



Il diritto di morire

Un approccio impegnato allo studio dei riti funebri delle minoranze in Italia

The Right to Die

An Engaged Approach to the Study of Minority Funeral Rites in Italy

Giorgio Scalici, Università degli studi di Palermo
ORCID: 0000-0001-6985-1397; giorgio.scalici@unipa.it

Abstract: This article explores the denial of religious freedom in the context of funeral practices among religious minorities in Italy. Despite constitutional guarantees, many communities – including Sikhs, Bahá’ís, Buddhists, Pagans, and others – face significant obstacles in performing funeral rites according to their traditions. These limitations not only hinder the mourning process, with consequences for the psychological and emotional well-being of the bereaved, but also undermine broader processes of social integration. In many cases, families are forced to repatriate the deceased, further disconnecting communities from the spaces they inhabit.

The research draws on direct collaboration with various religious groups and reveals the deep inadequacy of Italian funeral legislation, much of which dates back to the Fascist era or has remained unchanged since the 1990s or early 2000s. In response to the challenges identified, the author founded NIMO APS, a nonprofit association dedicated to death and mourning from an intercultural and interreligious perspective. NIMO works to raise awareness, provide education, and create spaces for dialogue between minority communities, institutions, and policy makers. Beyond these efforts, the association aims to play a crucial role in advocating for legislative reforms that support the full integration of these communities within the Italian social and legal framework.

Keywords: Religious minorities; Funerary practices; Religious freedom; Grief; Integration.

Introduzione

La morte può essere considerata l’evento più universale. Tuttavia, il modo in cui si affronta la morte di una persona cara è un aspetto profondamente in-



fluenzato dai riferimenti culturali, dalla religione, dalla spiritualità o dall'assenza di fede delle persone e delle comunità.

I rituali funebri hanno la funzione fondamentale di aiutare individui e comunità ad affrontare la perdita, elaborare il lutto e riaffermare la propria identità, attraverso una ritualizzazione della separazione e del dolore, supportata da complessi sistemi di credenze.

Molti di noi hanno sperimentato in prima persona quanto i rituali funebri siano importanti nell'elaborazione del lutto e della separazione, soprattutto durante gli anni del COVID-19. In quel periodo, numerosi divieti hanno impedito il regolare svolgimento delle ceremonie funebri tradizionali, con un impatto negativo sul benessere psicologico delle persone (Doka, 2022; Colombo 2021), rendendo lampante il ruolo, spesso ignorato, dei funerali nel mantenimento del benessere psico-emotivo della comunità (Scalici 2024).

Se il COVID-19 ha rappresentato un'eccezione per la maggioranza della popolazione, non è così per molte minoranze presenti sul territorio italiano, per le quali l'accesso a rituali coerenti con la propria cultura e religione è spesso ostacolato o limitato.

In Europa, l'Articolo 9 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, riportato di seguito, garantisce la libertà religiosa, includendo anche la libertà di manifestare il proprio credo nei rituali legati alla morte e al lutto:

Libertà di pensiero, di coscienza e di religione

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.
2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui.

Anche la Costituzione della Repubblica Italiana garantisce la libertà religiosa, in due articoli:

Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge.

Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze (art. 8 Cost.).



Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume (art. 19 Cost).

Nonostante venga riconosciuto come un diritto, molte minoranze religiose non possono celebrare i funerali secondo le proprie credenze. Si tratta di una forma di trascuratezza istituzionale che ostacola sia il processo di elaborazione del lutto, che il processo di integrazione. I membri di numerose minoranze finiscono per decidere di rimpatriare la salma, anche dopo decenni di vita sul territorio italiano, un fenomeno che incide profondamente sul benessere psico-emotivo di una comunità già in posizione precaria e sulla sua configurazione simbolica e identitaria nell'ambito del contesto che le ospita. Come mi è stato riferito da un lavoratore dell'Ambasciata tunisina a Palermo: "noi rimpatriamo tutti".

Ponendo la morte al centro del dibattito sull'integrazione e sui diritti delle minoranze, con questa ricerca si mira a colmare una lacuna rilevante nella letteratura accademica e normativa. Si è deciso di adottare un approccio impegnato e pubblico, atto a offrire raccomandazioni concrete a legislatori e operatori del settore, e a promuovere una maggiore consapevolezza sul fatto che, se non sostenuto, il dolore può diventare una questione di salute pubblica.

I funerali non sono eventi privati, ma atti pubblici di appartenenza comunitaria. Negare alle minoranze il diritto di elaborare il lutto secondo i propri valori compromette il benessere individuale, sociale, e i principi democratici di pluralismo e inclusione.

Un accenno storico e legislativo

Pur potendo far risalire l'inizio di questa riflessione all'epoca postunitaria – a partire dallo Statuto Albertino del 1848 – è nei Patti Lateranensi del 1929 che si possono individuare le radici di molte questioni ancora aperte riguardanti la libertà di culto e l'integrazione religiosa in Italia.¹

¹ I Patti Lateranensi non rappresentarono l'unico caso di accordo siglato tra la Santa Sede e stati esteri nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale. In quel contesto storico, il Vaticano perseguiva l'obiettivo di garantire la libertà di culto per i fedeli cattolici e di riaffermare la propria rilevanza sul piano delle relazioni internazionali. Oltre all'intesa con l'Italia, furono sottoscritti concordati con vari paesi europei: con la Lettonia nel 1922, con la Baviera nel 1924, con la Polonia nel 1925, e successivamente con la Lituania e la Romania nel 1927. Altri accordi seguirono con la Prussia nel 1929 e con il Baden nel 1932. Infine, dopo gli accordi con questi tre Stati federati tedeschi, venne stipulato un concordato direttamente con la Germania nel 1933 (Grignola & Ceccoli 2001: 231).



I Patti, firmati l'11 febbraio 1929 tra il Regno d'Italia e la Santa Sede, posero fine alla cosiddetta "questione romana" aperta con la presa di Roma nel 1870.² Si articolavano in due testi distinti: il Trattato, che sanciva la nascita dello Stato della Città del Vaticano e riconosceva la piena sovranità internazionale della Santa Sede, e il Concordato, che disciplinava i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. Quest'ultimo stabiliva il cattolicesimo come religione di Stato, prevedeva l'insegnamento obbligatorio della religione cattolica nelle scuole, l'esenzione del clero dal servizio militare e il riconoscimento civile del matrimonio canonico. In tal modo, la Chiesa cattolica ottenne un trattamento privilegiato senza eguali rispetto ad altre confessioni.

Dopo la caduta del fascismo, i Patti Lateranensi vennero confermati dalla Costituzione del 1948 tramite l'articolo 7, che sancisce il loro valore costituzionale e impedisce allo Stato italiano di modificarli o scioglierli unilateralmente.³ Questo comporta che eventuali modifiche possano avvenire solo di comune accordo con la Santa Sede. È quanto avvenne con la revisione del 1984 (Accordo di Villa Madama), stipulata tra il presidente del Consiglio Bettino Craxi e il cardinale Agostino Casaroli. Con essa si abolì il riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale, si introdusse il meccanismo dell'otto per mille, si rese facoltativo l'insegnamento della religione cattolica a scuola e si ridefinirono le modalità di trascrizione civile dei matrimoni religiosi. Nonostante questi cambiamenti, il Concordato del 1929 non venne cancellato ma aggiornato, preservando comunque una relazione privilegiata tra Stato e Chiesa cattolica.

Se il cattolicesimo gode di un quadro di tutela fondato su un trattato internazionale, le altre religioni devono fare riferimento all'articolo 8 della Costituzione, che prevede lo strumento dell'intesa. L'intesa è un accordo stipulato tra lo Stato e una confessione religiosa diversa dalla cattolica, di natura interna e non internazionale. In quanto tale, non vincola lo Stato sul piano del diritto internazionale e può essere modificata o revocata con legge ordinaria, previo dialogo con la confessione interessata.

La procedura è piuttosto complessa: una confessione presenta la propria proposta alla Commissione per le intese, istituita presso la Presidenza del Con-

² La cosiddetta "questione romana" fu il lungo conflitto politico e istituzionale sorto durante il Risorgimento italiano in merito al controllo territoriale di Roma e al significato politico della sua posizione, avviatosi con la presa della città da parte delle truppe italiane nel 1870 attraverso la breccia di Porta Pia.

³ Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale (Art. 7 Cost.).



siglio; se approvata, l'accordo viene firmato e trasmesso al Parlamento, che deve approvarlo o respingerlo senza possibilità di modificarne i contenuti. Questo principio pattizio, volto a garantire il rispetto reciproco, si traduce però spesso in lunghi stalli politici e in difficoltà pratiche per le confessioni religiose richiedenti.

Ad oggi, solo tredici religioni sono riuscite a stipulare un'intesa con lo Stato italiano: tra esse troviamo i valdesi, gli avventisti, le Assemblee di Dio, le comunità ebraiche, i luterani, i battisti, alcune comunità ortodosse, i mormoni, i buddhisti, gli induisti e la Chiesa d'Inghilterra. È un numero sorprendentemente esiguo se confrontato con la pluralità religiosa mondiale: basti pensare che all'interno del solo cristianesimo esistono oltre 40.000 denominazioni.

In questa lista spicca l'assenza dell'Islam, che rappresenta circa il 2% della popolazione italiana ed è la più grande minoranza religiosa non cristiana del paese. Le ragioni di questa esclusione sono molteplici: da un lato, la difficoltà delle comunità musulmane a costituirsi in un'unica rappresentanza nazionale, frammentate com'è tra sunniti e sciiti e tra diverse appartenenze etniche e nazionali; dall'altro, la resistenza dei governi italiani, spesso restii a concedere un riconoscimento formale. Non mancano esempi di ostilità politica: basti ricordare la proposta di legge di Fratelli d'Italia del 2015, che mirava a vietare la costruzione di nuove moschee.

Il risultato è un quadro fortemente sbilanciato: la Chiesa cattolica, rappresentata dallo Stato del Vaticano, gode di uno status di protezione internazionale e di una relazione privilegiata con lo Stato italiano; poche altre confessioni hanno ottenuto un'intesa, spesso dopo lunghi negoziati; e la maggioranza delle religioni, compreso l'Islam, rimane esclusa da qualsiasi riconoscimento formale.

Di fatto, si è creata una gerarchia quasi costituzionalizzata tra religioni: una "serie A", rappresentata dal cattolicesimo; una "serie B", costituita dalle confessioni che hanno ottenuto un'intesa; e una "serie C", che raccoglie tutte le altre comunità religiose, prive di qualsiasi forma di tutela pattizia. Questo sistema, pur garantendo formalmente la libertà di culto, alimenta diseguaglianze sostanziali e contribuisce a una percezione discriminatoria delle minoranze religiose nel contesto italiano.

Il contesto teorico

La morte è l'evento più universale e al tempo stesso più differenziato nelle sue forme sociali. L'esperienza del lutto, apparentemente intima e individuale, è in realtà sempre incorniciata da codici culturali e dispositivi rituali. Come hanno mostrato gli studi antropologici fin dalle loro origini, i funerali non sono mai



solo un fatto privato: essi costituiscono un dispositivo attraverso cui la società regola la vulnerabilità prodotta dalla perdita, trasforma il dolore individuale in esperienza collettiva e riafferma i legami comunitari.

I funerali svolgono dunque un ruolo cruciale nel tessuto emotivo e sociale delle comunità (Davies 2015). Osservarli da una prospettiva sociale e antropologica più ampia rivela che le decisioni su dove e come essere sepolti vanno ben oltre le considerazioni legali, pratiche o religiose: esse toccano questioni più profonde di identità, appartenenza e riconoscimento (Kadouch Outmany 2016). L'atto di seppellire i morti, o di cremarli secondo modalità religiosamente e culturalmente appropriate, non è soltanto un bisogno spirituale: è un atto politico e sociale che segna l'inclusione – o l'esclusione – di una comunità dal tessuto nazionale.

Come già mostrava De Martino (1958), i funerali e i lamenti rituali non sono semplici espressioni emotive individuali, ma dispositivi culturali che impediscono al dolore di travolgere la comunità, incanalandolo entro forme condivise di senso. Già negli anni Settanta, Thomas osservava che laddove il lutto è una pratica generalizzata, istituzionalizzata e codificata, raramente assume forme patologiche – al contrario di quanto avviene in molte società occidentali contemporanee, dove tutto è fatto per evitarlo (1975; tr. it. 1976, p. 342).

Su questa linea, Bloch e Parry (1982) hanno collocato il funerale come momento di rinnovamento sociale, in cui la comunità ritrova la propria coesione. Sempre Bloch aveva affermato che “death is the time when the solidarity of the local community [...] should be most manifest” (1971, p. 139): la morte non disgrega, ma ricompone, facendo emergere la continuità sociale attraverso il rito. La letteratura più recente ha ampliato e approfondito queste intuizioni. Engelke (2019) ha sottolineato come l'antropologia della morte oscilli tra due poli: da un lato, la capacità dei riti di trasformare la morte in vita sociale; dall'altro, l'ineludibile materialità del cadavere e dei resti. In questa prospettiva, i corpi non sono mai semplici “cose”: possiedono una vita sociale e politica (Verdery 1999), diventando simboli potenti attorno ai quali si costruiscono memorie, identità e rivendicazioni.

Favole (2003), nel contesto mediterraneo, ha mostrato come i resti siano investiti di significati ambivalenti – sacri e contaminanti al tempo stesso – e come il trattamento della morte rifletta le relazioni tra Stato, istituzioni e cittadini. Ariès (1981) ha a sua volta evidenziato la storicità delle pratiche del lutto, mostrando come le società occidentali abbiano progressivamente privatizzato e medicalizzato la morte. Più recentemente, Stroebe e Schut (2021) hanno ribadito che i processi individuali di elaborazione del lutto sono sempre intrecciati a dinamiche sociali e culturali, e che il venir meno di rituali condivisi può aggravare la sofferenza privata.



La tensione tra dimensioni individuali e collettive del lutto emerge con forza nelle esperienze contemporanee delle minoranze religiose. Da un lato, il dolore per la perdita di una persona cara è un vissuto intimo e soggettivo; dall'altro, tale esperienza trova senso e contenimento solo se inscritta in un quadro rituale riconosciuto socialmente. Quando i rituali vengono impediti o ostacolati, non è solo l'individuo a soffrire, ma l'intera comunità che perde la possibilità di trasformare il dolore in memoria condivisa.

In questo senso, i funerali diventano indicatori politici della possibilità di appartenenza e cittadinanza.

Nonostante la centralità riconosciuta dei funerali, molte minoranze religiose in Italia si trovano impossibilitate a celebrarli secondo i propri valori. Questa condizione può essere descritta come una forma di *trascuratezza istituzionale*. Con questo termine non si intende la semplice mancanza episodica di attenzione da parte delle autorità, ma un insieme sistematico di inerzie, frammentazioni normative e assenza di responsabilità politica che producono effetti concreti sulle comunità minoritarie.

Il concetto si avvicina, ma non coincide, con quello di *violenza strutturale* elaborato da Galtung (1969) e ripreso da Farmer (2004). Mentre la violenza strutturale descrive le disuguaglianze prodotte da assetti politici ed economici che impediscono a certi gruppi di accedere a diritti e risorse, la trascuratezza istituzionale indica più specificamente i casi in cui l'inerzia amministrativa, la mancata volontà di aggiornare le norme e la frammentazione delle competenze producono esclusione e vulnerabilità.

Parlare di trascuratezza istituzionale consente quindi di mettere in luce una dinamica spesso invisibile: la marginalizzazione delle minoranze religiose non avviene solo tramite discriminazioni attive, ma anche – e forse soprattutto – attraverso la sistematica assenza di cura.

Gran parte della ricerca su morte e minoranze in Europa si è concentrata sui cimiteri e sull'adeguamento degli spazi funerari alla diversità culturale. Studi comparativi hanno mostrato il ruolo dei *diversity-ready cemeteries* nella promozione di società inclusive (CEMI 2022). Tali ricerche sottolineano l'importanza che cimiteri, crematori e servizi funerari rispondano ai bisogni spirituali delle minoranze, garantendo a ogni individuo un senso di appartenenza anche nel momento della morte (Beebejaun *et al.* 2021).

Tuttavia, questi studi si focalizzano più sugli aspetti spaziali che sui rituali funebri in sé. In Paesi come i Paesi Bassi (Mathijssen, Venhorst 2019), il Regno Unito (Maddrell *et al.* 2023), il Belgio (Kadrouch Outmany 2016), la Germania e l'Austria (Klapetek 2017), si è assistito a un adattamento progressivo delle pratiche funerarie alle esigenze delle comunità minoritarie.



L'Italia, invece, mostra una forte resistenza al cambiamento: le pratiche restano omogenee e poco flessibili, con un'attenzione limitata alla diversità religiosa e culturale. Qui la ricerca resta scarsa: Omenetto (2020) si concentra soprattutto sulle dimensioni spaziali della morte per le persone migranti, mentre Manca (2005) e Gusman (2010) esplorano casi locali sulle comunità migranti. Pur preziosi, questi studi sono circoscritti e datati, e lasciano scoperta un'analisi più ampia delle minoranze religiose in senso lato.

Il tema dei funerali mette in discussione anche il concetto di "integrazione". Come sottolinea Gargiulo (2024), l'integrazione non è un processo neutro di riconoscimento reciproco, ma spesso un dispositivo che naturalizza la subordinazione e maschera le asimmetrie di potere sotto il lessico della convivenza. Applicato alle pratiche funerarie, ciò significa che il diritto di seppellire i propri morti secondo i propri riti è concesso solo a patto che essi non mettano in discussione i codici dominanti.

La morte diventa così un dispositivo di verità sociale: mostra quali vite siano riconosciute come degne di cura e commemorazione, e quali restino relegate nella provvisorietà. Il rimpatrio "forzato" delle salme, spesso dopo decenni di vita in Italia, è l'esempio più evidente di come le comunità minoritarie vengano simbolicamente escluse dal territorio in cui vivono.

Per comprendere meglio questi meccanismi, è utile richiamare gli studi su abbandono sociale e istituzionale. Biehl (2005), in *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, ha mostrato come lo Stato produca spazi di marginalità non semplicemente per omissione, ma attraverso processi attivi di esclusione. Fassin (2007) ha introdotto la nozione di "politica della vita", mostrando come le istituzioni attribuiscano valore in modo selettivo, decidendo chi merita cura e chi può essere lasciato soffrire senza scandalo. Veena Das (2007), infine, ha mostrato come la violenza istituzionale e l'abbandono si inscrivano nella quotidianità in forme silenziose e pervasive: normative che non contemplano, servizi che non esistono, silenzi amministrativi che pesano più di mille parole.

Infine, religione e spiritualità svolgono un ruolo essenziale nell'aiutare le persone ad accettare la perdita (Tikka, Garg & Dubey 2020). Tuttavia, ostacoli alla pratica religiosa e spirituale – come le restrizioni ai funerali – possono portare a un lutto più lungo e complesso. Questo è emerso chiaramente durante la pandemia da COVID-19, che ha limitato l'accesso ai riti religiosi (Stroebe & Schut 2021).

Il lutto, sebbene doloroso, può generare resilienza e crescita personale. Tuttavia, in alcuni casi diventa persistente e disfunzionale, configurandosi come lutto complicato (Nakajima 2018; Varshney *et al.* 2021). Quando i funerali vengono impediti da norme restrittive, il dolore rischia di trasformarsi in malessero psicologico duraturo, con conseguenze sul benessere sociale e sulla coesione comunitaria (Boelen, Smid 2017; Zhai, Du 2020).



L'impostazione della ricerca

La ricerca, avviata nel 2023 grazie a un assegno di ricerca dell'Università di Roma “La Sapienza”, si fonda su un approccio qualitativo che combina interviste in profondità, osservazione partecipante e periodi di immersione in contesti comunitari e professionali. L'obiettivo non è stato solo raccogliere informazioni, ma costruire un dialogo costante con le comunità e con gli attori coinvolti, facendo emergere i significati attribuiti alla morte e ai funerali in condizioni di marginalità religiosa. Fin dall'inizio, ho scelto un'impostazione multi-situata, muovendomi tra città e regioni differenti – Roma, Palermo, Padova, Bergamo, Perugia – per osservare come regole, pratiche e relazioni cambino da un territorio all'altro. Questa scelta non è stata casuale: il panorama funerario italiano è fortemente segnato dalla frammentazione normativa, con disposizioni che si articolano su livelli nazionale, regionale e comunale. In concreto, ciò significa che pratiche consentite in un contesto possono risultare vietate in un altro, generando disuguaglianze di fatto tra comunità religiose e tra territori.

L'esperienza di NIMO APS⁴ non rappresenta un elemento esterno alla ricerca, ma ne costituisce una prosecuzione e un'estensione. Fondata durante il percorso etnografico, l'associazione è emersa come risposta concreta a un'esigenza osservata sul campo: la mancanza di spazi di confronto stabili tra comunità religiose, operatori funerari e istituzioni. In questo senso, NIMO non è solo un soggetto di cui scrivere, ma un vero e proprio laboratorio etnografico in cui i dati vengono prodotti, discussi e restituiti insieme agli attori coinvolti. Il mio posizionamento come presidente e ricercatore richiede un'attenzione costante alla distinzione tra attivismo e analisi, ma offre al tempo stesso un osservatorio privilegiato: gli eventi, le tavole rotonde e le attività pubbliche organizzate da NIMO diventano occasioni in cui la ricerca si intreccia con pratiche di dialogo e co-produzione di conoscenza. Questa dimensione partecipativa ha permesso di raccogliere testimonianze in contesti non accessibili attraverso i soli strumenti accademici, e di osservare come le comunità reinterpretino i propri bisogni quando sono poste in una situazione di confronto interreligioso e interistituzionale.

Dal punto di vista analitico, NIMO può essere letto come un campo allargato (Marcus 1995), in cui le linee di ricerca non si limitano alla raccolta di dati ma si estendono alla costruzione di reti sociali e simboliche. La nascita dell'associazione mostra come il lavoro etnografico possa trasformarsi in azione collettiva, rendendo visibili le connessioni tra vulnerabilità individuali, disuguaglianze istituzionali e processi di riconoscimento religioso.

⁴ <https://www.nimonetwork.it/home> (consultato il 12/10/2025).



Le testimonianze raccolte non sono state selezionate in modo casuale, ma rispondono a criteri di rilevanza rispetto agli obiettivi della ricerca. Ho privilegiato interlocutori direttamente coinvolti nella gestione delle pratiche funerarie e nella mediazione con le istituzioni (ad esempio, leader comunitari, rappresentanti associativi, familiari che hanno vissuto in prima persona situazioni di difficoltà). Le voci citate, come quella di Jaspreet – giovane sikh che ha raccontato le difficoltà di integrazione dei Sikh – o quella di Daniela Gehan, vice direttrice della – sono riportate come esempi significativi.

Gli interlocutori della ricerca si possono raggruppare in tre grandi categorie: a) le comunità religiose minoritarie, tra cui musulmani bengalesi, sikh, buddhisti, pagani e raeliani, ma anche minoranze cristiane come valdesi e ortodossi; b) gli operatori del settore funerario; e c) i rappresentanti istituzionali e studiosi. Con le comunità ho dialogato sia con leader associativi sia con praticanti, per cogliere il divario tra norme ufficiali e vissuti quotidiani. Alcuni incontri sono stati particolarmente emblematici: ad esempio, con Nure Alam Siddique (“Bacchu”), presidente dell’Associazione Dhuumcatu, che ha raccontato le difficoltà dei musulmani bengalesi di Roma nel garantire ai defunti una sepoltura dignitosa, tanto che la comunità pianifica la creazione di un cimitero musulmano; con Maya Vassallo Di Florio, sacerdotessa della Grande Dea, che ha sottolineato l’assenza di riconoscimento per le pratiche funerarie pagane; con Jaspreet Kaur, membro della comunità sikh che sebbene stesse partecipando all’intervista come traduttrice di Singh Baljinde (Segretario dell’Unione Italiana Sikh) ha offerto delle importanti testimonianze riguardanti le problematiche identitarie delle nuove generazioni. Queste voci mettono in evidenza non soltanto le difficoltà pratiche legate all’organizzazione dei funerali, ma anche le implicazioni emotive e simboliche che si collocano al confine tra esperienza personale e costruzione comunitaria.

Un ulteriore contributo è venuto dal periodo di osservazione partecipante presso l’agenzia funebre Giovanni Calafiore di Palermo, dove ho seguito da vicino l’organizzazione di funerali che coinvolgevano famiglie di appartenenze religiose diverse. Qui ho potuto osservare le negoziazioni concrete tra norme e bisogni: ad esempio, il caso di una famiglia musulmana che chiedeva tempi rapidi per la sepoltura secondo la tradizione islamica, scontrandosi con vincoli burocratici e con la scarsità di spazi riservati. Sul fronte istituzionale e accademico, invece, figure come Luigi Galatioto, responsabile dei servizi cimiteriali di Palermo, o Silvia Omenetto, tra le massime specialiste in Italia sul rapporto tra cimiteri e migrazioni, hanno contribuito a illuminare il quadro normativo e a confrontarlo con casi internazionali.

Dal lavoro etnografico sono scaturite alcune questioni trasversali che orientano l’analisi. La prima riguarda la distinzione, spesso trascurata, tra minoran-



ze religiose e popolazioni migranti. Per comunità come musulmani o sikh, la condizione migratoria incide in modo diretto: molti scelgono di rimpatriare i propri cari per garantirne la sepoltura secondo i riti d'origine, con costi economici e simbolici significativi. Al contrario, gruppi come pagani, raeliani o buddhisti italiani, pur essendo minoritari, non hanno legami con la migrazione ma incontrano ostacoli simili per l'assenza di riconoscimento istituzionale. Questa differenza mette in luce come la categoria di "minoranza religiosa" non coincida necessariamente con quella di "comunità migrante", anche se spesso le due condizioni si sovrappongono. La seconda questione è la frammentazione normativa: le regole variano non solo da regione a regione, ma talvolta da comune a comune. A Trento, ad esempio, ho incontrato operatori che permettono forme flessibili di commemorazione interculturale, anche grazie ad un Direttore, Joseph Tassone, aperto all'ascolto; a Palermo, al contrario, i funzionari hanno sottolineato come i cronici sottofinanziamenti rendano complessa persino la gestione ordinaria dei cimiteri, con effetti ancor più gravi in situazioni straordinarie. In questo senso, non sorprende che episodi come lo scandalo delle migliaia di bare rimaste insepolti (Transirico 2023) siano diventati un simbolo delle criticità strutturali del sistema. Questa disparità produce un effetto di disuguaglianza territoriale: ciò che è possibile per un valdese in Piemonte può risultare impraticabile per un musulmano in Sicilia. Una terza questione riguarda la dimensione economica: le agenzie funebri raramente sono attrezzate per rispondere alle esigenze delle minoranze. Ne derivano soluzioni alternative che spostano i funerali fuori dai circuiti ufficiali: la comunità ghanese celebra spesso nei centri sociali; molte famiglie tunisine scelgono il rimpatrio; numerosi cinesi tornano in patria prima della morte per garantire la sepoltura tradizionale. Queste pratiche rappresentano una perdita di riconoscimento simbolico per le famiglie e una perdita economica per il sistema funerario italiano. Alcuni episodi osservati sul campo aiutano a cogliere la concretezza di queste tensioni: a Roma, durante un colloquio con una sacerdotessa pagana, è emersa la frustrazione per l'impossibilità di utilizzare elementi simbolici del proprio rito, come la dispersione delle ceneri in natura; sempre a Roma, un'esponente della comunità bahá'í ha espresso il proprio malcontento per la mancanza di spazi adeguati, raccontando di funerali celebrati in modo frettoloso e tra l'irritazione dei lavoratori cimiteriali, più preoccupati di concludere rapidamente le loro mansioni che di rispettare il rito. Questi scorci mostrano come il campo non offra solo dati, ma anche voci vive, conflitti e aspirazioni che hanno guidato le scelte analitiche della ricerca. L'esperienza sul campo non si è limitata a raccogliere testimonianze, ma ha fatto emergere l'esigenza di uno spazio stabile di confronto: comunità, operatori e istituzioni lamentavano la mancanza di un luogo in cui dialogare, discutere soluzioni e



costruire conoscenza condivisa. Da questa consapevolezza è nata NIMO, associazione che rappresenta la prosecuzione e l'ampliamento della ricerca. NIMO non è un progetto parallelo, ma un laboratorio ibrido, in cui le persone che vivono e lavorano con la morte diventano co-autori di eventi, pubblicazioni e progetti. Le attività dell'associazione riflettono direttamente i nodi emersi: la necessità di spazi di confronto, tradotta in tavole rotonde tra lavoratori, esperti e cittadini; il bisogno di visibilità pubblica, affrontato attraverso incontri in contesti non accademici, come quelli in programma a Palermo con comunità ghanesi, tunisine e rumene; l'urgenza di divulgazione, perseguita con pubblicazioni, una collana editoriale e contenuti online. Inoltre, NIMO si collega all'estero con realtà come FIAT-IFTA,⁵ ASDS,⁶ il Collective for Radical Death Studies, e in Italia con So.Crem, SEFIT,⁷ FENIOF,⁸ e la Fondazione Fabretti, riscontrando anche in queste esperienze la stessa esigenza di una nuova proposta di legge capace di rispondere in modo più adeguato alla realtà italiana contemporanea. NIMO partecipa inoltre a eventi nazionali come TanExpo 2026 a Bologna, la principale fiera funeraria italiana, dove curerà uno spazio dedicato al confronto tra comunità religiose e imprese funebri. L'associazione è anche tra i promotori del Global Death Network, rete internazionale che unisce progetti simili in tutto il mondo.

Principali elementi emersi dalla ricerca

Dalla ricerca emerge con forza come il settore funerario italiano sia un campo in cui si intrecciano norme, appartenenze religiose e disuguaglianze sociali. Se da un lato la libertà di culto è garantita a livello costituzionale, dall'altro le minoranze si scontrano quotidianamente con barriere legali, economiche e culturali. La nascita di NIMO testimonia che la ricerca non si limita a descrivere queste difficoltà, ma prova a trasformarle in azione condivisa, creando ponti tra comunità, istituzioni e cittadini. In questo senso, il lavoro etnografico non è stato solo un mezzo di conoscenza, ma anche il motore per un processo di cambiamento: dal campo allo spazio pubblico, dalla teoria alla pratica, dalla denuncia alla costruzione di alternative.

Pur essendo ancora lontana dal fornire una visione esaustiva del fenomeno, la ricerca sta già contribuendo a delineare una realtà complessa e preoccupante,

⁵ World Organization of Funeral Operatives

⁶ Association for the Study of Death and Society

⁷ Servizi Funerari Italiani

⁸ Federazione Nazionale Imprese Onoranze Funebri



nonché a raccogliere le prime richieste ufficiali da parte delle comunità religiose non cattoliche.

Ciò che emerge è una profonda frustrazione da parte di molte minoranze⁹ che non solo non si sentono libere in un momento delicato come quello del cor-doglio, ma anche profondamente non rispettate da parte degli ospedali o dei lavoratori dei servizi cimiteriali.

Nel panorama funerario italiano, le minoranze religiose e culturali si trovano a confrontarsi quotidianamente con ostacoli strutturali, giuridici e simbolici che spesso impediscono loro di vivere il lutto secondo i propri principi. Le testimonianze raccolte mostrano chiaramente come queste difficoltà siano trasversali e radicate tanto nella burocrazia quanto nella mancanza di conoscenza e sensibilità. Valeria Leotta, rappresentante di SEFIT, evidenzia l'assenza di una legge nazionale sul settore funerario, ancora regolato da norme risalenti al 1934. Questa lacuna genera una frammentazione normativa, con regioni e comuni che agiscono in ordine sparso, compromettendo l'uniformità dei diritti: “Ciò che riguarda la cremazione o lo stato civile devono essere organizzate a livello centrale altrimenti si creano disparità di diritti e libertà non di poco conto”. La questione delle ceneri – indivisibili, non disperdibili in mare o nei fiumi, spesso difficili da trasferire – diventa emblematica di una visione che oscilla tra il privato e il pubblico, tra l'individuo e la comunità, lasciando molte pratiche religiose fuori dai margini della legalità.

Diverse comunità si trovano costrette a soluzioni di ripiego o, peggio, all'illegittimità pur di restare fedeli ai propri riti. Per i musulmani, come racconta Nure Alam Siddique “Bacchu”, il rimpatrio delle salme resta la norma: “quasi il 98% dei membri della comunità manda la salma a casa, a carico della comunità”, un onere economico e organizzativo gravoso. A mancare sono soprattutto spazi adeguati alla preparazione del corpo e interlocutori istituzionali con cui dialogare: “Dobbiamo contattare le questure per assicurarci che le salme non vengano cremate, ma è difficile avere un dialogo”. Il caso del cimitero musulmano fuori Roma rivela tutta l'ambiguità della situazione attuale: si sceglie di intraprendere l'impresa, quasi impossibile, di raccogliere 16 milioni di euro, anziché rivendicare con decisione il diritto a un sostegno pubblico e a un'integrazione più giusta. “Non è giusto che io devo praticare la mia pratica di nascosto”, afferma Bacchu, indicando il rischio di fratture con le generazioni successive che, cresciute in Italia, rifiuteranno l'occultamento del proprio credo.

⁹ Le minoranze cristiane come i Mormoni e i testimoni di Geova non hanno espresso alcuna lamentela. Allo stesso modo la comunità pagana, per motivazioni troppo complesse da poter affrontare qui, non ha reclamazioni da fare.



Anche per i Sikh, come racconta Jaspreet Kaur, la distanza tra la ritualità prevista e ciò che il sistema consente è ampia: mancano spazi per la vestizione e la preghiera, spesso si è costretti a trasferimenti lunghi per raggiungere i crematori e, infine, le ceneri devono essere spedite in India poiché in Italia non possono essere disperse secondo tradizione. “Fondamentalmente, non ci sono Sikh morti in Italia”, osserva amaramente, segnalando come la diaspora non riesca ancora a piantare radici anche nella morte.

Le comunità ebraiche progressive, racconta Daniela Gehan, sono escluse dai benefici dell'intesa tra Stato e Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Questo si traduce in limiti concreti, come l'impossibilità per chi non è riconosciuto di essere sepolto in modo conforme alla propria fede. “Quando hai l'intesa le soluzioni si trovano, il problema è quando non hai l'intesa”, sintetizza. Una disparità normativa che tocca anche i Bahá'í: “non abbiamo bisogno di molto, ma il problema maggiore che abbiamo è la mancanza di sale del commiato”, spiega Cosesta Scotto di Freca. Un lutto vissuto in spazi frettolosi o inadatti priva il momento funebre del suo significato più profondo. La stessa problematica emerge nelle parole del buddista Giorgio Raspa: “siamo molto lontani dal riconoscere come un fatto normale [...] che esistano anche funerali non cattolici”. L'impossibilità di rispettare le 72 ore rituali prima di toccare il corpo del defunto, l'assenza di strutture idonee, l'impossibilità di effettuare cremazioni all'aperto o sepolture in posizione seduta sono solo alcune delle incongruenze che, secondo Raspa, derivano da un'impostazione normativa e culturale “data per scontata all'interno della propria cultura d'origine”.

Non meno significativa è la testimonianza del movimento raeliano, che, pur ponendosi fuori dai grandi monoteismi, rivendica il diritto a pratiche post-mortem coerenti con la propria visione della vita: “La legge italiana non ci aiuta”, afferma Carlo Nanni, riferendosi all'impossibilità legale di conservare una parte del cranio per la futura resurrezione scientifica. Anche in questo caso, il ricorso al privato resta l'unica via.

Al di là delle diversità religiose e culturali, ciò che sorprende è la convergenza quasi unanime delle comunità su alcune richieste basilari: una sala neutra, priva di simboli religiosi, dove celebrare riti propri. In tutta Roma, un'unica sala – la Piramide del Verano – assolve questa funzione. Ma anche qui, gli spazi sono spesso inadatti, come ricorda Giorgio Raspa, al punto da costringere a celebrare riti fuori, all'aperto. Eppure si tratta di una richiesta minima, simbolica e concreta allo stesso tempo, che mostra come il rispetto della pluralità non passi necessariamente da grandi riforme, ma anche da gesti quotidiani di apertura.

L'elemento che accomuna molte voci, infine, è la consapevolezza che la radice di gran parte degli ostacoli risiede non tanto nella malizia quanto nell'ignoran-



za. Come osservano molti informatori, non è un crimine non conoscere i riti altrui; lo diventa quando manca la volontà di conoscerli. Se può essere comprensibile che un impiegato comunale di un piccolo centro non sappia nulla di una minoranza, è inaccettabile che le istituzioni non si facciano carico della formazione del personale. La divulgazione e la formazione emergono, da tutte le realtà ascoltate, come la chiave di volta per superare le discriminazioni. Una richiesta condivisa e reiterata, che unisce credenti diversi sotto un'unica esigenza civile: essere visti, compresi e rispettati nel momento più vulnerabile dell'esistenza, quello della morte.

Conclusioni

L'analisi delle pratiche funerarie delle minoranze religiose in Italia mostra come la morte costituisca un terreno privilegiato per osservare l'intreccio tra vulnerabilità individuali e disuguaglianze collettive. I funerali non sono soltanto momenti di dolore privato, ma dispositivi culturali e politici che definiscono appartenenza, riconoscimento e cittadinanza.

La ricerca ha evidenziato tre nodi centrali. In primo luogo, la sovrapposizione – ma non coincidenza – tra minoranze religiose e comunità migranti: se per alcuni gruppi la condizione migratoria influenza direttamente sulle pratiche funebri, altre minoranze, pur non legate alla migrazione, incontrano ostacoli simili legati alla mancanza di riconoscimento istituzionale. In secondo luogo, la frammentazione normativa, che genera profonde disparità territoriali e istituzionali, con pratiche consentite in alcuni contesti e vietate in altri. Infine, il peso delle disuguaglianze economiche, che spinge molte famiglie verso soluzioni alternative come il rimpatrio o l'auto-organizzazione rituale.

A questi elementi si intreccia una tensione trasversale tra dimensioni individuali e collettive del lutto: senza spazi rituali adeguati, la sofferenza privata rischia di rimanere isolata, trasformandosi in una forma di esclusione sociale.

Dal punto di vista metodologico, la nascita di NIMO non rappresenta un elemento accessorio, ma un vero e proprio laboratorio etnografico in cui la ricerca si è tradotta in azione collettiva. Questo passaggio ha permesso di osservare come le comunità reinterpretino i propri bisogni in contesti partecipativi, mostrando la rilevanza dell'etnografia non solo come pratica descrittiva, ma come strumento capace di generare nuove forme di confronto e riconoscimento.

In un Paese come l'Italia, dove il quadro normativo appare ancora inadeguato a rispondere alla pluralità religiosa, le pratiche funerarie delle minoranze rivelano in modo esemplare le tensioni tra libertà costituzionali, vincoli amministrativi e aspirazioni comunitarie. Studiare la morte in condizioni di marginalità



significa dunque interrogare la qualità della democrazia, la capacità delle istituzioni di riconoscere la diversità e, più in generale, il modo in cui le società contemporanee affrontano il limite ultimo dell'esistenza.

Questa ricerca, tuttora in corso, è anche alla base di una proposta di ERC Starting Grant, finalizzata a consolidare e ampliare l'indagine attraverso la costituzione di un team interdisciplinare composto da un antropologo, un giurista e uno psicologo. L'obiettivo è rafforzare l'analisi comparativa e integrare dimensioni normative e psico-sociali, conferendo al lavoro maggiore profondità e respiro internazionale.

Bibliografia

Arlow, R., Adam, W.R.

2009 (on the application of Ghai) v Newcastle City Council: Administrative Court: Cranston J, May 2009 Hindu – cremation – open air – human rights. *Ecclesiastical Law Journal*, 11 (3), pp. 367-369. <https://doi:10.1017/S0956618X09990305>

Ariès, P.

1981 *La storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano.

Asad, T.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Beebejaun, Y., McClymont, K., Maddrell, A., Mathijssen, B., McNally, D.

2021 Death in the Peripheries: Planning for Minority Ethnic Groups beyond “the City”. *Journal of Planning Education and Research*, 44 (3), pp. 1198-1211. <https://doi.org/10.1177/0739456X211043275>

Biehl, J.

2005 *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley.

Bloch, M.

1971 *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, Seminar Press, Londra e New York.

Bloch, M., Parry, J. (a cura di)

1982 *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Boelen, P.A., Smid, G.E.

2017 Disturbed Grief: Prolonged Grief Disorder and Persistent Complex Bereavement Disorder. *BMJ*. <https://doi.org/10.1136/bmj.j2016>



Brown, W.

- 2006 *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton.

Caritas

- 2007 *Dossier Immigrazione*.

CEMI

- 2022 *A Roadmap for Inclusive Cemeteries and Crematoria in Diverse Societies*, University of Luxembourg, Lussemburgo.

Colombo, A.

- 2021 *La solitudine di chi resta. La morte ai tempi del contagio*, Il Mulino, Bologna.

Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU)

- 1953 Articolo 9 – Libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

Costituzione della Repubblica Italiana

- 1946 *Costituzione della Repubblica Italiana*, Gazzetta Ufficiale, Roma.

Cristofori, R. (a cura di)

- 2016 *Law and Religion in the 21st Century: Relations between States and Religious Communities*, Routledge, Londra.

Das, V.

- 2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley.

Davies, D.

- 2015 *Mors Britannica: Lifestyle & Death-style in Britain Today*, Routledge, Londra.

De Martino, E.

- 1958 *Morte e pianto ritual nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino.

Doe, N.

- 2011 *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Doka, K.J.

- 2022 Grief in the COVID-19 Pandemic, in P. Pentaris (ed.), *Death, Grief and Loss in the Context of COVID-19*, Routledge, Londra, pp. 29-39.

Dworkin, R.

- 1986 *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge.



Eisgruber, C., Sager, L.

2007 *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge.

Engelke, M.

2019 The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48, pp. 29-44.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420>

Farmer, P.

2004 An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45 (3), pp. 305-325.
<https://doi.org/10.1086/382250>

Fassin, D.

2007 Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, 19 (3), pp. 499-520. <https://doi.org/10.1215/08992363-2007-007>

Favole, A.

2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.

Fox, J.

2022 *Thou Shalt Have no Other Gods Before Me: Why Governments Discriminate Against Religious Minorities*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fox, M.

2006 *Death Rights and Rites*, Routledge, Londra.

Gargiulo, E.

2024 *Contro l'integrazione. Ripensare la mobilità*, Meltemi, Milano.

Galtung, J.

1969 Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6 (3), pp. 167-191.
<https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

Gawande, A.

2014 *Being Mortal: Medicine and What Matters in the End*, Metropolitan Books, New York.

Grignola, A., Ceccoli, P.

2001 *Atlante della religione: nel nome di Dio*, Demetra Edizioni, Milano.

Gusman, A. (a cura di)

2010 *Gli altri addii: Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione Fabretti, Torino.

Johnson, T.M., Grim, B.J. (a cura di)

2020 "All Religions (global totals)". *World Religion Database*, BRILL, Leida-Boston.



Juss, S.S.

- 2013 Sikh Cremations and the Re-imagining of the Clash of Cultures. *Human Rights Quarterly*, 35 (3), pp. 598-630. <https://doi.org/10.1353/hrq.2013.0034>

Kadrouch Outmany, K.

- 2016 Religion at the Cemetery: Islamic Burials in the Netherlands and Belgium. *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, 10 (1), pp. 87-105. <https://doi.org/10.1007/s11562-015-0341-3>

Klapetek, M.

- 2017 Muslim Areas at Municipal Cemeteries in Germany and Austria. *Studia Religiologica*, 50 (3), pp. 203-220.

Leiter, B.

- 2008 Why Tolerate Religion? *Constitutional Commentary*, 25, pp. 1-27.

Maddrell, A., Kmec, S., Uteng, T., Westendorp, M. (a cura di)

- 2023 *Hindu Mobilities and Cremation*, in A. Maddrell, S. Kmec, T. Uteng, M. Westendorp (eds.), *Mobilities in Life and Death*, Springer, Londra, pp. 21-42.

Maddrell, A., Sidaway, J.D., Della Dora, V.

- 2023 *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Routledge, Londra.

Manca, M.C.

- 2005 *Le ceremonie funebri come riti di passaggio. Eterno fluire: Diversità religiose in area fiorentina*, Franco Angeli, Milano.

Marcus, G.E.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>

Mathijssen, B., Venhorst, C.

- 2019 *Funerary Practices in the Netherlands*, Emerald Publishing, Leeds.

Nakajima, S.

- 2018 Complicated Grief: Recent Developments in Diagnostic Criteria and Treatment. *Phil. Trans. R. Soc.* <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0273>.

Omenetto, S.

- 2020 *Migrazioni e (dis)continuità spaziale nella morte*, Tau Editrice, Todi.

Scalici, G.

- 2024 *Pain, Play and Music*, Bloomsbury, Londra.



Segreteria di Stato

1929 *Patti Lateranensi.*

Stroebe, M., Schut, H.

2021 Bereavement in Times of COVID-19: A Review and Theoretical Framework. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 82 (3), pp. 500-522. <https://doi.org/10.1177/0030222820966928>

Taylor, C.

2007 *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge.

Thomas, L.V.

1975 *Anthropologie de la mort*, Payot, Parigi; trad. it. *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano 1976.

Tikka, S., Garg, S., Dubey, M.

2020 How to Effectively Break Bad News: The COVID-19 Etiquettes. *Indian Journal of Psychological Medicine*, 42 (5), pp. 491-493. <https://doi.org/10.1177/0253717620948208>

Tolia-Kelly, D.

2008 Investigations into Diasporic ‘Cosmopolitanism’: Beyond Native Mythologies of the ‘Non-native’. In C. Dwyer, C. Bressey (eds.), *New Geographies of Race and Racism*, Ashgate, Aldershot, pp. 283-296.

Tully, J.

1995 *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Varshney, P., Prasad, G., Chandra, P.S., Desai, G.

2021 Grief in the COVID-19 Times: Are we Looking at Complicated Grief in the Future? *Indian Journal of Psychological Medicine*, 43 (1), pp. 70-73. <https://doi.org/10.1177/0253717620985424>

Verdery, K.

1999 *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York.

Witte, J. Jr.

2005 *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Boulder.

Zhai, Y., Du, X.

2020 Loss and Grief Amidst COVID-19: A path to Adaptation and Resilience. *Brain, Behavior, and Immunity*, 87, pp. 80-81. <https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.04.053>



Sitografia

Scalici, G.

2023 Interviste, *FRED*.

<https://sites.google.com/uniroma1.it/fred/interviews?authuser=0> (consultato il 01/06/2025)

Colonnello, P.

2015 La legge anti-moschee blocca tutti i culti, polemica in Lombardia: Proposta dalla Lega, introduce pesanti norme edilizie, *La Stampa*, 28 gennaio 2015.

<https://www.lastampa.it/cronaca/2015/01/28/news/la-legge-anti-moschee-blocca-tutti-i-culti-polemica-in-lombardia-1.35308482/> (consultato il 01/06/2025)

Transirico, C.

2023 La vergogna delle bare dimenticate ai Rotoli di Palermo, il Codacons: intervenga la Procura, *Giornale di Sicilia*. <https://palermo.gds.it/articoli/cronaca/2023/05/09/la-vergogna-delle-bare-dimenticate-ai-rotoli-di-palermo-il-codacons-intervenga-la-procura-42642069-431b-465b-b098-587d3c141b45/> (consultato il 24/08/2025).