

Dio non ha passaporto. I *gurdwara* dal Punjab all'Italia

1. Geografia e religioni: una nuova sfida

Lo studio delle religioni ha attirato l'attenzione di diverse prospettive analitiche in ambito sociologico, antropologico, filosofico, psicologico e storico. Basti pensare alle opere di M. Weber, E. Durkheim, E.B. Tylor, R. Otto, M. Eliade, R. Petazzoni e A. Brelich, autori di testi fondamentali per chi compie ricerche in questo campo¹.

Nonostante presso queste discipline sia da tempo riconosciuto e indagato il ruolo delle religioni in dinamiche territoriali², i geografi hanno tardato a sviluppare proprie competenze nell'analisi delle religioni e ad adeguare, a tal fine, la propria epistemologia³.

Solo negli ultimi anni la geografia delle religioni sta attraversando una profonda riflessione riguardo ai propri modelli conoscitivi⁴. Come auspicato dalla geografa L. Kong nella conclusione del suo articolo *Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity*⁵, il legame tra la

1 M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito capitalistico*, BUR, 1991; É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, 2013; E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Brentano, New York, 1920 (ed. or. 1871); M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, 2006; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, 2008; R. Otto, *Il sacro*, SE, 2014; R. Petazzoni, *Monoteismo e politeismo. Saggi di storia delle religioni*, Medusa Edizioni, 2005; A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, 2003.

2 J. Casanova, *Religion, the New Millennium, and Globalization*, in «Sociology & Religion», 62, 4 (2001).

3 G. Galliano, *Geografia, cultura, religione. Nuovi temi*, Le Mani Editore, Genova, 2011; G. Galliano, *Religioni e immigrazioni. Una lettura geografica*, Le Mani Editore, Genova, 2006; C. Minca, *Italian cultural geography, or the history of a prolific absence*, «Social & Cultural Geography», Routledge, 6 (2005), pp. 927-949; G. Andreotti, *Geografia umana e religione: domini non più comparabili*, «Geotema», 21 (2003); R. C. Gatti, *Per una geografia del religioso*, «Geotema», 21 (2003).

4 Cfr. K. Knott-M. Franks, *Secular values and the location of religion: a spatial analysis of an English medical centre*, in «Health & Place», 13, 1 (2007), pp. 224-237; K. Knott, *Spatial Theory and Method for the Study of Religion*, Temenos vol. 41, 2, (2005), pp. 153-184; C. Park, *Religion and geography*, in J. Hinnells (ed.), *Routledge Companion to the Study of Religion*, London, Routledge, 2004; C. Peach, *Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography*, in «Progress in Human Geography» 26, 2 (2002), pp. 252-260.

5 L. Kong, *Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity*, «Progress in Human Geography», 25, 2 (2001), pp. 211-233. Cfr. L. Kong, *Religion and technology: refiguring place, space, identity and community*, Area 33.4 (2001), pp. 404-413; L. Kong, *Geography and religion: trends and prospects*, in «Progress in Human

geografia e lo studio delle religioni deve fondarsi su nuovo approccio interdisciplinare. La geografia deve dialogare con altri ambiti scientifici, lontani per tradizione accademica, in modo integrativo e interdipendente attraverso teorizzazioni complesse atte a cogliere le relazioni tra religioni e spazio, e tramite studi sperimentali sulle modalità con le quali il religioso si manifesta a livello territoriale.

Questo reciproco sostegno tra geografia e studi religiosi è oggi più che mai necessario per indagare la realtà che sta cambiando e che vede attiva l'azione del sacro sul paesaggio, non solo in riferimento ai segni della sua presenza storica, ma anche come elemento dinamico di trasformazione, soprattutto per effetto dei cambiamenti indotti dall'immigrazione⁶ che ha posto nuove sfide nell'interazione inedita tra confessioni religiose, una volta lontane.

Nel processo migratorio, infatti, l'individuo ha bisogno di «risorse identitarie»⁷, il che vuol dire risorse culturali e linguistiche, costituite storicamente, condivisibili collettivamente, alle quali i singoli possono attingere per mantenere il processo di identificazione con la realtà d'origine. Come sostiene M. Orioles, tali risorse devono poter essere condotte con sé dal migrante, devono cioè essere risorse trasportabili:

«Le persone portano con sé un patrimonio che non viene dichiarato e che non può essere visto ai raggi X [...] Un patrimonio nascosto di fede, costituito da credenze, tradizioni, simboli, rituali e storie, che li accompagnerà nella nuova terra. In questa nuova terra cercheranno di costruire uno spazio sacro alternativo, segnato da luoghi sacri e di preghiera e da simboli, in cui dare vita a nuove comunità religiose»⁸.

Allo stesso tempo, come osserva la geografa D. Russo Krauss, arrivando in un nuovo Paese gli immigrati si trovano a fare i conti con «un paesaggio culturale fatto di segni etnici e luoghi simbolici della popolazione locale»⁹. Questo perché un paesaggio non è mai uno spazio vuoto da riempire ma è una componente fondamentale dell'identificazione culturale di un gruppo umano, inteso nei modi di abitare e di usare il territorio.

Geography», vol. 14, 3 (1990), pp. 355-371; E. Mcliste, *Globalization and the Religious Production of Space*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 44.3 (2005), pp. 249-255.

6 Cfr. F. Cristaldi, *Immigrazione e territorio. Lo spazio con/diviso*, Pàtron Editore, Bologna, 2012; P. Cingolani, *Spazi urbani e migrazioni in Italia*, in P. Corti – M. Sanfilippo (eds.), *Migrazioni. Storia d'Italia*, Annali 24, Einaudi Editore, Torino, 2009, pp. 610-622; E. Casti, *Introduzione. L'invenzione del paesaggio: costruire, rappresentare, pianificare l'Altrove*, in E. Casti (ed.), *Alla ricerca del paesaggio nelle rappresentazioni dell'altrove*, L'Harmattan Italia, Torino, 2009, pp. 11-19.

7 M. I. Maciotti, *La tematica religiosa in relazione agli immigrati: note introduttive*, in M. I. Maciotti (ed.), *Immigrati e religione*, Liguori Editore, Napoli, 2000, p.2.

8 M. Orioles, *Noi crediamo. La fede degli immigrati*, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2011, cit. p. 3.

9 D. Russo Krauss, *Geografie dell'immigrazione. Spazi multietnici nelle città: in Italia, Campania, Napoli*, Liguori Editore, Napoli, 2005, cit. p.61.

Posti di fronte all'impatto tra diversi sistemi di cultura e tra diversi sistemi di valore, infatti, la religione per gli immigrati può diventare una risorsa in grado di far superare loro la crisi del senso e lo spaesamento, ricreando un'esperienza spirituale più vicina a quella vissuta nei contesti di origine. In questo modo si determina una ri-sacralizzazione del territorio ospitante in quanto le religioni dei migrati agiscono sulla strutturazione del luogo d'arrivo al pari delle confessioni già da tempo affermate, apportando nuovi segni¹⁰, producendo inedita cultura materiale e diffondendo un diverso concetto di sacro.

Il termine ricreare suddetto, inteso letteralmente come la necessità di costruire materialmente e simbolicamente uno spazio sacro quale luogo di socializzazione, dove poter svolgere le pratiche rituali collettive, è l'oggetto di studio di questo contributo realizzato all'interno del lavoro di Tesi magistrale dal titolo, *I luoghi di culto delle religioni "immigrate" nel processo di territorializzazione: i gurdwara dal Punjab a Sabaudia*. La ricerca, della durata di dodici mesi, ha analizzato la presenza sikh¹¹ a

10 Cfr. D. Papotti, *Identità e differenze culturali nel territorio. Riflessioni geografiche sui paesaggi etnici dell'immigrazione*, in C. Donato - P. Nodari - A. Panjek (eds.), *Oltre l'Italia e l'Europa. Beyond Italy and Europe. Ricerche sui movimenti migratori e sullo spazio multiculturale*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento Scienze Geografiche e Storiche, Trieste, 2004; D. Papotti, *Interstizialità e invisibilità dei paesaggi etnici: prime riflessioni geografiche sull'immigrazione nel Piemonte orientale*, in C. Brusa (ed.), *Processi di globalizzazione dell'economia e mobilità geografica*, Memorie della Società Geografica Italiana, v. LXVII, 2001, pp. 303-324; D. Papotti, *I paesaggi etnici dell'immigrazione straniera in Italia*, in M. Varotto - M. Zunica (ed.), *Scritti in ricordo di Giovanna Brunetta*, Dipartimento di Geografia dell'Università di Padova, Padova, 2002, cit. p. 154; S. Imarasio, *Il paesaggio e i segni della religione. Problemi di metodo e casi di studio*, Dipartimento Interateneo Territorio, Università degli Studi e Politecnico; Sezione Piemonte, URL: <http://www.aiig.it/documenti/rivista/2011/n3_4/03_04_contr_paesaggio_rel.pdf>, (1/2015); A. Magnaghi, *La rappresentazione identitaria del patrimonio territoriale*, in Dematteis - G., Ferlaino F. (eds.), *Il mondo e i luoghi: geografie dell'identità e del cambiamento*, IRES, Istituto di ricerche economico-sociali del Piemonte, Torino, 2003, pp. 13-20.

11 Il sikhismo si colloca tra le religioni monoteiste sorte recentemente: si è originato, infatti, nella seconda metà del XV secolo dall'insegnamento di Guru Nanak Dev Ji, nella provincia del Lahore, l'odierno Pakistan, e dai successivi nove guru che hanno guidato la comunità, radicatasi nell'attuale Punjab indiano. Il termine sikhismo, *sikhhī* in lingua punjabi, introdotto dagli inglesi durante il periodo coloniale, deriva dalla parola "sikh", a sua volta legata al sanscrito, traducibile con i termini «discepolo» e «allievo». Sikh è, dunque, colui che crede in un solo Dio e che segue la dottrina dei dieci guru raccolta nel testo sacro, lo *Sri Guru Granth Sahib*.

Cfr. K. Lum, *Indian diversities in Italy: Italian Case Study*, CARIM-India Research Report 2012/02; D. Denti - F. Ferrari - F. Perocco (ed.), *I Sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano, 2005; B. Bertolani, *Pujabis in Italy: The Role of Ethnic and Family Networks in Immigration and Social Integration*, in S. Irudaya Rajan - V. J. Varghese - Aswini Kumar Nanda (eds.), *Migrations, Mobility and Multiple Affiliations: Punjabis in a Transnational World*, Cambridge University Press, 2015, pp. 319-337; B. Bertolani - F. Ferraris - F. Perocco, *Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies*, in K. Myrvold - K. Jacobsen, (eds.) *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2011, pp. 133-161; B. Bertolani, *Un singolare pluralismo dei Sikh*,

Sabaudia, in provincia di Latina, e si è anche posta l'obiettivo di delineare una prima mappatura dei *gurdwara* in Italia, di cui si vuole dare nota, analizzando le continuità e gli adattamenti che questi luoghi di culto hanno manifestato rispetto al Paese d'origine.

2. Il ruolo delle comunità religiose

Si è partiti dall'idea che il bisogno di organizzare una nuova comunità in senso religioso emerge dopo una prima fase in cui gli immigrati affrontano e risolvono le necessità primarie legate alla ricerca di un lavoro e di una casa. In questa condizione, dunque, la religiosità è accantonata e, in alcuni casi¹², ripresa solo successivamente.

La necessità di ricostruire questo tipo di organizzazione affiora, inoltre, nel momento in cui viene raggiunta una certa consistenza numerica e un certo grado di coesione sociale tra i connazionali che porta a voler ricostituire un luogo di accoglienza e di condivisione di pratiche, prima svolte nel Paese di origine¹³.

in *Mondi Migranti*, 2, FrancoAngeli, Milano, 2010; B. Bertolani, *Processi di trasmissione e ridefinizione dell'identità religiosa fra le seconde generazioni sikh nel raggio: alcune riflessioni a partire da una ricerca sul campo*, in GRIS-AIS (ed.), *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, Edizioni Studio Domenicano, n. 1, Bologna, 2009, pp. 110-128; R. Callia - P. Pinto, *La collettività indiana e i Sikh in Italia*, in Caritas/Migrantes, *Asia-Italia. Scenari migratori*, Edizioni Idos, Roma, 2012, pp. 287-299; M. Corsi, *Comunitarismo e rivoluzione verde in Punjab*, in M. Torri - E. Basilic (eds.), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano, 2002; A. V. Dusembery, *Introduction: A Century of Sikh Beyond Punjab*, in N. Barrier - A. V. Dusembery (eds.), *The Sikh Diaspora*, 1989; J. Kaur, *Sikh Religion and Economic Development*, National Book Organization, New Delhi, 1990; K. Lum, *A minority within a minority: the ravidassia Sikhs*, European University Institute, 2009; W. MCleod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford: The Clarendon Press, 1968; W. MCleod, *The Sikhs: History, Religion and Society*, New York, Columbia University Press, 1989; J. Knut - K. Myrvold (eds.), *Sikhs in Europe. Migrations, identities and representations*, Farnham, Ashgate, 2011; A. Rana (ed.), 2011, *Guru Gobind Singh. Il decimo Guru dei sikh*, Parbandhak Commite, Marene; E. Gallo, *Introduction: South Asian Migration and Religious Pluralism in Europe*, in E. Gallo (ed.), *Migration and Religion in Europe: Comparative Perspective on South Asian Experiences*, Farnham, Ashgate, 2013; M. Restelli, *I sikh fra storia e attualità politica*, Pagus, Treviso, 1990; P. Rumiz, *Sikh, gli indiani di Padania padroni del latte made in Italy. Viaggio nei popoli che fanno ricco il nostro paese*, in La Repubblica, 8 ottobre 2003; S. Sangat, *The Sikhs in History. A Millennium Study*, Uncommon Books, New Delhi, 2001; Sikh Sewa Society, 2012, *I martiri*, Milano, 2012; Sikh Sewa Society, *Sikhi & Sikh*, Mantova, 2011.

¹² È necessario non sottovalutare la possibilità di un totale abbandono del religioso.

¹³ Cfr. A. Duprè, *Quale ruolo ha la religione nei processi migratori?*, Atti del Convegno Migrazione e religione in un mondo globalizzato, Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, Rabat, 5-6 dicembre 2005; L. Trombetta, *Le religioni degli immigrati fra integrazione ed esclusione sociale*, in GRIS-AIS (ed.), *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, Edizioni Studio domenicano, n. 1, Bologna, 2009, pp. 15-43; M. Orioles, *Noi crediamo. La fede degli immigrati*, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2011; M. Golinelli, *Il valore delle appartenenze religiose in una società multi-etnica*, in «Studi Emigrazione», 81 (2011), Roma, pp. 5-23.

Come sostengono H. Ebaugh e J. Chafetz, «i migranti sono attratti da queste specifiche istituzioni religiose di immigrati in larga misura perché cercano di sviluppare *network* sociali con altri che condividono il loro linguaggio nativo, abitudini, esperienze e problemi»¹⁴.

Il modello delle “Tre R” elaborato da C. Hirschman¹⁵, fornisce un quadro delle funzioni assunte dalle istituzioni religiose create dai migranti, in tre principali termini: rifugio; risorse e rispettabilità.

Sradicati e disorientati nella nuova società, molti immigrati vedono in queste organizzazioni un “rifugio” perché creano senso di comunità, di appartenenza e partecipazione, di fronte alla separazione dalla propria patria e dai propri cari.

Il vuoto vissuto viene in parte colmato attraverso la frequentazione di questi spazi d’incontro. Qui i migranti «possono celebrare nella loro lingua, gustare i riti, la musica e le feste del loro Paese natio, condividere storie della loro patria, e trasmettere la loro eredità religiosa e culturale alla generazione futura»¹⁶.

Le comunità religiose forniscono, poi, utili “risorse”, per i nuovi arrivati che fronteggiano problemi riguardanti la ricerca di un alloggio, di un lavoro e l’incapacità di comprendere la lingua, mettendo a disposizione una rete di sostegno reciproco in un ambiente culturale familiare¹⁷.

Infine, secondo lo schema delle “Tre R”, i gruppi religiosi rappresentano una fonte alternativa di “rispettabilità”, un valore molto importante per chi non ha un riconoscimento sociale e ha subito un arretramento occupazionale come risultato della migrazione. Essere, quindi, un buon cristiano, un buon sikh o un buon musulmano è fonte di rispetto all’interno della collettività di connazionali.

A questo modello è possibile aggiungere un quarto elemento caratteristico di queste comunità: la “riformulazione identitaria”. Le religioni, infatti, sono un punto di riferimento per la salvaguardia

14 H. Ebaugh - J. Chafetz, *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregation*, AltaMira Press, Walnut Creek CA, 2000, cit. p. 58.

15 C. Hirschman, *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrants Groups in the United States*, *International Migration Review*, n. 38, 2004.

16 H. Ebaugh - J. Chafetz, *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregation*, AltaMira Press, Walnut Creek CA, 2000, cit. p. 141.

17 M. Ambrosini, *Gli immigrati e la religione: fattore d'integrazione o alterità irriducibile?*, in «Studi emigrazione», 165 (2007), Roma, p.48.

Cfr. M. Ambrosini, *La costruzione di identità trasversali: relazioni e appartenenze sociali attraverso i confini*, in P. Corti - M. Sanfilippo (ed.), *Migrazioni. Storia d'Italia*, Annali 24, Einaudi Editore, Torino, 2009, pp. 673-690; M. Ambrosini., *Necessari ma non accolti. Risvolti e contraddizioni del modello italiano di immigrazione*, in D. Nelken (ed.), *L'integrazione subita. Immigrazione, trasformazioni, mutamenti sociali*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp.135-159; C. Bonifazi, *L'immigrazione straniera in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007.

dell'identità culturale e religiosa e un'importante risorsa simbolica che si trasforma, si reinventa e si adatta.

Nel percorso di negoziazione delle identità che gli immigrati vivono, la religione è al centro di questa ricomposizione essendo in grado, più di altri elementi culturali, di costruire con i suoi riti e credenze, realtà sintetiche, evitando il rischio di isolamento o di assimilazione. Nella misura in cui le comunità religiose riescono ad aprirsi all'esterno e a stabilire positive relazioni con le corrispettive realtà italiane, diventano un'importante veicolo nei percorsi di integrazione ed inclusione sociale.

La creazione delle organizzazioni religiose permette, infatti, agli immigrati di uscire dall'invisibilità e affermare un'esistenza collettiva e sociale¹⁸, da cui non è possibile prescindere nella messa in atto di una politica d'integrazione.

«La relazione istituzionalizzata tra un gruppo di persone e un luogo preciso riconosciuto pubblicamente favorisce da un lato una legittimazione del gruppo stesso nel nuovo territorio, dall'altro l'individuazione dei confini di una comunità che sia identificabile e quindi gestibile»¹⁹.

Da un punto di vista geografico, la pratica di ricostituire oppure ricreare da zero nel Paese di arrivo, organizzazioni di questo tipo si inserisce nel processo mediante il quale ogni gruppo umano esprime il proprio rapporto con il luogo in cui risiede²⁰. Spazi di preghiera come la moschea, il *gurdwara*, la sinagoga e la parrocchia, coincidono con la sede fisica dell'istituzione religiosa. In questo modo

«[...] la presenza straniera contribuisce a connotare e a riqualificare determinati spazi a contaminarli temporaneamente, ciclicamente o in maniera stabile, con il ritmo di feste religiose e di rituali collettivi, con la riproduzione e l'adattamento nei luoghi d'insediamento di pratiche proprie dei Paesi d'origine, con la trasformazione materiale di alcuni quartieri»²¹.

I luoghi di culto riflettono, dunque, la volontà di radicamento della comunità nel nuovo Paese, progettando ciò che E. Gallo²² descrive come una

18 Cfr. L. Prencipe, *Identità religiosa e migrazioni*, in P. Corti P – M. Sanfilippo (eds.), *Migrazioni. Storia d'Italia*, Annali 24, Einaudi Editore, Torino, 2009, pp. 691-707.

19 S. Sai, *I sikh, immigrati "buoni" e "integrati"? una riflessione critica su migrazione, religione e integrazione degli indiani sikh a Reggio Emilia*, in GRIS-AIS (ed.), *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, Edizioni Studio Domenicano, n. 1, Bologna, 2009, cit. p. 134.

20 D. Papotti D., *Interstizialità e invisibilità dei paesaggi etnici: prime riflessioni geografiche sull'immigrazione nel Piemonte orientale*, p. 314.

21 D. Russo Krauss, *Geografie dell'immigrazione. Spazi multi-etnici nelle città: in Italia, Campania, Napoli*, Liguori Editore, Napoli, 2005, cit. p. 62.

22 E. Gallo, *Creating Gurdwaras, Narrating Histories. Perspectives on the Sikh Diaspora in Italy*, in «South Asia Multidisciplinary Journal», 6 (2012), pp. 1-16.

“nuova geografia di appartenenza” fondato su un rapporto triadico²³ tra gli individui emigrati con il nuovo contesto, con la patria che hanno lasciato e con i luoghi della diaspora. La costruzione e l’istituzionalizzazione dei luoghi religiosi, infatti, è spesso supportato dall’attivazione di reti transnazionali attraverso le quale i finanziamenti, le competenze tecniche e architettoniche, e le conoscenze rituali vengono trasferite da un luogo ad un altro²⁴.

3. La difficile questione dei numeri

Da un primo contatto durante la Prima Guerra Mondiale, negli ultimi anni l’immigrazione dal Subcontinente indiano è cresciuta rapidamente. I primi arrivi dall’India, calcolati sulla base dei permessi di soggiorno al 1 gennaio del 1992 erano di 9.918²⁵ persone, diventate, alla stessa data del 2002, ben 35.518²⁶.

La popolazione indiana in Italia è, dunque, in costante aumento come si può osservare dalla tabella seguente che prende in considerazione il periodo 2003-2013 secondo i più recenti dati forniti dall’ISTAT²⁷.

Tab. 1 – I cittadini indiani soggiornanti in Italia tra il 2003-2013.

Fonte: elaborazione dai dati ISTAT

Complessivamente la comunità indiana rappresenta, circa il 3,20 % sul totale degli stranieri presenti in Italia, costituendo l’ottava comunità con 142.453 residenti al 31 dicembre 2013²⁸.

Per quanto riguarda le aree di provenienza, uno studio di R. Callia e P. Pinto presente nel volume *Asia-Italia. Scenari migratori*²⁹, riprende ed elabora un lavoro di K. Lum dal titolo *Indian diversities in Italy. Italian case of study*³⁰, promosso dall’*European University Institute* che indica due principali zone geografiche diametralmente opposto del Subcontinente indiano da cui provengono gli immigrati presenti sul territorio italiano: il Punjab indiano, a Nord, da cui giungerebbe ben l’80% dei presenti e il restante 20% dal Kerala, regione nel Sud dell’India.

23 S. Vertovec, *The Meanings of Diaspora as Exemplified by South Asian Religions*, *Diaspora*, 6, 3 (1997), pp. 277-300.

24 P. Levitt, *You Know, Abraham was really The First Immigrant: Religion and Transnational Migration*, *International Migration Review*, 37, 143 (2003), pp. 847-74.

25 URL: <<http://demo.istat.it/altridati/permessi>>, (6/2012).

26 URL: <<http://demo.istat.it/altridati/permessi>>, (6/2012).

27 Non è possibile fornire dati relativi all’anno 2014-2015 perché non forniti dall’Istituto Nazionale di Statistica.

28 URL: <<http://demo.istat.it/str2013/index.html>>, (4/2015).

29 R. Callia - P. Pinto, 2012, *La collettività indiana e i Sikh in Italia*, in *Asia-Italia. Scenari migratori*, Edizioni Idos, pp. 287-299.

30 K. Lum, *Indian diversities in Italy: Italian Case Study*, CARIM-India Research Report, 2/2012, European University Institute.

A questi dati corrispondono specifiche caratteristiche dal punto di vista dell'appartenenza religiosa. Secondo le stime fornite dal Console Generale indiano di Milano e indicate dalla ricerca di K. Lum³¹, gli indiani provenienti dal Punjab professerebbero il sikhismo, nonostante una crescente componente indù (la percentuale dei sikh e degli indù tra la popolazione del Punjab attualmente in Italia è stimata rispettivamente al 80% e al 20%). Il restante 20%, composto da keraliti, sarebbero per la maggior parte cristiani cattolici romani di entrambe le tradizioni liturgiche, siriana e latina³². Questa suddivisione percentuale si avvicina a quella fornita da una recente ricerca di B. Bertolani³³ in cui afferma che il 70% degli indiani presenti in Italia è di religione sikh.

Oltre ad una differenza geografica e religiosa, come riferiscono gli studi di B. Bertolani³⁴, K. Lum³⁵, R. Callia e P. Pinto³⁶, la popolazione punjabi replica anche in Italia il sistema delle caste, individuabili in tre principali gruppi: gli *jat*, i *ravidasi* e i *labana*.

Queste suddivisioni³⁷ che vengono ripetute nei Paesi d'immigrazione, nonostante l'insegnamento dei dieci guru fondato sull'uguaglianza di tutta l'umanità e sull'estinzione di questo sistema, sono ancora radicate nella società indiana e nella popolazione punjabi.

Gli *jat* sono considerati una «casta superiore» e sono il gruppo dominante nel Punjab sia dal punto di vista economico che culturale. Nel sikhismo contemporaneo, le più importanti istituzioni religiose sono nelle mani di questa casta, e proprio perché demograficamente più numerosi nel nostro Paese sono responsabili della sempre maggior visibilità della loro religione grazie all'istituzione di molti *gurdwara*.

I *ravidasi* sono una *lower caste hindus*, al contrario, sono un'ex casta d'intoccabili, storicamente, occupati nella lavorazione delle pelli (considerata un'occupazione impura e di basso *status*) e come braccianti agricoli per gli *jat*. Come risposta alla loro esclusione e alla mancanza di una piena partecipazione alle istituzioni religiose e alla società punjabi, i *ravidasi* hanno fondato propri *gurdwara* o centri religiosi dedicati a Guru Ravidass Ji, un guru indiano vissuto nel XV. Per questa casta, Ravidass Ji è altrettanto importante quanto i dieci Guru³⁸; egli fu un intoccabile, il primo della loro

31 *Ibidem*, Introduzione.

32 Secondo il censimento indiano del 2001, nel Kerala i cristiani rappresentano la terza religione del Paese con il 19% di fedeli, dopo gli induisti (56,20%) e i musulmani (24,7%).

33 B. Bertolani, *I Sikh*, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carrocci, Roma, 2013, p. 31.

34 *Ibidem*.

35 K. Lum, *Indian diversities in Italy: Italian Case Study*, p. 12.

36 R. Callia - P. Pinto, 2012, *La collettività indiana e i Sikh in Italia*, in *Asia-Italia. Scenari migratori*, pp. 287-299.

37 K. Lum, *A minority within a minority: the ravidassia Sikhs*, in *Sikhs in Europe*, European University Institute, 2009.

38 Cfr. K. Lum, *A minority within a minority: the ravidassia Sikhs*, European University Institute, 2009.

casta a salire ad una posizione di guida spirituale, nonostante le sue umili origini.

Infine, la casta dei *labana* la cui etimologia deriva dalla parola Lavanik (dal sanscrito: लवणिक) che significa commerciante di sale³⁹.

Come ogni discussione, la questione delle caste è caratterizzata da due linee di argomentazione: tra chi nega la loro esistenza all'interno del sikhismo e chi, invece, afferma il contrario. I primi ritengono che le caste non dovrebbero esistere all'interno della comunità sikh, affermando e promuovendo la fusione in un solo corpo spirituale e temporale chiamato, *khalsa*, la comunità dei puri come indicato da Guru Gobind Singh Dev Ji. Al contrario, coloro che ne sostengono l'esistenza, confermano la loro tesi affermando che lo stesso Guru non ha abolito il sistema delle caste, ma ha solo affermato la loro implicita uguaglianza. Secondo i fautori, la funzione di ogni gruppo è quella di svolgere il proprio compito, eliminando la distinzione tra superiore o inferiore e affermando la pari importanza di tutte le mansioni, dal sacerdote allo spazzino. Nonostante gli sforzi di riforma dei dieci guru nel ribadire con forza l'uguaglianza di tutta l'umanità, il sistema delle caste che permeava la società indiana continua anche oggi, in parte, a sopravvivere.

Riprendendo quanto riferito dal Console Generale indiano di Milano, si è tentato di ricavare un valore assoluto della presenza sikh nel Paese, avanzando un'ipotesi di calcolo. Seguendo la suddivisione percentuale appena citata e applicandola al dato più recente che è a disposizione, su 142.453 soggiornanti indiani ne risultano circa 91.170, presumibilmente, di religione sikh. Questa cifra si avvicina a quella fornita dall'ex Ministero della Cooperazione Internazionale e l'Integrazione per il quale nel 2012 «gli indiani presenti regolarmente in Italia sono circa 130.000 e di questi 80.000 professano la religione sikh»⁴⁰. La stessa cifra è indicata da E. Pace⁴¹ mentre per E. Gallo⁴² i sikh sarebbero circa 100.000.

È necessario tenere conto, poi, di un altro fattore caratteristico dell'immigrazione italiana che influenza notevolmente i calcoli riguardanti la consistenza numerica. La forte irregolarità non permette di conteggiare in modo preciso quanti indiani sono presenti realmente⁴³. L'antropologa K. Lum, nonostante il riferimento ai dati ISTAT del 2011, propone un incremento pari al 30% dell'immigrazione regolare indiana, alzando il totale

39 H. A. Rose, *A glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West frontier province*, 1911.

40 URL:

<http://www.cooperazioneintegrazione.gov.it/news/2012/04/maro_sikh.aspx>, il sito non è più in funzione.

41 E. Pace, *Lento pede. Immigrazione, cambiamento sociale e libertà religiosa*, in Caritas/Migrantes, *XXII Rapporto immigrazione*, 2013, p.208.

42 E. Gallo, *Creating Gurdwaras, Narrating Histories, Perspectives on Sikh Diaspora Italy*, in «South Asia Multidisciplinary Journal», 6 (2012).

43 V. Bhawra, *Irregular Migration from India to the EU: Evidence from the Punjab*, CARIM-India Research Report, 3/2013, European University Institute.

a una quota complessiva di 170.000 persone⁴⁴. Un altro dato riferito da B. Bertolani, parla di 150.000 presenze tra residenti e irregolari⁴⁵.

Sia i dati statistici, sia quelli ricavati dai calcoli confermano che attualmente l'Italia ospita la seconda comunità indiana di religione sikh a livello europeo, dopo il Regno Unito, e, per questo, vede diffondere sul proprio territorio i segni sacri di questa presenza: i *gurdwara*.

4. Note metodologiche

Il ruolo delle credenze religiose nei processi migratori è, spesso, sottovalutato a causa di un approccio che a livello istituzionale ritiene prioritario analizzare l'aspetto economico, la devianza, il controllo e la sicurezza connesse a questo fenomeno, considerando la religione come un fattore secondario rispetto alle possibili sfide sociali che la presenza degli stranieri può comportare. Una lettura esclusivamente di carattere economico ed emergenziale dimentica, però, i contesti culturali in cui avvengono le scelte migratorie, sottovaluta il ruolo delle organizzazioni religiose nel fornire ai migranti risorse materiali e psicologiche in grado di dare loro la capacità di adattarsi e resistere alle difficoltà che possono incontrare nel corso del loro progetto.

Da un punto di vista accademico, allo stesso tempo, se l'interesse per alcune religioni ha dominato a lungo la ricerca in Italia, lo studio della comunità sikh è ancora agli albori e le fonti relative ai *gurdwara*, nello specifico, si possono contare sulle dita di una mano⁴⁶.

Una possibile spiegazione ai pochi materiali bibliografici in lingua italiana è legata al fatto che questa collettività ha iniziato a mostrarsi pubblicamente mediante i propri simboli, conosciuti come i cinque *kakkar*⁴⁷ e a manifestare la propria religiosità attraverso l'organizzazione di feste pubbliche, solo recentemente.

44 K. Lum, *Indian diversities in Italy: Italian Case Study*, p. 3.

45 B. Bertolani, *I Sikh*, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*, p. 31

46 Cfr. B. Bertolani - F. Ferraris - F. Perrocco, *Mirror Games: a fresco of Sikh Settlements among italian local society*, pp. 134-161; R. Calli - P. Pinto, *La collettività indiana e i Sikh in Italia, in Asia-Italia. Scenari migratori*, IDOS, 2012, p.291.

47 I *kesh*, i capelli e, in generale i peli, quali doni di Dio per un sikh non devono essere mai tagliati. I capelli, nel caso specifico, devono essere rigorosamente lunghi e fissati con un piccolo pettine, il *kangha* e ordinati grazie al turbante. La terza K si riferisce al pugnale che ogni sikh deve portare con sé, il *kirpan* che ha la funzione, proprio perché è un'arma, di aiutare nel controllo la rabbia e di agire sempre con giustizia. Il quarto simbolo corrisponde al *kara*, un braccialetto di ferro che si porta al polso destro e che simboleggia il legame indissolubile con Dio e con il *khalsa*. Esso è un richiamo costante a compiere opere buone e giuste in linea con la parola dei Guru. La quinta e ultima K è il *kachera*, un tipo di indumento intimo (pantalone che arriva al ginocchio), indossato sia dagli uomini sia dalle donne per rammentare di non perseguire il desiderio mondano e la lussuria. Il loro significato non è, quindi, solo identitario. Ciascuno di essi ha una specifica accezione spirituale: sostenere chi li indossa a resistere a *kaam*, *krodt*, *lobh*, *moh* e *ahinkaar* rispettivamente il desiderio sessuale, la rabbia, l'avidità, l'attaccamento e l'individualità.

Dalle interviste effettuate durante la ricerca sul campo è emerso che subito dopo essere arrivati in Italia la maggior parte dei sikh non ha continuato a indossare i propri simboli che identificano l'appartenenza alla comunità dei puri, per timore di non trovare lavoro e subire discriminazioni. Solo in una fase successiva, strettamente legata all'apertura di un tempio e all'istituzionalizzazione di un'organizzazione culturale, i membri hanno ricominciato a indossare i cinque *kakkar*.

A ciò si sommano gli stereotipi.

«La rappresentazione dei sikh che circola attraverso i media e fra i cittadini italiani è sostanzialmente quella di immigrati “ideali”, un'immagine alquanto positiva, articolata attorno ad alcuni stereotipi dominanti»⁴⁸.

I cliché spesso attribuiti descrivono la loro presenza come pacifica, discreta e silenziosa. I sikh sono “buoni e seri lavoratori” e sono di fatto «invisibili, per lo meno nei luoghi di socializzazione tipici degli italiani o di altri stranieri, come i bar, le piazze, il mercato»⁴⁹.

Dunque, questa rappresentazione può aver dirottato l'attenzione degli studiosi verso questioni ritenute più problematiche e di maggior interesse come per lungo tempo è stato lo studio della presenza musulmana nel nostro Paese.

Muovendosi in un contesto così complesso, quale è il fenomeno migratorio osservato dal punto di vista dell'appartenenza religiosa e la condizione che quest'ultima vive nella nostra società, il presente contributo è stato elaborato in assenza di ogni punto di riferimento, ma con la convinzione che questo limite non può essere d'ostacolo al tentativo di redigere una prima e provvisoria, perché in continua evoluzione, mappatura dei *gurdwara*.

4.1. Il percorso della ricerca

In assenza, dunque, di una letteratura scientifica in materia e di dati ufficiali disponibili, la mappatura è stata costruita a partire da una definizione dell'oggetto di ricerca.

Utili a questo scopo sono state le fonti bibliografiche di carattere storico-religioso⁵⁰ che hanno permesso di comprendere l'istituzione del *gurdwara*, dedicando attenzione particolare allo sviluppo storico, all'organizzazione e alla gestione dello spazio sacro. In questo modo sono stati individuati gli elementi che costituiscono il luogo di culto sikh così da

48 S. Sai, *I sikh, immigrati “buoni” e “integrati”? una riflessione critica su migrazione, religione e integrazione degli indiani sikh a Reggio Emilia*, 2009, p. 131.

49 *Ibidem*, p. 132.

50 Cfr. W. MCLEOD, *Who is a Sikh?: the problem of Sikh Identity*, Clarendon Press, Oxford, 1989; M. Dhesi, *An ethnographic study of the concept and development of the gurdwara in the UK*, School of Philosophy, Theology and Religion, The University of Birmingham, 2009.

poter selezionare e prendere in considerazione solo quegli ambienti che rispecchiano il modello assunto come riferimento e accantonare quegli spazi dove nonostante sia custodito il testo sacro o dove vengono svolte pratiche sikh, non possono propriamente essere definiti *gurdwara* in quanto abitazioni private o centri di meditazione per la maggior parte frequentati da italiani convertiti al sikhismo.

Il termine *gurdwara* deriva dall'unione di due parole, «guru» e «dwara», e può essere tradotto come «Porta del Guru» o «Casa del Guru». Secondo W. McLeod⁵¹ un *gurdwara* è qualsiasi spazio che custodisce il testo sacro, lo *Sri Guru Granth Sahib*, ed è, allo stesso tempo, luogo di formazione religiosa, spazio di incontro e di sostegno per i membri.

Questi tre principi che corrispondono ai pilastri dell'istituzione del *gurdwara*, sono descritti dall'insegnamento più importante di Guru Nanak Dev Ji: *nam japnā* (ricordare Dio), *dharam kirt karni* (guadagnarsi da vivere in modo giusto e onesto), e *vand ke chhakknā* (condividere con gli altri)⁵².

La regola «ricordare Dio» si riflette nell'attività chiave del tempio quale luogo di culto e consiste nella lettura dello *Sri Guru Granth Sahib*, quale fonte e guida della preghiera.

Poco prima di abbandonare la vita terrena, Guru Gobind Singh Ji decretò la fine del ciclo dei guru viventi, attribuendo al testo sacro, la suprema autorità spirituale dei sikh⁵³ e il potere temporale alla comunità dei puri. Si tratta di un testo voluminoso compilato durante il periodo di vita dei dieci maestri, dal 1469 al 1708, che custodisce l'insegnamento dei guru e di altri santi indù e musulmani, con una serie di canti religiosi e inni, detti *shabad* e *baani* che descrivono le qualità di Dio e la meditazione del suo nome.

Il “Nobile Libro originario Signore e Maestro spirituale” è conservato all'interno di ogni *gurdwara*, come un guru esistente e come tale sottoposto ad alcune norme sacre che seguono le fasi più importanti della giornata di un essere vivente: il giorno e la notte. Il testo ogni sera viene avvolto in un drappo, portato sulla testa dall'addetto e riposto nella sala dedicata al riposo, *sukhaasan asthan*. Poiché il Testo Sacro è un Guru Vivente, viene messo a riposo in quest'ambiente ordinato e pulito. Mentre al mattino viene “svegliato” e riportato nella sala principale.

La seconda regola «guadagnarsi da vivere in modo giusto e onesto», è fissata nell'istituzione del *seva*, il volontariato, che ogni membro della collettività svolge per mantenere e gestire il tempio. Il *seva* corrisponde a varie mansioni tutte funzionali al bene della comunità e alla sua organizzazione come, ad esempio, la pulizia degli ambienti, la preparazione dei pasti e la loro distribuzione.

51 W. McLeod, *Sikhism*, Penguin Books, London, 1907.

52 M. Dhesi, *An ethnographic study of the concept and development of the gurdwara in the UK*, 2009, p. 21.

53 R. Peca Conti, *Il sikhismo. Profilo storico-dottrinale*, p. 47.

L'ultimo principio «condividere con gli altri», infine, corrisponde all'istituzione della cucina e al consumo dei pasti in modo comunitario. Conosciuta anche come *langar* è finanziata grazie ad un decimo del guadagno sotto forma di denaro (o di alimenti), donato da ogni membro alla collettività. Nella tradizione sikh questa pratica esprime l'etica della condivisione, dell'inclusione e dell'unità di tutta l'umanità. Il *langar*, infatti, è sempre servito al *sangat*, la comunità quale istituzione aperta a tutti senza distinzione di credo, di genere, d'età, di condizione sociale o economica. Durante il periodo del primo maestro, infatti, le divisioni sociali, castali, religiose e di genere, erano diffuse nella società indiana e nel tentativo di eliminarle fu introdotto il *langar*: un modo semplice ma, allo stesso tempo, rivoluzionario per promuovere la convivenza pacifica, l'etica della condivisione, il rispetto e la tolleranza. Anche a questo proposito, nella cucina viene preparato solo cibo vegetariano così da poter condividere un pasto comune con tutti i visitatori, indipendentemente da eventuali restrizioni alimentari. Per sancire ulteriormente l'uguaglianza tra i membri, il pasto è consumato secondo il sistema del *pangat*: seduti sullo stesso piano, in modo ordinato e lungo delle file.

Nell'analisi sono stati considerati, dunque, solo quei luoghi di preghiera e di socializzazione frequentati da immigrati di nazionalità indiana che si presentano come spazi polifunzionali caratterizzati dalla presenza fondamentale del testo sacro posto su una sede a baldacchino all'interno della sala adibita alla preghiera (*darbhar sahib*); un'altra stanza dove il volume viene riposto la notte (*sukhaasan asthan*); un ambiente per il *langar*; una cucina e la presenza, all'esterno della struttura, di un'asta su cui sventola il *nishan sahib*, la bandiera color giallo zafferano su cui è impresso il simbolo del *khandā*⁵⁴.

Dopo aver chiarito l'oggetto della ricerca, la seconda parte dello studio si è concentrata sulla localizzazione dei *gurdwara* attraverso l'uso di Internet, articoli di giornale, interviste e lavoro sul campo.

Dall'analisi del solo materiale bibliografico a disposizione non sarebbe stato possibile conoscere l'esatta sede fisica dei luoghi di culto sikh. I testi consultati, in realtà, forniscono solo la cifra totale dei *gurdwara* sparsi sul territorio nazionale. Nello specifico, nella prima fase della ricerca terminata con la discussione della tesi nel gennaio 2013 si è ricavato un numero di trentotto *gurdwara*, cifra che si discostava molto rispetto alle informazioni contenute nel *Dossier Statistico Immigrazione* del 2011 che

54 Simbolo introdotto dal sesto guru Hargobind Sahib Ji (1595-1644), come emblema del *sikh panth*, la congregazione. Esso riflette alcuni dei concetti fondamentali del Sikhismo. La spada a due lame, al centro dell'immagine, è una metafora della conoscenza divina. Il cerchio intorno al *khandā* è detto *chakar*, il quale essendo senza principio né fine, rappresenta l'infinito, la perfezione e l'eternità di Dio. Il *chakar* è circondato a sua volta, da due spade ricurve chiamate *kirpan* che simboleggiano i concetti gemelli di *meeri* e *peeri*, l'autorità temporale e spirituale. Essi ricordano la stessa importanza che un fedele deve attribuire alle sue aspirazioni spirituali e agli obblighi nei confronti della società.

indica ventitré⁵⁵ *gurdwara* e allo studio di R. Calli e P. Pinto⁵⁶ in cui si parla di venticinque luoghi di culto sikh. Una ricerca che si avvicina molto al dato ottenuto da questa prima analisi ma che è stata pubblicata successivamente alla discussione della tesi, è quella di B. Bertolani⁵⁷ in cui sono specificati trentasette *gurdwara*. Da una revisione della ricerca effettuato nella prima parte del 2015, il dato è ulteriormente cambiato e verrà presentato nel prossimo capitolo.

Per quanto riguarda l'uso del *web* ai fini della ricerca, la comunità presente in Italia ha intrecciato legami transnazionali con i sikh sparsi in tutto il mondo così da fornire numerose informazioni per il ricercatore: sono disponibili, infatti, molte notizie sui luoghi di culto tramite filmati di feste o cerimonie, svolte al loro interno, che vengono caricati su appositi canali di *YouTube*⁵⁸; la maggior parte dei *gurdwara* individuati hanno una propria pagina *Facebook* o, in altri casi, possiedono un blog o un sito Internet in lingua punjabi, inglese e, a volte, in italiano. Esistono, poi, siti specializzati nella registrazione e catalogazione a livello mondiale o europeo dei luoghi di culto sikh come, ad esempio, *gurudwara.net*, *sikhiwiki.org*, e *ravidassiacomunity.com*⁵⁹, dove gli stessi membri o *leaders* possono rendere nota l'esistenza di un *gurdwara* in un data zona. Queste indicazioni provenienti "dal basso" hanno costituito un buon punto di partenza per l'analisi.

Ovviamente, le informazioni raccolte su Internet sono state verificate attraverso le domande ai responsabili dei *gurdwara* visitati che hanno permesso di individuare eventuali errori o mancanze. A loro volta i dati raccolti dalle interviste sono stati confrontati con l'analisi di articoli di giornale, ricerche sul *web* e, dove possibile, da visite nei posti segnalati per testimoniare la presenza dei luoghi di culto indicati. È stato scoperto, ad esempio, attraverso un sopralluogo, che l'indirizzo del tempio che oggi si trova a La Massimina a Roma, riportato sul sito *web gurudwara.net*, era errato, o meglio, corrispondeva alla precedente sede del luogo sacro che si era, nel frattempo, trasferito.

I sopralluoghi, quando possibile, sono stati, quindi, un altro strumento utilissimo per verificare sul campo la veridicità delle informazioni raccolte.

Nonostante l'attenzione riposta è necessario presumere l'esistenza di altri luoghi di preghiera e di incontro che sono sfuggiti alle rilevazioni

55 Caritas/Migrantes, *Dossier Statistico Immigrazione*, p.199.

56 R. Calli - P. Pinto, *La collettività indiana e i Sikh in Italia*, p.291

57 B. Bertolani, *I Sikh*, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carrocci, Roma, 2013, pp. 31-46.

58 Sikh Channel Italy, URL: <https://www.youtube.com/results?search_query=Sikh+Channel+Italy+>, (3/2015); Media Punjab TV, URL: <<https://www.youtube.com/channel/UCidTbpSeLwe9Gjp9qlAdmXA>>, (4/2015).

59 URL: <http://www.sikhiwiki.org/index.php/Gurdwaras_in_Europe>, (2/2015); <http://ravidassiacomunity.com/list-of-temples/>>, (4/2015).

perché non resi noti da articoli, o per la mancanza di un sito internet o di una pagina *Facebook* oppure perché non noti agli intervistati.

5. La mappatura dei gurdwara

Come già accennato nel precedente paragrafo la mappatura presenta un carattere provvisorio e in continua evoluzione. Come scrive E. Pace:

«Cominciamo approssimativamente a capire dove si addensano nel territorio le presenze delle diverse religioni degli immigrati, ma una cartografia dei luoghi di culto è ben lungi dall'essere completa e precisa. A occhio nudo tali luoghi non si vedono ancora. Almeno il nostro occhio, pigramente abituato a riconoscere con un battere di ciglia una chiesa cattolica, non è abituato, altrettanto a colpo sicuro, a mettere a fuoco edifici che identificano la presenza di altre religioni, diverse da quelle della maggioranza»⁶⁰.

Negli ultimi tre anni, infatti, cioè da una prima elaborazione della localizzazione dei *gurdwara* nel 2012 a un aggiornamento delle informazioni nella prima parte del 2015, sono sorti ventidue nuovi luoghi di culto sikh e altri, già noti, hanno cambiato la propria sede.

Incrociando i dati forniti dai *database* su Internet, dalle informazioni raccolte grazie alle interviste e agli articoli di giornale e, infine ai sopralluoghi, sono stati riscontrati sessanta *gurdwara* distribuiti sul territorio italiano.

Mappa 1. Distribuzione dei *gurdwara* (giugno 2015)⁶¹ sul territorio nazionale.

Secondo l'ultimo bilancio demografico fornito dall'ISTAT ed elaborato sulle informazioni fornite dal Ministero dell'Interno al 31 dicembre 2013, la popolazione indiana mantiene un'alta concentrazione in Lombardia con 49.842 presenze, nel Lazio con 22.239, in Emilia Romagna con 17.297 e in Veneto con 15.757 unità.

All'interno della popolazione proveniente dal subcontinente indiano si osservano alcune differenze significative se riferite ai due principali gruppi etnici presenti in Italia: la collettività proveniente dal Punjab ha una presenza consistente in quasi tutte le principali regioni d'Italia e una propensione a insediarsi nelle zone rurali e periferiche in correlazione con le mansioni

⁶⁰ E. Pace, *Lento pede. Immigrazione, cambiamento sociale e libertà religiosa*, cit. p. 206

⁶¹ Al momento della redazione del presente contributo, tra il giugno e settembre 2012, e l'ulteriore aggiornamento nella prima parte del 2015, non sono ancora disponibili i dati sui residenti indiani in Italia al 31 dicembre 2014. Si è, quindi, deciso di porre a confronto sulla stessa tabella i dati in possesso, seppure riferiti a sequenze temporali diverse. L'analisi della distribuzione dei residenti indiani nel corso degli ultimi due anni non è variato di molto per questo si ritiene l'elaborazione, comunque, valida.

svolte, mentre la comunità keralita è concentrata soprattutto a Roma, sede della Città del Vaticano⁶².

Questa distribuzione sul territorio trova una corrispondenza anche per quanto riguarda la presenza dei *gurdwara* a conferma che la stabilità economica raggiunta nelle aree periferiche del Paese, corrisponde anche un maggior presenza pubblica della religione sikh. E. Gallo afferma, infatti,

«As in other European locations, the municipality or the provincial level is the real context in which migrants adopt politics of difference and establish a dialogue with the local polity by claiming religious visibility»⁶³.

In Lombardia con 49.842 residenti indiani sono stati individuati diciassette luoghi di culto: tre nella province di Cremona (con 7.175 presenze), due nella provincia di Mantova (con 9.698 presenze), cinque nella provincia di Brescia (con 15.492 presenze), cinque nella provincia di Bergamo (con 10.664 presenze), uno nella provincia di Varese (con 723 presenze) e uno nella provincia di Lecco (con 591 presenze).

La scelta di optare per questa tipologia di mansione non ha nulla a che vedere con qualche tipo di “vocazione etnico-lavorativa” spesso utilizzata dai mezzi di comunicazione per descrivere tale fenomeno, ma in realtà è legata ai progetti migratori, alla forte dipendenza delle reti nel garantire il lavoro, creando nicchie occupazionali: il migrante consiglia parenti e amici ai datori, che portano a specializzazioni professionali che hanno poco a che fare con un’ “inclinazione naturale” ad una specifica mansione. Per molti il mestiere di bergamino⁶⁴, ad esempio, è il frutto di una scelta obbligata⁶⁵ derivante dalle spinte specializzanti del mercato del lavoro e dalle scarse alternative disponibili che inducono a scegliere un lavoro poco qualificato, non più svolto dai locali⁶⁶.

La Regione Lazio alla fine del 2013 ospita 22.239 immigrati di nazionalità indiana. Sebbene nelle edizioni del 2009, 2010 e 2011 del *Dossier Statistico Immigrazione*, e nel Settimo e Ottavo Rapporto dell’*Osservatorio Romano sulle Migrazioni* è menzionata la presenza di un solo luogo di culto sikh, di cui non si specifica neppure bene l’ubicazione,

62 R. Calli - P. Pinto, *La collettività indiana e i Sikh in Italia*, in *Asia-Italia. Scenari migratori*, p. 293.

63 E. Gallo, *Creating Gurdwaras, Narrating Histories. Perspectives on the Sikh Diaspora in Italy*, in «South Asia Multidisciplinary Journal», 6 (2012), cit. p. 22.

64 K. Lum - P. Sahai, *Migration from Punjab to Italy in the Dairy Sector: The Quiet Indian Revolution*, CARIM-India Research Report, 10/2013, European University Institute, p. 13.

65 M. Compiani - F. Galloni, *I sikh in Lombardia*, in D. Denti, F. Ferrari e F. Perocco (eds.), *I Sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 154.

66 Cfr. URL: <http://www.ilmessaggero.it/home_blog.php?blg=P&idb=767&idaut=11>, (4/2015); URL: <http://www.corriere.it/economia/11_settembre_08/immigrati-indiani-salvano-produzione-grana-padano-nytimes_620818ec-d9f7-11e0-89f9-582afdf2c611.shtml>, (4/2015).

nella mappatura abbiamo riscontrato un totale di otto *gurdwara* attivi sul territorio laziale.

Le due province che mostrano il maggior numero di luoghi di culto sono quelle di Roma e di Latina, a cui corrisponde alla fine del 2013, rispettivamente la presenza 13.686 e 7.617 residenti indiani. A Roma e provincia troviamo quattro *gurdwara* e altrettanti nella provincia di Latina dove la comunità sikh si è da tempo radicata.

Terza regione è l'Emilia Romagna con 17.297 soggiornanti dal Subcontinente indiano⁶⁷ e un totale di sei *gurdwara* all'attivo: due nelle province di Reggio Emilia (con 6.492 presenze), e uno in ciascuna delle restanti province di Modena (con 2.887 presenze), di Piacenza (con 2.131 presenze), di Parma (con 3.648 presenze) e di Bologna (con 1.159 presenze). Nella regione è presente una tra le comunità sikh più attive nel promuovere la conoscenza di questa religione grazie alla nascita di un'organizzazione che ruota intorno al Gurudwara Singh Sabha situato a Novellara, in provincia di Reggio Emilia, e che prende il nome di *Sikhi Sewa Society*:

«una organizzazione non lucrativa al servizio delle persone, nata con l'intento e la volontà di costruire una migliore comprensione fra i valori della cultura Sikh e tutte le altre presenti in Europa; lo facciamo attraverso la pubblicazione di libri e creazione di eventi dedicati a chiunque sia curioso di sapere e capire la cultura Sikh»⁶⁸.

Questa organizzazione, negli ultimi anni, ha assunto un ruolo determinante sia all'interna della comunità sikh presente sul territorio nazionale sia come mediatore con la società italiana. Oltre ad occuparsi della programmazione di numerosi eventi e della pubblicazione di altrettanti libri la *Sikhi Sewa Society* ha intrapreso, nel medesimo periodo della revisione del presente lavoro, la realizzazione di una mappatura dei *gurdwara* in Italia. Da questo comune intento, si è realizzata una collaborazione che ha supportato questa iniziativa e ha permesso alla comunità sikh di conoscere meglio la consistenza, la diffusione e la localizzazione raggiunta nel Paese. Allo stesso tempo, questo ausilio ha permesso di attribuire a questo articolo un fine non solo scientifico ma anche utile e concreto.

In Veneto, sono stati riscontrati sette luoghi di culto sikh: quattro nella provincia di Vicenza (con 6.594 presenze), due nella provincia di Verona (con 4.787 presenze) e due nella provincia di Treviso (con 2.434 presenze). La maggior presenza indiana a cavallo tra le province di Verona e Vicenza è legata alle dinamiche occupazionali. In quest'area, infatti, precisamente nella Valle del Chiampo (Arzignano, Chiampo, Lonigo, Valdagno) vi è il distretto

67 M. Thapan, *Isolation, uncertainty and change: Indian immigrant women and the family in northern Italy*, CARIM-India Research Report, 9/2013, European University Institute, p. 4.

68 URL: <<http://sikhisewasociety.it/chi-siamo>>, (4/2015).

conciario che vede un'elevata occupazione di operai indiani di religione sikh. Anche in questo caso non si può parlare di specializzazione etnica in quanto sono state le dinamiche locali ed economiche a fare in modo che gli immigrati occupassero questo comparto.

Nelle regioni centrali troviamo un *gurdwara* nel Friuli Venezia-Giulia in provincia di Pordenone (1.891 presenze); due in Piemonte, rispettivamente nella provincia di Novara (782 presenze) e nella provincia di Cuneo (1.159 presenze); due luoghi di culto sikh in Umbria a Terni (1.023 presenze) e Narni (208 presenze); uno in Toscana precisamente nella provincia di Arezzo (2.080 presenze); due nella Marche, nella provincia di Ancona (1.249 presenze) e Fermo (1.122 presenze).

Nelle Mezzogiorno sono stati individuati due *gurdwara* in Calabria nella provincia di Reggio Calabria (2.851 presenze), tre in Puglia, in modo specifico, due nella provincia di Bari (1.378 presenze) e uno a Lecce (739 presenze) e, infine, uno a Cagliari (311 presenze) in Sardegna.

Nelle restanti nove regioni (Abruzzo, Basilicata, Campania, Liguria, Molise, Sicilia, Trentino Alto Adige e Valle d'Aosta), in linea generale, non è stata riscontrata la presenza di *gurdwara*. In alcuni casi, non sono state trovate notizie sufficienti a confermare l'attività di un luogo di culto sikh e la sua localizzazione, come nel caso di Trento e Bolzano in Trentino Alto Adige o in Campania nella provincia di Avellino e Napoli⁶⁹. Di conseguenza, non è possibile affermare con assoluta certezza l'assenza di *gurdwara* in queste regioni.

6. I *gurdwara* dal Punjab all'Italia

Come sostiene E. Gallo,

«The features that characterize *gurdwaras* in Punjab are maintained and transformed in Italy. As in their homeland, they are conceived as sites of spirituality and for the transmission of Sikh principles, yet they also contribute to enhancing community well-being and development. At the same time, it is precisely this flexible role of *gurdwaras* as a space of collective sociability that provides room for the emergence of novel and contextual purposes in relation to community needs. In addition, different diasporic situations dictate the temporal and spatial criteria that regulate the existence and the visibility of *gurdwaras* in the new context. In this

69 URL:

<http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/triveneto/trento/00021537_Contatti.html>, (3/2015); URL:

<http://www.ilmattino.it/avellino/un_anno_fa_la_strage_di_solofra_gli_indiani_sikh_in_preg_hiera/notizie/287945.shtml>, (3/2015); URL:

<https://www.youtube.com/watch?v=kTorwZE_uXw>, (3/2015); URL:

<<http://www.goinfo.it/it/news/manifestazione-pro-marco.html>>, (3/2015).

respect, the social signification of gurdwaras among diasporic Sikhs in Italy seems to differ slightly from the one usually conferred on them in Northern Europe»⁷⁰.

Allo stesso tempo, la funzione dei luoghi di culto sikh cambia rispetto alla comunità presente sul territorio italiano. Se in un primo momento in corrispondenza di una migrazione prettamente maschile, concentrata nelle aree metropolitane, il *gurdwara* assume il ruolo di “rifugio” e “risorsa” materiale e psicologica per i membri, nella seconda fase, caratterizzata dai ricongiungimenti familiari e dalla nascita di seconde generazioni, il compito dello spazio sacro cambia ulteriormente. A questo si aggiunge lo spostamento dalle aree metropolitane verso zone semi-rurali, dove con la creazione di collettività più stabili va di pari passo con la creazione di una identità comunitaria e la nascita di una congregazione religiosa che cerca di ottenere un riconoscimento pubblico della propria religione, intraprendendo un processo di integrazione.

Con riferimento a quanto appena detto nelle prossime righe si vuole evidenziare alcune caratteristiche ed elementi di continuità e discontinuità che connotano i *gurdwara* sorti sul territorio nazionale.

6.1 Trasformazioni architettoniche

L'*Harmandir Sahib* di Amritsar, nello stato del Punjab, è considerato il miglior esempio al mondo di architettura sikh. Denominato anche il Tempio d'Oro, costituisce il modello di riferimento per tutti i *gurdwara* sorti al di fuori dei confini del Punjab.

Quando le condizioni lo permettono i luoghi di culto sikh tentano, infatti, di replicare l'esempio celebre del Tempio d'Oro: un edificio costruito su un piano inferiore, rispetto alle strutture nelle vicinanze per rappresentare uno dei principi di fondo della religione sikh: l'umiltà. Il Tempio presenta, inoltre, una cupola centrale circondata da altre quattro volte minori su ogni angolo della struttura, di color oro. Ha, inoltre, un ingresso su tutti e quattro i lati dell'edificio per rappresentare la ricettività di questa religione verso tutti gli uomini e per ritrarre l'onnipresenza di Dio.

Quando le difficoltà di ripetere questi elementi architettonici, soprattutto in un Paese di recente immigrazione indiana-punjabi come è per l'Italia, i requisiti grazie ai quali è possibile riconoscere uno spazio sacro sikh sono: la presenza dello *Sri Guru Granth Sahib*, il testo sacro del sikhismo, posto solitamente su una sede a baldacchino all'interno di una sala (*darbar sahib*); un'altra stanza dove poterlo riporre la notte (*sach khand*); un ambiente per il *langar*; una cucina e la presenza, all'esterno della struttura, di un'asta su cui sventola la bandiera con il simbolo del *khanda* che permette di riconoscere da lunghe distanze il luogo.

70 E. Gallo, *Creating Gurdwaras, Narrating Histories. Perspectives on the Sikh Diaspora in Italy*, in «South Asia Multidisciplinary Journal», 6 (2012), cit. p. 8

Dal punto di vista architettonico, in Italia la stragrande maggioranza dei templi non sono edifici costruiti appositamente per ospitare la pratica religiosa e sociale della comunità. Molte collettività si devono adattare a fabbricati già esistenti e con tutt'altre funzioni, che vengono acquistati o dati loro in affitto. Si tratta per lo più di ex-depositi auto, fabbriche oppure officine, con le tipiche dimensioni di un capannone situate in zone industriali, quindi, in aree periferiche. Questa caratteristica è stata riscontrata grazie ai sopralluoghi in alcuni templi di Roma, Latina e Verona: ad esempio, l'edificio che ospita attualmente il Gurdwara Sri Guru Nanak Darvar Sahib nella zona di Anagnina a Roma, in precedenza era adibito a officina ed è oggi registrato come uso biblioteca, oppure il Gurdwara di San Bonifacio il cui edificio, precedentemente, era una fabbrica di ombrelli.

La proprietà della struttura è riscontrabile solo nelle comunità i cui membri hanno raggiunto una stabilità economica che permette tramite le loro donazioni di finanziare l'acquisto di un fabbricato. Ciò è stato riscontrato, ad esempio, a Sabaudia dove è in costruzione un nuovo e più grande tempio in via Ayrton Senna, edificato su un terreno acquistato nel 2003⁷¹ o nel caso del Gurdwara Singh Sabha di Novellara, in provincia di Reggio Emilia, uno dei primi ad essere stato comprato, oppure per il Gurdwara Guru Hargobind Sahib Ji nella zona di La Massimina a Roma. In quest'ultimo, l'edificio che oggi ospita la comunità durante la domenica, è stato acquistato in fallimento grazie agli aiuti provenienti da altre collettività sikh italiane o estere, e dalle offerte degli stessi membri.

Figura 1. Gurdwara Sri Guru Hargobind Sahib di La Massimina.
Fonte: Foto di Silvia Omenetto.

Se gli elementi architettonici e decorativi, descritti all'inizio di questo paragrafo, possono essere più o meno presenti nella maggior parte dei luoghi di culto sikh, tutti i *gurdwara* condividono, comunque, una particolare caratteristica: sono spazi polifunzionali cioè ambienti non solo adibiti alla devozione ma anche ad attività sociali che caratterizzano profondamente la pratica sikh.

Il *gurdwara* offre ambienti come la biblioteca o la libreria dove trovare testi sulla religione, o aule per insegnare ai bambini il *gurmukhi*, la scrittura sikh. All'interno dei *gurdwara* più radicati sul territorio vengono svolte attività aperte alla cittadinanza per conoscere questa religione o svolgere altre tipologie di corsi. Il tempio può ospitare, infine, sale riunioni e alloggi per i visitatori e i devoti. Nel caso italiano, la propensione a svolgere

71 URL: <<http://www.corrieredilatina.it/news/notizie-locali-centro/4513/Irregolarita-nel-cantiere-della-Gurdwara-.html>>, (04/2015); URL: <<http://parliamodicitta.blogspot.it/2014/07/gurdwara-e-nakarkitan-sabaudia-4-di-4.html>>, (03/2015).

questa tipologia di attività è, in alcuni casi⁷², realizzata o in fase di organizzazione, essendo legata alle caratteristiche dell'edificio, al suo precedente uso, oltre, che al radicamento della comunità sul territorio e al tipo di destinazione con la quale il luogo di culto è registrato.

6.2. La gestione dei gurdwara

Dal punto di vista organizzativo, un altro elemento che accomuna tutti i *gurdwara* presenti in Italia ma li distingue da quelli in Punjab, è la loro gestione.

Con l'ordine dell'ultimo maestro di riporre nel testo sacro l'autorità religiosa e nel *khalsa* l'autorità politica, si è aperto per i sikh una questione che sembra avere delle ripercussioni importanti soprattutto in contesti d'immigrazione: la mancanza di un'autorità centrale che risulti legittima, indiscutibile e al di sopra delle parti.

Nel sikhismo non esiste, infatti, una figura istituzionalizzata anche se sono previste varie forme di espressione dell'autorità religiosa.

La tradizione riconosce cinque centri di potere decisionale: 1) il testo sacro, lo *Sri Guru Granth Sahib* espressione della parola divina; 2) il *Gurdwara Shiromani Parbandhak Committee* un'organizzazione incaricata di gestire i *gurdwara* in India ma che mantiene un ruolo fondamentale anche a livello transnazionale; 3) i *granthi* e i *jathedar*, ovvero gli esperti di dottrina che sono a capo dei cinque *Akal Takht*, i cinque più importanti templi sikh; 4) i *sant* che esercitano l'autorità spirituale, hanno, però, competenze solo in ambito locale; 5) il *sangat*, la comunità nel suo complesso che davanti al libro sacro può riunirsi in assemblea e decidere su varie materie, ma tali assemblee sono rare data la dispersione geografica della popolazione sikh⁷³.

Nonostante queste istituzioni, in Italia la popolazione sikh si è organizzata attraverso modalità che si può definire policentrica, caratterizzata, cioè, da una moltitudine di rappresentanti di realtà locali, là dove vi sia una consistente comunità strutturata intorno ad un tempio. Presenza di un *gurdwara* che, sino a questo momento, non ha implicato un riconoscimento da parte dello Stato italiano. Poiché per ottenere tale stato giuridico occorrono degli anni, in concreto alcune confessioni acattoliche non riescono a godere dei benefici previsti dalla legge per i loro luoghi sacri, e vivendo così in uno stato di precarietà assoluta, cercano di superare l'ostacolo con degli espedienti. L'impossibilità di usufruire di agevolazioni e

⁷² La volontà di realizzare un corso di lingua *gurmukhi* per i bambini è stata riferita dal rappresentante del Gurdwara di La Massimina a Roma mentre la creazione di una libreria "temporanea" al termine della preghiera della domenica è stata osservata fuori dal Gurdwara di Sabaudia a testimoniare la mancanza di un ambiente apposito per la realizzazione di una biblioteca e di una libreria permanente.

⁷³ M. Restelli, *Il sikhismo nell'India di oggi*, in D. Denti - F. Ferrari - F. Perocco (eds.), *I Sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 98.

di poter costruire luoghi di preghiera legalmente riconosciuti, viene aggirata costituendo, ad esempio, delle Associazioni o delle ONLUS⁷⁴, in grado di acquistare e di alienare dei beni⁷⁵. I soci fondatori di queste organizzazioni, corrispondenti ai *leaders* della comunità, in questo modo, possono acquistare un edificio come sede delle attività dell'associazione, dando alla comunità locale, della quale sono rappresentati, un luogo in cui svolgere le pratiche rituali e di socializzazione. Costituiscono a tutti gli effetti dei luoghi di culto.

Questa situazione è, però, in fase di trasformazione, comportando importanti cambiamenti anche per lo stato giuridico dei *gurdwara*.

La *Sikhi Sewa Society*, di cui si è parlato più sopra, insieme ad alcuni *leaders sikh*, si sono fatti portavoce della collettività presente in Italia, accompagnandola nel lungo percorso di riconoscimento giuridico da parte dello Stato italiano che oggi, dopo alcuni ostacoli, sembra giungere a una conclusione positiva⁷⁶.

Questo sta a dimostrare il ruolo fondamentale e non penalizzante dei molti *leaders* religiosi che rappresentano la comunità sikh italiana. Dalla loro capacità di cogliere i bisogni e tradurli in nuovi linguaggi e nuove forme organizzative, rielaborando i contenuti tradizionali in categorie negoziate, compatibili con la società ospitante, dipende la capacità della religione di divenire uno strumento utile all'integrazione.

7. Conclusioni

⁷⁴ Come, ad esempio, "Gurdwara Kalgidhar Sahib onlus" nel Comune di Calco (Prov. Lecco) oppure il circolo "Archi Gurdwara" costituito a Frontignano in provincia di Brescia.

⁷⁵ C. Cardia, *La condizione giuridica*, in D. Persano (ed.), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, 2008, p. 30.

Cfr. G. Dalla Torre, *Dalle "chiese" agli "edifici di culto"*, in D. Persano (ed.), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, 2008, pp. 3-8.

⁷⁶ L'approvazione della personalità giuridica permette all'ente di culto di divenire soggetto di diritto. Nonostante ciò, il riconoscimento non costituisce un requisito necessario ai fini dell'espressione del culto in forma associata ma, oltre, a consentire alle confessioni la fruizione delle varie prerogative previste dalla legge n. 1159 del 1929, costituisce, di fatto, la *conditio sine qua non* può essere richiesta la stipula dell'intesa, secondo l'Art. 8 della Costituzione. Inoltre, queste organizzazioni hanno la possibilità di acquistare e possedere beni in nome proprio, di avvalersi delle agevolazioni tributarie previste per gli enti di beneficenza e d'istruzione secondo l'Art. 12 del Regio Decreto 1930, n. 289; di consentire grazie all'approvazione governativa del ministro di culto di compiere atti produttivi di effetti giuridici come il conferimento dell'efficacia civile al matrimonio religioso secondo l'Art. 7 del Regio Decreto del 1930. Mentre, ai sensi dell'Art. 14 dello stesso Decreto, questi enti sono anche soggetti all'istituto della vigilanza che lo Stato esercita mediante la Divisione culti diversi dal cattolico del Ministero dell'interno, al fine di accertare che le organizzazioni non compiano attività contrarie non solo all'ordinamento giuridico ma anche alle proprie finalità, che sono d'interesse pubblico, consistendo nella soddisfazione dei bisogni religiosi delle comunità di fedeli.

Attualmente, il fenomeno migratorio sta ridisegnando il profilo religioso dell'Italia⁷⁷, trasformandone il paesaggio che nel suo farsi multiculturale diventa il luogo privilegiato in cui si manifesta concretamente e visibilmente l'alterità.

Come rileva Casti,

«la riconfigurazione dei luoghi pubblici e privati operata dall'immigrato nelle nostre regioni testimonia l'imprescindibile bisogno di manifestare la propria cultura [...]; [...] tale processo di riconfigurazione rimarca il ruolo che il territorio riveste nel definire l'identità del migrante, la cui azione trasformatrice costituisce la prima condizione per intraprendere il dialogo con l'altro, nella ricerca non solo di una convivenza pacifica, ma della costruzione di un territorio plurale»⁷⁸.

Lo studio è stato articolato in due direttrici fondamentali: la dimensione territoriale dell'appartenenza religiosa attraverso un'analisi quantitativa e geografica dei *gurdwara* attivi sul territorio italiano, e i cambiamenti e gli adattamenti che essi mostrano a livello architettonico e organizzativo.

I materiali raccolti confermano che l'Italia, in ogni ambito territoriale, dal piccolo paesino, alla città, alla regione, è lo specchio di una società sempre più multiculturale, in cui individui portatori di tradizioni e identità diverse vivono insieme a stretto contatto. La religione si propone come elemento costitutivo dell'architettura del paesaggio, che plasma in maniera visibile, tramite la diffusione dei luoghi di culto, promuovendo l'integrazione degli immigrati attraverso un più attento rapporto con il luogo in cui vivono. Nel paesaggio, dunque, costruito e trasformato dal susseguirsi di azioni umane, la comunità religiosa immigrata esprime proprie pratiche di produzione e costruzione di senso.

Tali paesaggi, perciò, hanno un valore ancora più importante proprio perché si fanno mezzi attraverso i quali gruppi sociali culturalmente differenti cercano di affermare sé stessi: se, infatti, gli autoctoni sono portati a "risignificare" simbolicamente i loro riferimenti territoriali, gli stranieri modificano il paesaggio nell'intento di ricrearsi una nuova "casa lontano da casa"⁷⁹.

Appendice

⁷⁷ Cfr. E. Pace, *Vecchi e Nuovi dei. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline Editoriale Libri, Padova, 2011.

⁷⁸ E. Casti, *Introduzione. L'invenzione del paesaggio: costruire, rappresentare, pianificare l'Altrove*, in E. Casti (ed.), *Alla ricerca del paesaggio nelle rappresentazioni dell'altrove*, L'Harmattan Italia, Torino, 2009, cit. pp. 12-13.

⁷⁹ A. Kershen, *The construction of home in a spitalfields landscape*, *Landscape Research*, vol.29, 3 (2004), pp. 261-275.

Nella tabella che segue è indicato, dove possibile, la localizzazione dei *gurdwara* precisando il nome e l'indirizzo nel quale si trovano, oltre ai riferimenti sitografici e/o bibliografici che hanno permesso di individuarli.

Tab. 2. Elenco dei *gurdwara* distribuiti sul territorio italiano

La presente ricerca nasce dalla passione verso lo studio delle religioni declinate in un contesto d'immigrazione e dalla convinzione che il fenomeno migratorio sta, attualmente, ridisegnando il profilo religioso dell'Italia, trasformandone il paesaggio che nel suo farsi multiculturale diventa il luogo privilegiato in cui si manifesta concretamente e visibilmente l'alterità. Si vuole, dunque, indagare le modalità con cui gli immigrati hanno determinato l'evolversi del paesaggio italiano ricreando in esso i luoghi di culto di religioni una volta lontane. Il termine ricreare suddetto, inteso letteralmente come la necessità di costruire materialmente e simbolicamente uno spazio sacro quale luogo di socializzazione, dove poter svolgere le pratiche rituali collettive, è l'oggetto di studio di questa ricerca che si è posta l'obiettivo di delineare una prima mappatura dei luoghi di culto e l'analisi dei loro adattamenti alla realtà italiana, della comunità indiana di religione sikh che da tempo abita il territorio nazionale.

This research comes from the passion for the study of religion declined in the context of immigration and the belief that the issue of migration is currently redesigning the religious profile of Italy, transforming the landscape in his becoming multicultural becomes the privileged place, which manifests itself concretely and visibly otherness. This paper therefore, focuses the attention on the relationship between landscape and sacred, that is, as the religions of immigrants have determined the evolution of the Italian landscape so as to recreate it in the places of worship of their religions. The term recreate the above, understood literally as the need to build both materially and symbolically sacred space as a place of socialization, where to carry out collective ritual practices, is the object of study of this research which has set itself the objective of outlining a first mapping of places of worship of one of the lesser-known religious communities that live for a long time the country: the Indian community of sikh religion.

Keywords

Gurdwara, sikh, mappatura, luoghi di culto, Italia

Gurdwara, sikh, mapping, places of worship, Italy