientale, Insubria, Milano, Statale e Cattolica Milano); e, come suo precedente il progetto pilota triennale FIDR realizzato con il patrocinio del Ministero dell'Interno.</p> <p>Altre sedi universitarie che offrono percorsi formativi (es. Roma La Sapienza, Cattolica di Milano e Pisai)</p>	

Fonte: Consiglio per i rapporti con l'islam italiano, Rapporto n. 1, *Ruolo pubblico, riconoscimento e formazione degli imam*, Testo del 1 aprile 2016

¹³ <http://95.110.157.84/gazzettaufficiale.biz/atti/2007/20070137/07A05324.htm> (cf. Colaianni, 2008; Cardia, 2010; Macri, 2012).

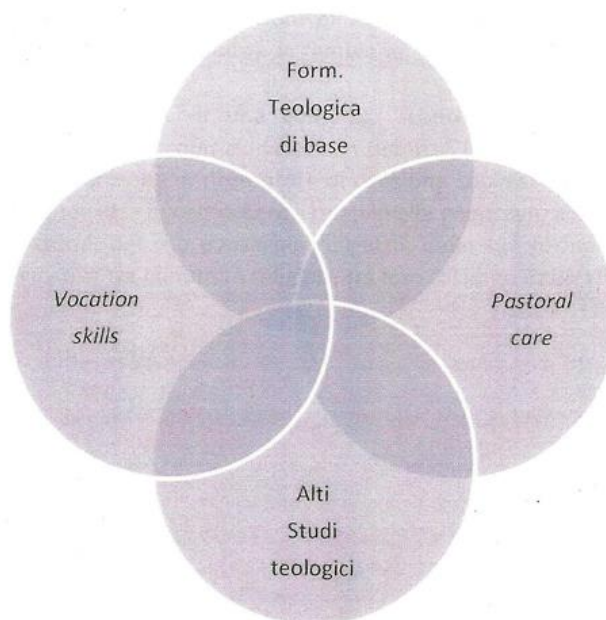
Nel 2010, la Consulta è stata riformata da Maroni, che rinomina l'organismo con il titolo *Comitato per l'Islam italiano*, quale organo di carattere collegiale con funzioni consultive sui temi dell'immigrazione, con lo scopo di migliorare l'inserimento sociale e l'integrazione delle comunità musulmane nella società italiana.

La Consulta cambia ulteriormente denominazione in *Consiglio per le relazioni con l'Islam*, istituito nel gennaio 2016 da Alfano. Nel luglio dello stesso anno, viene presentato il rapporto *Ruolo pubblico, riconoscimento e formazione degli imam* (1 aprile 2016) con la finalità di migliorare la contestualizzazione delle pratiche religiose in Italia, in «considerazione dell'importanza del ruolo che sia le comunità islamiche che la società civile riconoscono agli imam nello spazio pubblico nazionale» indicando «come asse strategico delle relazioni con l'Islam italiano la formazione e la valorizzazione di guide spirituali "italiane"». La finalità è la conoscenza dei «principi costituzionali a fondamento della Repubblica, consapevoli della sua storia e delle fondamentali dinamiche sociali che l'attraversano, rispettose delle tradizioni culturali e religiose e impegnate a promuovere la convivenza, il bene comune e il rispetto della legalità». Nel rapporto, inoltre, si parla di formare «imam italiani». Ciò è possibile, dal momento che i «processi di stabilizzazione migratoria che hanno consentito anche a molti musulmani di acquisire la cittadinanza italiana». Si tratta di un processo «più realistico e sostenibile che in passato», grazie al quale è possibile superare «il fenomeno naturale e socialmente comprensibile della "importazione", a volte temporanea e quindi sganciata da ogni serio processo di integrazione, di imam provenienti da paesi islamici». Allo stesso tempo, «solo legittimando imam preparati e autorevoli sarà possibile contrastare il fenomeno degli imam autoproclamati che, come attestano le cronache anche nazionali, in qualche sporadico caso [...] sono arrivati alla predica dell'odio e al sostegno al radicalismo islamista».

Specificamente, rispetto alla questione della formazione, facendo tesoro di esperienze di alcuni Paesi membri dell'UE, nel rapporto si parla di «almeno quattro possibili ambiti diversi», non necessariamente alternativi, ma spesso complementari: l'autoformazione, la formazione all'interno di istituzioni islamiche, la formazione offerta dalle università e altre istituzioni di alta formazione islamica nei Paesi musulmani e infine la formazione all'interno di corsi e istituzioni create ad hoc nei vari Paesi europei. Nei processi di formazione è previsto il coinvolgimento di almeno tre soggetti: i governi nazionali, le comunità musulmane, le istituzioni universitarie o di alti studi. «Se in tale processo lo Stato funge da facilitatore – entrando "in punta di piedi" o non entrando affatto in questioni che riguardano la formazione teologica e religiosa dei ministri di culto o guide spirituali – gli altri due soggetti possono, invece, collaborare per un progetto di formazione sostenibile degli imam o di figure assimilate».

Un ulteriore documento ha visto la luce con il governo Gentiloni: *Patto nazionale per un Islam italiano*, redatto con la collaborazione del *Consiglio per i rapporti con l'Islam italiano* e recepito dal ministero dell'Interno il 1 febbraio 2017. Atto a favorire il dialogo e, soprattutto, la lotta contro ogni forma di radicalismo per un'integrazione piena in nome del pluralismo religioso, il patto è stato sottoscritto dalle principali associazioni islamiche in Italia, rappresentative di circa il 70% dei musulmani presenti nel nostro Paese.

Graf. 1
 Che cosa vuol dire formare gli imam?



Fonte: Consiglio per i rapporti con l'islam italiano, Rapporto n. 1, *Ruolo pubblico, riconoscimento e formazione degli imam*, Testo del 1 aprile 2016

Tra gli aspetti maggiormente messi in rilievo, l'importanza della formazione di *imām* e guide religiose (con il contributo del ministero dell'Interno e delle università statali), al fine di svolgere efficacemente il ruolo di mediazione tra le comunità e la società circostante, e quindi di superare la logica gli *imām* «fai-da-te». Il patto, come dichiarato da Minniti, richiama prioritariamente i valori della Costituzione italiana, raggiungendo il giusto equilibrio fra diritti e doveri.

In questo patto sia le comunità islamiche sia il Viminale hanno assunto degli impegni.

Le comunità islamiche si impegnano a: pubblicare i nomi e i recapiti degli *imām*; tradurre in italiano il sermone del venerdì (già realtà in molte moschee, dal momento che i musulmani non sono tutti arabofoni); mostrare trasparenza sui finanziamenti per la costruzione delle moschee; rendere accessibili i luoghi di culto anche a visitatori non musulmani, per combattere sospetti che avvelenano le relazioni umane. Nello specifico della formazione degli *imām* si dice: «Promuovere la formazione di imam e guide religiose che, in considerazione del ruolo specifico e delicato che rivestono nelle comunità di riferimento e delle funzioni che possono essere chiamati a svolgere in luoghi come ospedali, centri di accoglienza, istituti di pena etc., possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna, in un contesto caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale».

Il Viminale si impegna a: estendere i «tavoli interreligiosi» all'interno dei consigli territoriali per l'immigrazione delle Prefetture, per sostenere e promuovere il contributo del patrimonio spirituale, culturale e sociale che le comunità musulmane offrono all'Italia; incontrare giovani musulmani di seconda generazione; chiedere ai Comuni italiani, riuniti nell'Anici, di affrontare il problema di sedi e aree adeguate per le moschee, un punto sul quale anche nel passato ci sono state svariate polemiche.

Gli accordi raggiunti risultano positivi, in quanto l'Islām italiano, per non essere solo un «problema» ma diventare una «risorsa», deve acquisire una propria forma, e la prima modalità è sicuramente il riconoscimento giuridico a un'entità italiana che grazie allo Stato deve trovare il modo di colmare l'evidente vuoto.

Il 26 settembre 2017, inaugurando una nuova fase nella formazione dei responsabili delle comunità islamiche (*imām*, predicatori, leader associativi) in Italia, l'Università di Siena e l'Università al-Qarawiyyin di Fès, uno dei principali e più antichi centri spirituali e di insegnamento del mondo musulmano (fondata nell'859), hanno firmato un accordo di cooperazione di durata quinquennale, che prevede «*scambi di visite tra docenti, ricercatori e studenti al fine di promuovere l'internazionalizzazione della ricerca sui temi dell'istruzione, dello sviluppo locale e delle questioni legate all'interculturalità ed alla relazioni interreligiose*» e l'attivazione di corsi specifici (laurea e laurea specialistica) «*volti alla promozione di profili professionali in grado di operare in un ambiente multiculturale*»¹⁴. In questa direzione, nella sede universitaria di Arezzo è stato attivato un corso in Scienze dell'educazione per formare operatori in ambito multiculturale ed «*educatori sociali specialisti nelle metodologie anti-radicalizzazione*». Coloro che studiano ad Arezzo conseguiranno una laurea in Scienze dell'educazione, con la possibilità di farsi riconoscere dalla al-Qarawiyyin un diploma in Scienze islamiche e potranno impiegare le conoscenze acquisite come leader associativo, mediatore culturale, come anche predicatore o *imām* di moschee, «cappellano» negli ospedali o nelle carceri (Brignone, 2017b).

2. Altre figure di riferimento

'Ālim

È un termine difficile da tradurre nella sua globalità semantica, tra «intellettuale, dotto, scienziato, teologo». In generale, questa parola indica gli studiosi e gli esperti delle scienze religiose (e.g. teologia, esegesi coranica, diritto) che hanno una particolare autorevolezza come interpreti e guardiani della tradizione religiosa. Proclamati «eredi dei profeti» da un detto di Muhammad, sebbene siano storicamente caratterizzati da una forte identità di gruppo, non sono istituzionalizzati. Infatti, fin già dai primi secoli dell'Islām, si mantennero al di fuori del governo, organizzandosi in maniera indipendente rispetto al potere politico, per preservare l'idea di una comunità a guida divina. Tuttavia, alcuni svolgevano an-

¹⁴ <https://www.unisi.it/unisilife/notizie/accordo-di-cooperazione-con-luniversita-di-al-qaraouiyine-di-fes-marocco>. Per l'accordo sul sito del ministero degli Affari religiosi marocchino cf. <http://www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-de-formation-des-imams-pr%C3%A9dicateurs-et-des-pr%C3%A9dicatrices/658-actualit%C3%A9s-institut-formation-imams-morchidates/4382-accord-de-coop%C3%A9ration-culturelle-et-scientifique-entre-l-universit%C3%A9-de-sienne-italie-et-l-universit%C3%A9-al-quaraouiyine-f%C3%A8s-maroc.html>

che incarichi ufficiali nell'amministrazione e divennero anche leader di organizzazioni sociali (e.g. scuole giuridiche, fazioni religiose).

Dal punto di vista della posizione socioeconomica e delle affiliazioni politiche, gli *'ulamā'* raggiunsero posizioni tali da poter essere divisi in tre gruppi abbastanza ben distinti: quelli collegati con le corti, quelli associati con le classi latifondiste o mercantili provinciali e, infine, quelli che dipendevano dalle classi urbane medie e basse (Vercellin, 2002: 240-241). Con il tempo dunque si trasformarono da élite religiosa a élite sociale e politica. Durante l'Impero ottomano vennero integrati ufficialmente nell'amministrazione, all'interno di una struttura gerarchica.

Al giorno d'oggi, la loro organizzazione amministrativa nelle strutture statali è presente in diversi Stati musulmani, svolgendo un ruolo di controparte e/o mediazione fra il governante e il popolo. Non di rado l'autorità degli *'ulamā'* è stata criticata da intellettuali musulmani di orientamento islamista o modernista: gli si rinfaccia troppa vicinanza alla politica e, allo stesso tempo, scarsa capacità di rinnovare il sapere tradizionale.

Gli *'ulamā'* hanno costituito negli ultimi anni associazioni e istituzioni, anche transnazionali, come l'Unione mondiale degli Ulema musulmani¹⁵ e il Consiglio dei saggi musulmani, ma subiscono la concorrenza di diverse correnti rivali: intellettuali, riformisti, rappresentanti dell'Islām politico, movimenti salafiti, ecc. Ne risulta una molteplicità di voci, evidente anche in area europea, che spesso è motivo di preoccupazione da parte delle istituzioni alla ricerca di interlocutori.

Shaykh

Letteralmente indica l'«anziano, il vecchio, il capo». È un titolo che designa(va) l'autorità tribale (o di una confraternita religiosa) nei contesti arabo-islamici, data la maggiore conoscenza delle leggi consuetudinarie del gruppo, sebbene possa essere usato come titolo onorifico, a prescindere dall'età, per indicare una persona che goda di rispetto (e.g. professore, persona eminente nelle scienze religiose musulmane). Se molti *'ulamā'*, nel passato come oggi, sono anche *shaykh*, generalmente con il termine *shaykh* ci si rivolge ad un *'ālim* anche con un ruolo istituzionale, ad esempio, lo *shaykh* di al-Azhar del Cairo, uno dei principali centri d'insegnamento religioso dell'Islām sunnita.

Faqīh

È un esperto di *fiqh*, ossia di giurisprudenza islamica, comprendente non solo il diritto nel senso europeo, ma anche le norme concernenti le pratiche del culto. Ogni *faqīh* può essere particolarmente esperto, ad esempio, in una delle scuole giuridico-religiose tradizionali sunnite (hanafita, hanbalita, malikita, shafi'ita). Approfondite competenze e conoscenze possono anche permettergli di praticare l'*ijtihād*, vale a dire la capacità di raggiungere una soluzione a un particolare problema giuridico, esercitando il ragionamento personale, in mancanza di una norma esplicita contenuta nel Corano o nella tradizione profetica (*sunna*).

Qādī

¹⁵ <http://iumsonline.org/en>.

In epoca premoderna era un giudice, delegato del califfo, che applicava la legge religiosa, per cui spesso era costretto a rivolgersi ad un *'ālim*. In epoca moderna, con il ridimensionamento della giurisdizione religiosa a favore dei tribunali civili, le sue funzioni si sono molto ridotte. Dal diciannovesimo secolo la sua giurisdizione non si estende più a tutto il diritto civile e penale, ma è limitata al diritto familiare. Oggi con tale termine si indica un giudice, inserito in una carriera del tutto paragonabile a quella esistente nei Paesi occidentali, delegato dall'autorità politica.

A partire dal diciannovesimo secolo, prese avvio un processo di restringimento della giurisdizione islamica a favore delle moderne corti degli Stati nazionali. Nei Paesi in cui la giustizia sciaraitica è ancora presente, è limitata essenzialmente alla materia dello statuto personale (e.g. famiglia, successioni).

Muftī

È un giurisperito musulmano autorizzato a emettere, per manifesta perizia dal governo, una *fatwa*, ossia un responso giuridico relativo a questioni di diritto, teologia, pratiche religiose, basato sul disposto della *sharī'a*. Sotto questo punto di vista il *muftī* è un'autorità religiosa che esercita la sua funzione individualmente, mai in collegio. Su richiesta, è anche consultore del *qādī* per questioni astratte, dal momento che il responso chiesto deve essere seguito dal *qādī* nella soluzione del caso concreto, in conformità con la scuola giuridico-religiosa al quale il giureconsulto appartiene. Parimenti, può offrire la sua consulenza anche alle pubbliche autorità e ai privati. Questa figura ha avuto un importante ruolo nella formazione del diritto islamico, in quanto le raccolte di fatwe costituiscono un importante genere della letteratura giuridica islamica. A partire dal settimo secolo i *muftī* sono stati integrati nella struttura dello Stato. Molti Stati (e.g. Arabia Saudita, Egitto, Indonesia, Yemen) ne dispongono di ufficiali e in questi casi molto spesso il *muftī* non si limita a fornire pareri giuridici, ma è un alto dignitario religioso. Ad esempio, in Egitto rappresenta il gradino gerarchico immediatamente inferiore a quello dello *Shaykh* di al-Azhar.

Un fenomeno recente è quello dell'emissione di fatwe da parte di collegi, istituzioni indipendenti dagli Stati, come il Consiglio della Lega islamica, il Consiglio Europeo per la Fatwa, o attraverso mezzi di comunicazione (radio, televisione, siti internet specializzati).

Āyatollāh

Il termine significa «segni di Dio» e viene concesso agli esponenti più importanti del clero sciita, esperti in studi islamici, come titolo di grado elevato ottenuto dopo un consistente numero di anni di studio, sotto la costante guida di un dotto e solo grazie al consenso degli altri *āyatollāh*. In genere, gli *āyatollāh* insegnano in seminari religiosi (*hawza*) e non di rado il loro titolo assume anche una connotazione politica. Al di sotto vi è il grado di *hojjatoleslām* «prova dell'Islām».

Mullah

In senso generale indica qualsiasi figura particolarmente esperta sulla teologia o dotata di un carisma religioso. Nel mondo turco-iraniano è l'equivalente di *'ālim*, dunque il termine

è particolarmente usato in contesto sciita (e.g. Iran, Pakistan, Afghanistan) ed è comunemente attribuito al capo della comunità religiosa locale o al *Khatib*.

Bibliografia di riferimento

- Allievi, S. (1996). *Islam e occidente: lo specchio e l'immagine*, in S., Allievi, (a cura di), *L'occidente di fronte all'islam*, FrancoAngeli, Milano, 11-48.
- Amir-Moezzi, M.A. (2007) (a cura di). *Dizionario del Corano* (ed it. a cura di Zilio-Grandi, I.), Mondadori, Milano.
- Amir-Moezzi, M.A. (2016). *L'islam degli sciiti, Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.
- Angelucci, A., Bombardieri, M., Tacchini, D. (2014) (a cura di). *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia.
- Basdevant Gaudemet, B. (2008). *Moschee e formazione degli imam in Francia*, in A. Ferrari (a cura di). *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 233-248.
- Bausani, A. (1996⁶). *Il Corano*, BUR, Milano.
- Branca, P. (2000). *I musulmani*, Il Mulino, Bologna.
- Branca, P. (2008). *Quali imam per quale Islam?*, in A. Ferrari (a cura di). *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 219-232.
- Brignone, M. (2017a). *Chi sono le autorità dell'Islam*, <http://www.oasiscenter.eu/it/chi-sono-le-autorita-dellislam> (reperito il 15.11.2017).
- Brignone, M. (2017b). *Il Marocco formerà i musulmani italiani ad Arezzo*, <http://www.oasiscenter.eu/it/il-marocco-former-leader-religiosi-italiani> (reperito il 20.11.2017).
- Campanini, M. (2015³). *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna.
- Campanini, M. (a cura di) (2005). *Dizionario dell'Islam*, BUR, Milano.
- Cardia, C. (2010). *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in F. D'Agostino (a cura di), *Valori costituzionali. Per i sessanta anni della Costituzione Italiana*, (Atti del Convegno nazionale dell'U. G. C.I., Roma, 5-7 dicembre 2008), Giuffrè, Milano, 125-141.
- Carnì, M. (2015a). *I ministri di culto delle confessioni religiose di minoranza: problematiche attuali*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», *Rivista telematica (www.statoechiese.it)* n. 19/2015, 1 giugno 2015, 1-31, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/4881/4946> (reperito il 18.11.2017).
- Carnì, M. (2015b). *Islam e ministri di culto*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità Islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 211-243.
- Casuscelli, G. (2008). *La rappresentanza e l'intesa*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, 285-322.
- Colaiani, N. (2008). *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in R. Aluffi Beck-Peccoz (a cura di), *Identità religiosa e integrazione dei musulmani in Italia e in Europa. Omaggio alla memoria di Francesco Castro*, Giappichelli, Torino, 105-117.
- Cuciniello, A. (2016). *Il volto plurale dell'Islām: sunniti e sciiti tra Paesi di origine e contesti di migrazione*, <http://www.ismu.org/2016/07/approfondimenti-e-bibliografia/> (reperito il 15.11.2017).
- Diez, M. (2017). *Alla ricerca di una guida*, <http://www.oasiscenter.eu/it/alla-ricerca-di-una-guida> (reperito il 15.11.2017).

- Fondazione Internazionale Oasis (2017). *Chi parla per i musulmani*, Anno XIII, n. 25, Giugno 2017 (Italian Edition).
- Gagliardi, C. (2011). *L'Institut Catholique de Paris e l'inedita formazione secolare degli imam: il Diploma universitario "Interculturalité, laïcité et religions" nel contesto della laicità francese*, in «Diritto e Religioni», 2, 417-436.
- Gardet, L. (2002²). *Gli uomini dell'islam*, Jaca Book, Milano.
- Macrì, G. (2012). *Brevi riflessioni sui pareri espressi dal Comitato per l'Islam italiano*, in *Quaderni dir. pol. eccl.*, 2, 407-423.
- Saint-blancat, C. (2008). *Imām e responsabili musulmani in relazione con la società locale*, in A. Pacini (a cura di), *Chiesa e Islam in Italia, Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 57-81.
- Tabātabā'ī, A. (1989). *L'Islam shi'ta*, Centro culturale islamico europeo, Roma.
- Tacchini, D. (2014). *L'imam, questo sconosciuto: chi è e cosa fa*, in A. Angelucci, M. Bombardieri, D. Tacchini (a cura di). *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia, 95-109.
- Ventura, A. (2010) (a cura di). *Il Corano* (trad. di I. Zilio-Grandi, com. di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M.A. Amir-Moezzi), Mondadori, Milano.
- Vercellin, G. (2000). *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Wieshaider, W. (2008). *Moschee e formazione degli imam in Austria*, in A. Ferrari (a cura di). *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 249-256.



Fondazione ISMU è un ente scientifico indipendente che promuove studi, ricerche, formazione e progetti sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. ISMU collabora con istituzioni, amministrazioni, terzo settore, istituti scolastici, aziende, agenzie internazionali e centri di ricerca scientifica italiani e stranieri.