

La spazialità islamica nelle città
italiane: rilevanza, caratteristiche ed
evoluzione

Francesco Chiodelli

Working Papers

2 | 2014

La spazialità islamica nelle città italiane: rilevanza, caratteristiche ed evoluzione

Sommario: Nel considerare l'impatto dei fenomeni migratori sulle città italiane, solo di rado l'attenzione viene rivolta al portato dei migranti in termini di diversità religiosa, e sull'impatto che tale diversità religiosa ha sul panorama urbano. Eppure, l'arrivo di confessioni religiose 'allogene', e in particolare della religione islamica, sta influenzando in modo significativo le città italiane. A tal fine, il paper presenta un'analisi dell'incidenza della presenza islamica in Italia sullo spazio urbano. Dopo aver considerato la consistenza e le caratteristiche della presenza musulmana in Italia, il paper analizza le specificità del rapporto fra religione islamica e spazio urbano. Successivamente, vengono analizzati i quattro principali 'marcatori spaziali' della presenza (urbana) islamica in Italia (luoghi di culto, macellerie halal, cimiteri, forme della vita pubblica). Nel corso dell'analisi, uno specifico affondo è praticato rispetto al caso di Milano. Le conclusioni del testo sono dedicate all'analisi delle prospettive di sviluppo del rapporto fra presenza musulmana e città italiana nei prossimi decenni.

Parole Chiave: Islam, religione, città, immigrazione, moschee, macellerie halal, cimiteri islamici

Muslim Spatialities in Changing Italian Cities: Relevance, Characteristics, and Evolution

Abstract: When analysing the impact of migration in the Italian urban context, seldom, if ever, does research focus on the fact that a large proportion of migrants to our country bring a religion different from the Catholic religion of the majority, and that these different religions (Islam, in particular) have a specific and relevant impact on the urban space. With this in mind, this paper deals with the characteristics of Muslim spatiality in Italian cities. After the analysis of the prevalence and features of the Muslim presence in Italy, the paper focuses on the specificity of the relationship between the Islamic religion and urban space. Then, the four main "landmarks" of the urban presence of Muslims in Italy are analysed – places of worship, halal butcheries, graveyards, and forms of public life. (During the analysis, some evidence about the case of Milan is presented). Conclusions are devoted to considerations about evolutionary perspectives of the relationship between the Muslim presence and Italian cities in the next decades.

Key words: Islam, religion, cities, immigration, mosque, halal butchery, Muslim graveyard

1st Draft: 24th of February, 2014

Copyright © Francesco Chiodelli 2014

FRANCESCO CHIODELLI
GRAN SASSO SCIENCE INSTITUTE
Via F. Crispi, 7 - 67100
L'Aquila, IT

Email: Francesco.chiodelli@gssi.infn.it

Sito web: www.gssi.infn.it

Sito web personale: www.lessisless.it ; infn.academia.edu/FrancescoChiodelli

1. Introduzione

1.1. *Immigrazione e religione in Italia*

Nell'interrogarsi sui processi di sviluppo delle città italiane e sulle loro traiettorie evolutive, non si può evitare di prendere in considerazione l'impatto dei fenomeni migratori. Come noto, differentemente da altri paesi europei (si pensi ad esempio a Francia, Germania, Olanda o Gran Bretagna) solo in anni abbastanza recenti la presenza immigrata nel nostro paese ha cominciato a essere sufficientemente consistente e consolidata da avere impatti rilevanti anche sul panorama urbano. E, in effetti, nel campo delle scienze sociali e degli studi urbani, tale presenza è stata oggetto, negli ultimi anni, di un'attenzione crescente.¹ Tuttavia, l'immigrazione in Italia è studiata per lo più o come un fenomeno unitario, o in base alle sue declinazioni etniche. Più raramente, invece, è analizzata con riferimento specifico al proprio portato in termini di nuove confessioni religiose. Eppure, come osserva ad esempio Ceri Peach, si può sostenere che "La religione è la nuova chiave per sbrogliare l'identità etnica in Occidente. [...] Con il procedere della globalizzazione e con l'ampliarsi delle fonti dell'immigrazione nei paesi sviluppati anche ai paesi in via di sviluppo, la rivoluzione dell'offerta non ha postato semplicemente alla varietà etnica, ma anche a minoranze che talvolta percepiscono la propria identità più nei termini della propria religione che della propria etnica" (Peach, 2002, p. 255).

E' evidente che una parte importante della popolazione immigrata in Italia porta con sé anche una fede religiosa diversa da quella cattolica maggioritaria, e che tale diversità religiosa ha un impatto specifico e rilevante sul panorama urbano. Sembra pertanto significativo studiare in maniera dedicata la relazione tra questi nuovi fenomeni religiosi e le città italiane. Ciò è vero con riferimento sia al versante descrittivo, sia al versante normativo della questione; in questo testo, tuttavia, ci soffermeremo soltanto sugli aspetti descrittivi: un quadro descrittivo preciso e articolato delle forme (attuali e future) degli spazi delle 'nuove' religioni in Italia appare infatti una precondizione importante rispetto a qualsiasi affondo nel campo della regolazione e delle politiche. Inoltre, la nostra attenzione sarà ristretta alla religione islamica. L'Islam non è di certo l'unica religione 'allogena' che si è stabilita in Italia in decenni recenti a seguito del consolidarsi dei flussi migratori dai paesi extraeuropei; come illustreremo, però, quella islamica è la presenza quantitativamente più rilevante – oltre che, per certi aspetti, anche quella più problematica, ad esempio in termini di relazione con la popolazione e le istituzioni locali.²

Il paper è diviso in quattro sezioni principali. Dopo una sezione introduttiva in cui vengono forniti alcuni dati relativi alla presenza islamica in Italia (§ 1.2), vengono analizzate le specificità della spazialità islamica in terra di emigrazione (§ 2) e viene fornito un quadro descrittivo dei principali elementi che costituiscono tale spazialità in Italia (§ 3). Nella sezione conclusiva (§ 4) sono proposte alcune riflessioni sulle prospettive di trasformazione future degli spazi dell'Islam in Italia.

1.2. *I Musulmani in Italia*

L'origine dell'immigrazione islamica (contemporanea) in Italia può essere fatta risalire alla metà degli anni Settanta (Allievi & Dassetto, 1993; Dassetto, 2008). Oggi si stima che i Musulmani residenti in Italia siano circa 1.650.000,³ un terzo di tutta popolazione straniera residente nel nostro paese (Caritas &

¹ Tra i testi pubblicati recentemente sull'argomento si segnalano: Attili (2008); Caponio (2006); Granata, Granata, Novak, Turba, e Cologna (2009); Lucciarini (2011); Russo Krauss (2005).

² Può essere inoltre utile sottolineare che, per quanto le riflessioni qui presentate riguardino in modo generale lo spazio urbano italiano (e per certi versi anche europeo), esse sono attinenti alle città medie e grandi dimensioni. I comuni di piccole dimensioni presentano invece alcune specificità, che non verranno affrontate in questo testo.

³ A questo dato vanno aggiunte alcune decine di migliaia d'Italiani convertiti all'Islam (mancano dati precisi in proposito; secondo Ucoii – Unione delle Comunità Islamiche in Italia, gli Italiani convertiti all'Islam sono circa 70.000). Rispetto al dato complessivo della presenza islamica in Italia, il dato dei convertiti è quantitativamente poco rilevante. I

Migrantes, 2012).⁴ Le comunità musulmane più numerose sono quelle marocchina (510.000), albanese (300.000), tunisina (120.000), egiziana (110.000), e bangladese (100.000).⁵ Nel nostro paese, la presenza musulmana è in crescita da diversi decenni (e, secondo le stime, lo sarà anche nei prossimi), all'interno del trend generale di crescita della presenza straniera in Italia (si consideri che nel 2001 i Musulmani residenti in Italia erano circa 500.000; gli stranieri totali regolarmente residenti 1.334.889, il 2,3% della popolazione nazionale). Se l'incidenza della popolazione musulmana sul totale degli stranieri rimarrà invariata, nel 2030 ci saranno più di tre milioni di Musulmani in Italia (su 9,5 milioni di stranieri residenti), mentre nel 2065 saranno circa cinque milioni (su 14,1 milioni di stranieri residenti) (ISTAT, 2011).

Nel considerare tale dato, è necessario specificare due punti. *In primis*, tali dati si riferiscono alle *persone provenienti da un paese musulmano*. Naturalmente, non tutte le persone provenienti da un paese musulmano sono necessariamente religiose o di religione musulmana (posso essere di religione non-musulmana, oppure agnostiche o atee). Tuttavia, nel nostro paese, non esistono modi efficaci per stimare la diffusione delle fedi religiose diverse dal prendere in considerazione il paese di origine (ad esempio, il censimento in Italia non prevede domande sulla religione professata, a differenza di quanto avviene ad esempio in Gran Bretagna). *In secundis*, tale dato non considera il fatto che, naturalmente, vi sono diversi livelli d'intensità nel praticare la propria fede. Ad esempio, secondo Dassetto, Ferrari, e Maréchal (2007), i praticanti Musulmani attivi sono circa un terzo delle persone provenienti dai paesi musulmani. Si noti come questo fatto, certamente significativo, non inficia però le riflessioni proposte in questo testo: come illustreremo, gran parte delle questioni analizzate non riguardano solo i praticanti attivi, ma più in generale tutti coloro i quali hanno una (anche debole) relazione identitaria con la religione musulmana (ad esempio, la questione delle moschee intese come simbolo di legittimazione della presenza islamica coinvolge anche coloro che, pur provenendo da paesi musulmani, sono solo blandamente praticanti).

In ogni caso, è possibile affermare che l'Islam è, oggi, la seconda religione d'Italia (lo stesso fatto si verifica nella maggior parte degli altri paesi europei). E' utile sottolineare che la maggior parte dei migranti musulmani non si trova in Italia in modo transitorio – ad esempio per un periodo temporaneo di lavoro. La maggior parte di costoro si è trasferita nel nostro paese con l'idea di restarci per tutta la vita. La presenza islamica in Italia (e in Europa) non è dunque un fatto reversibile; al contrario, come sottolinea Stefano Allievi (Allievi, 2000a, 2000b), deve essere considerata come elemento interno, stabile e duraturo, del paesaggio socio-culturale europeo – e ciò nonostante l'Islam sia spesso ancora percepito dalla popolazione 'autoctona' come un elemento estraneo, importato e transitorio. Questo fatto, ossia la consistente presenza islamica e in Italia e la sua non-temporaneità, ha, come vedremo successivamente in questo testo, rilevanti ripercussioni in termini di spazio urbano.

convertiti hanno tuttavia un ruolo importante, ad esempio in termini di proiezione pubblica dell'Islam. Per un approfondimento vedi ad esempio Köse (1999), García-Arenal (1999), Rambo (1999).

⁴ Secondo i dati Istat (www.istat.it/it/archivio/96843), gli stranieri regolarmente residenti in Italia al 1° gennaio 2013 erano 4.387.721, il 7,4% della popolazione totale (di cui 3.764.236 stranieri non comunitari). A questo dato vanno aggiunti circa 500.000 stranieri irregolarmente residenti in Italia. Dal 2012 al 2013 la popolazione straniera regolarmente residente in Italia è aumentata di 127 mila unità, pari all'8,2%. Si noti che la distribuzione degli stranieri residenti in Italia non è uniforme. L'86 % risiede nel Nord e nel Centro, il restante 14% nel Mezzogiorno e nelle Isole. Gli incrementi maggiori in termini di popolazione straniera nel corso del 2012 si sono manifestati nel Mezzogiorno (+12,0%) e nelle Isole (+10,9%).

⁵ Tali cifre rappresentano una stima del numero di Musulmani sul numero totale d'immigrati da un certo paese, ottenuta in base alle stime della diffusione della religione islamica nel paese di origine. Ad esempio, in Marocco e Tunisia, la quasi totalità della popolazione è musulmana. In Egitto e Bangladesh, i Musulmani rappresentano il 90% della popolazione; in Albania il 59%.

2. La specificità della spazialità islamica

Perché studiare proprio il rapporto dell'immigrazione musulmana con lo spazio urbano italiano?

La ragione non è solo legata a un fattore quantitativo (gli immigrati di fede musulmana sono più numerosi degli immigrati portatori di altre religioni 'allogene'). E' legata anche a un fattore qualitativo. Per quanto non siano solo le persone provenienti da paesi musulmani a portare con sé una religione diversa da quella maggioritaria nel paese d'immigrazione (si pensi agli immigrati che provengono da alcuni paesi del sud-est asiatico: in molti casi costoro sono Sikh, Indù o Buddisti), tuttavia il rapporto dell'immigrazione islamica con lo spazio urbano italiano (ed europeo) è peculiare, e diverso da quello di altre comunità immigrate.

Si possono individuare tre ragioni principali di tale specificità: i) la centralità del fattore religioso nella definizione dell'identità del migrante (e non solo di quello etnico); ii) la tendenza a una localizzazione residenziale dispersa, invece che concentrata; iii) la relazione con lo spazio urbano di tipo ramificato, non spazialmente confinabile a specifiche zone della città.

Centralità del fattore religioso. Come detto, l'immigrazione in Italia (e in Europa occidentale) ha determinato l'arrivo di diverse religioni 'allogene' rispetto a quella maggioritaria. Tuttavia è principalmente per gli immigrati di fede musulmana che non solo l'etnia, ma anche la religione (e soprattutto la religione vissuta collettivamente) diviene un nucleo fondamentale attorno a cui si struttura l'identità del migrante; di conseguenza, essa diviene un tratto distintivo chiave che caratterizza il rapporto di questi migranti con lo spazio urbano (Allievi, 1999b, 1999c; Peach, 2002, 2006). I motivi di questo fatto sono diversi. Ad esempio, fattori intrinseci alla dottrina islamica: si pensi, ad esempio, all'aspirazione dell'Islam alla *Ummah*, ossia alla creazione di un'unica comunità mondiale di fedeli. A ciò si aggiungono fattori connessi al rapporto tra religione islamica e paese d'immigrazione: si pensi, ad esempio, all'ostilità di cui è oggetto l'Islam in molti paesi occidentali, che non è eguale per altre religioni; tale ostilità genera, negli immigrati musulmani, una reazione di difesa e enfaticizzazione della propria 'musulmanità' (Nielsen, 2000). Si consideri inoltre che, per alcune delle altre religioni allogene, vi è una sovrapposizione quasi perfetta tra etnia e confessione religiosa, di modo che tali fattori diventano quasi equivalenti nella strutturazione dell'identità del migrante: si pensi ad esempio, al caso dei Sikh, la grande maggioranza dei quali vive in o proviene da una specifica zona dell'India (il Punjab). I Musulmani hanno invece una provenienza geografica molto differenziata: provengono non solo da paesi di Medio Oriente e Africa settentrionale, ma anche dall'Africa sub-Sahariana, da certi paesi balcanici (ad esempio l'Albania), da paesi del sud-est asiatico (Pakistan e Indonesia). Etnia e religione, in questo caso, sono due marcatori identitari dai confini non coincidenti: l'etnia non sussume la religione; quest'ultima, di conseguenza, assume una propria autonomia chiaramente identificabile nel definire l'identità del migrante.

Tendenza a una localizzazione residenziale dispersa. Nella maggior parte dei casi la presenza musulmana non è concentrata dal punto di vista residenziale in precise aree della città, ma è, al contrario, dispersa. La ragione di ciò è la seguente.

Come detto gli immigrati musulmani hanno una provenienza geografica differenziata; di conseguenza, essi possono essere considerati un *insieme di comunità etniche* accomunate dalla religione. In modo analogo ad altre comunità etniche, anche le singole comunità etniche di fede musulmana tendono a insediarsi nello spazio urbano in base alla provenienza: "La *Ummah* esiste da un punto di vista spirituale, ma non si manifesta in termini residenziali. [...] La solidarietà con gli stati musulmani in rapporto alla politica estera dei paesi occidentali determina la loro *weltanschauung* [visione del mondo], ma l'etnia, la parrocchialità, la famiglia sono le maggiori determinanti della loro vita quotidiana" (Peach, 2006, pp. 364, 386). I Musulmani, dunque, tendono ad aggregarsi residenzialmente nello spazio urbano in base alle caratteristiche etniche, linguistiche o di origine. In molti casi, però, diverse comunità etniche musulmane s'insediano in diverse aree della città. La sommatoria della (diversa) localizzazione dei diversi sub-gruppi

musulmani compone, per i Musulmani presi nel proprio insieme, un quadro residenziale disperso dal punto di vista territoriale. Si veda in proposito l'interessante lavoro di Peach (2006) su Londra: qui i Musulmani mostrano un basso livello di segregazione rispetto al resto della popolazione (più basso rispetto a quello di altri gruppi religiosi) – sono in sostanza distribuiti in modo diffuso all'interno dell'area urbana; ciò tuttavia avviene a spese di un alto livello di segregazione intra-mulmana.

In Italia mancano studi dettagliati dei pattern residenziali della popolazione musulmana. Tuttavia, l'analisi del caso di Milano conferma l'ipotesi della tendenza della popolazione musulmana a una localizzazione diffusa nel territorio. I principali sub-gruppi musulmani in città⁶ hanno una presenza significativa in aree diverse della città. In termini di valori percentuali rispetto alla popolazione totale del NIL⁷, sono 38 (su 69⁸) le aree in cui tale presenza supera il 3% (fig. 1). In 8 casi, tale valore è superiore al 10% (Selinunte, 13,2%; Farini, 12,4%; Ortomercato, 11,6%; Loreto, 11,2%; Bovisa, 10,9%; Dergano, 10,2%; Parco Monlué – Parco Lambro, 10,1%; Scalo Romana, 10,1%).

⁶ Sono stati presi in considerazione i sub-gruppi con una presena numerica prossima o superiore alle 1.000 unità: Albania (3.425), Bangladesh (5.389), Egitto (32.373), Iran (965), Marocco (8.720), Pakistan (1.264), Senegal (2.290), Tunisia (1.757), Turchia (1.282).

⁷ NIL è l'acronimo di Nucleo di Identità Locale, unità di ripartizione del territorio milanese introdotta dal recente Piano di Governo del Territorio.

⁸ I NIL di Milano sono 88. Tuttavia 18 di questi non sono significativi in termini statistici, a causa della ridotta popolazione (inferiore alle 2.000 unità).

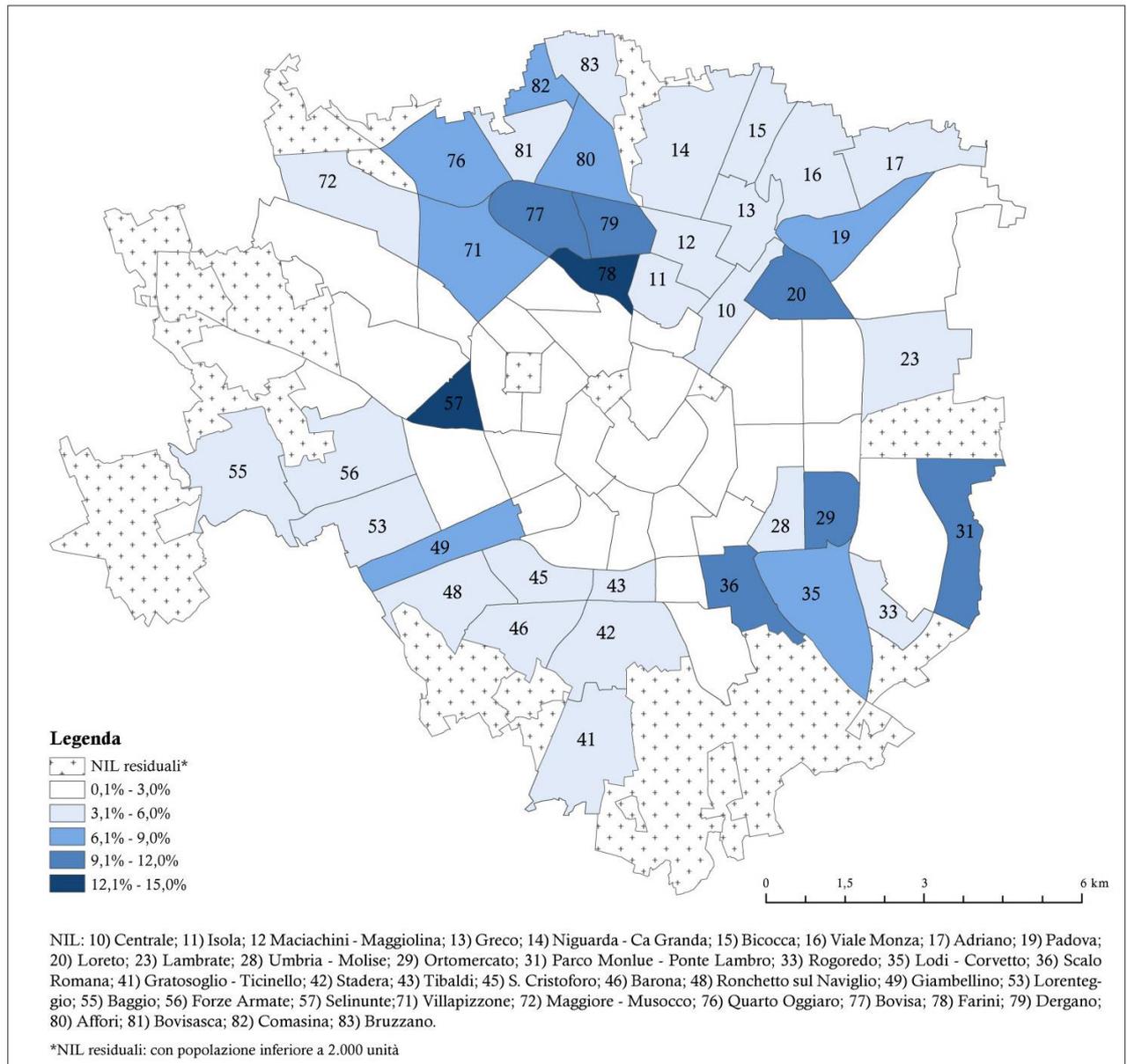


Fig. 1 – Localizzazione della popolazione straniera musulmana, 2012, per NIL; valori percentuali rispetto alla popolazione totale del NIL. *Fonte:* rielaborazione dell'autore su dati del Comune di Milano (www.comune.milano.it)

In termini di valori assoluti, in 18 NIL il numero degli stranieri musulmani è superiore alle 1.000 unità – e in 7 casi è superiore alle 2.000 unità (4.965 a Loreto, 3.488 a Selinunte, 2.858 a Padova, 2.673 a Villapizzone, 2.467 a Lodi – Corvetto, 2.389 a Giambellino, 2.255 a Dergano) (fig. 2).

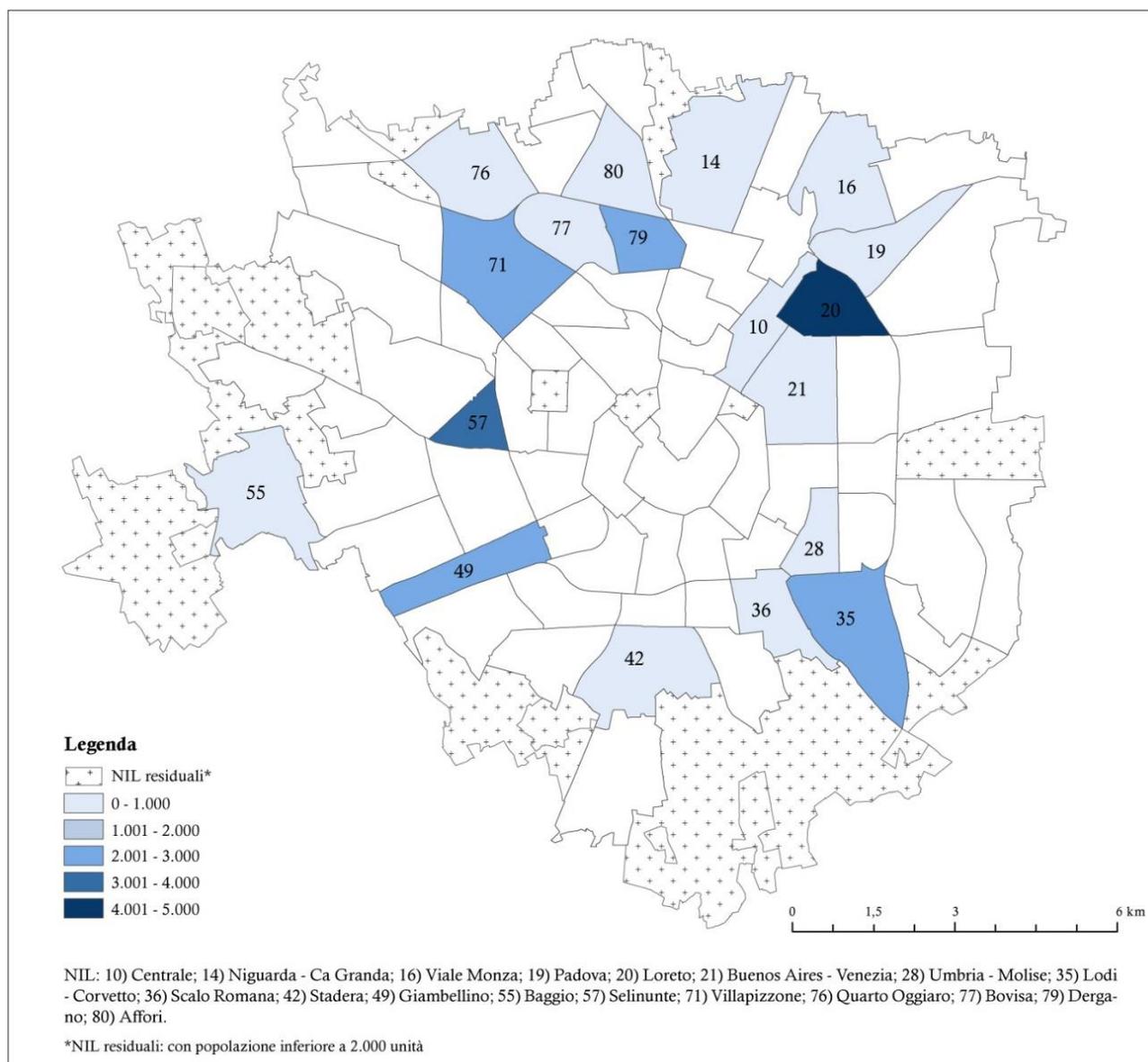


Fig. 2 – Localizzazione della popolazione straniera musulmana, 2012, per NIL; valori assoluti.

Fonte: rielaborazione dell'autore su dati Comune di Milano (www.comune.milano.it)

Questo quadro insediativo diffuso è l'esito della tendenza dei diversi sub-gruppi musulmani a concentrarsi in aree diverse della città (tab. 1). Per quanto ad esempio il NIL di Loreto sia caratterizzato dalla concentrazione di diversi sub-gruppi musulmani (Bangladesh, Egitto, Pakistan e Senegal), altre aree sono invece caratterizzate dalla presenza di un singolo sub-gruppo. E' il caso ad esempio di Centrale, dove si registra una presenza significativa solo di Musulmani provenienti dal Bangladesh (il 10,1% dell'intera comunità bangladesese milanese) e Baggio (Pakistan, 9%).⁹

⁹ Nel considerare la tendenza alla concentrazione dei diversi sub-gruppi musulmani, è interessante segnalare il caso dei Musulmani provenienti da Iran e Albania. Gli Iranian mostrano una tendenza a concentrarsi in aree completamente diverse da quelle di tutte le altre comunità musulmane (ad esempio Città Studi, Bande Nere, Buenos Aires – Venezia). Gli albanesi, invece, hanno una tendenza insediativa particolarmente dispersa (solo nel caso di Loreto vi è una concentrazione della comunità albanese superiore al 5%) (tab. 1).

Albania		Bangladesh		Egitto	
NIL	%*	NIL	%*	NIL	%*
Loreto (20)	5,3	Loreto (20)	21,8	Loreto (20)	8,2
		Centrale (10)	10,1	Selinunte (57)	7,3
		Dergano (79)	6,8	Padova (19)	5,9
		Stadera (42)	5,1	Giambellino (49)	5,2
				Villapizzone (71)	5,2

Iran		Marocco		Pakistan	
NIL	%*	NIL	%*	NIL	%*
Città Studi (22)	10,6	Selinunte (57)	7,9	Loreto (20)	14,3
Bande Nere (52)	9,2	Lodi - Corvetto (35)	6,3	Baggio (55)	9
Buenos Aires - Venezia (21)	7,4	Quarto Oggiaro (76)	5,7	Quarto Oggiaro (76)	9
Umbria - Molise (28)	5				

Senegal		Tunisia		Turchia	
NIL	%*	NIL	%*	NIL	%*
Loreto (20)	10,9	Lodi - Corvetto (35)	6,5	Villapizzone (71)	7,3
Quarto Oggiaro (76)	8,1	Selinunte (57)	6,1	Quarto Oggiaro (76)	5,8
		Niguarda - Ca' Granda (14)	5,1		
Villapizzone (71)	7,8				
Selinunte (57)	6,1				
Padova (19)	6				

* Valori percentuali rispetto al totale della popolazione del singolo sub-gruppo

Tab. 1 – tendenza alla concentrazione dei diversi sub-gruppi musulmani, per NIL, 2012

Fonte: rielaborazione dell'autore su dati Comune di Milano (www.comune.milano.it)

Relazione ramificata con lo spazio urbano. Anche nei casi in cui la presenza musulmana dà vita a una concentrazione residenziale significativa in certe aree della città,¹⁰ il rapporto dell'Islam con lo spazio urbano è comunque ramificato: fuoriesce dai confini di singole aree a concentrazione musulmana per interessare svariate porzioni della città.¹¹ Ciò è legato non solo al fatto che certi spazi musulmani (ad esempio luoghi di culto, cimiteri o macellerie islamiche) sono, come vedremo, dislocati in diverse parti della città (non sempre in relazione con le aree a concentrazione residenziale musulmana); è legato anche al fatto che la spazialità islamica si compone strutturalmente anche di segni corporali e forme di vita in pubblico, le quali, per definizione, possono incontrarsi ovunque, nei quartieri etnici e popolari tanto quanto nelle zone storiche, turistiche o commerciali. Come afferma Kong (2010, p. 757), la religione “non è né spazialmente né temporalmente confinata a delle ‘riserve’, praticata solo in spazi ufficialmente assegnati e in tempi stabiliti. Ci sono invece numerosi modi in cui gli spazi della quotidianità possono essere implicati in costruzione di senso, legittimazione, mantenimento, rafforzamento, ma anche messa in discussione di vita, credenze, pratiche e identità religiose”.

Tutti questi fatti hanno ripercussioni rilevanti sulla città. Tra questi, vi è ad esempio il fatto che certi spazi e edifici a caratterizzazione religiosa divengono punti di riferimento imprescindibili per gli immigrati

¹⁰ Allievi (1999b) parla di ‘Muslimtown’ con riferimento a porzioni di città caratterizzate da una forte presenza islamica (come avviene a Berlino, Bruxelles, Colonia, o Bradford). In Italia, tuttavia, non sembrano ancora essere presenti situazioni di questo tipo.

¹¹ Dassetto (1996) parla in proposito della creazione di una città islamica sovrapposta a quella europea.

musulmani di una certa area urbana, sui quali esercitano una forza centripeta. Si pensi al caso dei luoghi di culto: in molti casi sono spazi di ricomposizione della comunità musulmana dispersa nel territorio, con la conseguenza, ad esempio, di innescare un cosiddetto ‘effetto soglia islamica’ (Allievi, 1999b) – diventano in sostanza i luoghi per eccellenza di visibilità pubblica dell’Islam, di modo che, su di essi, si concentrano le tensioni e le opposizioni della comunità e delle istituzioni locali.¹²

3. Gli spazi dell’Islam in Italia

In Italia possono essere individuati quattro principali ‘marcatori spaziali’ della presenza musulmana in città: i) luoghi di preghiera; ii) macellerie *balak*; iii) cimiteri; iv) forme della vita pubblica.

3.1 I luoghi di preghiera musulmani in Italia

Uno dei marcatori territoriali paradigmatici della presenza musulmana in Italia è rappresentato dalle moschee. In termini generali, per moschea intendiamo un luogo in cui i fedeli musulmani si ritrovano a pregare con continuità. Secondo Allievi (2010), si possono individuare tre differenti tipi di moschee in terra di emigrazione:

- i) *Musallas*. Si tratta di semplici sale di preghiera, spesso di dimensioni ridotte, localizzate generalmente in spazi originariamente destinati ad altre funzioni (spesso appartamenti, ma anche magazzini, negozi, capannoni).¹³ Di conseguenza la loro presenza spesso non è percepita dai non-Musulmani. Svolgono funzioni di luogo di preghiera a scala a quartiere; la loro nascita è generalmente legata a iniziative volontarie e auto-organizzate di piccoli gruppi di fedeli, per la necessità di avere un luogo di preghiera nella propria area di residenza.
- ii) *Moschee ad hoc*. Si tratta di luoghi solitamente caratterizzati dall’iconografia comunemente associata alle moschee (cupola, minareti, scritte arabe o simboli islamici). In alcuni casi nascono grazie all’impegno (finanziario e talvolta diplomatico) di organizzazioni internazionali o paesi stranieri di fede musulmana. (In Italia questo è ad esempio il caso della moschea di Roma).
- iii) *Centri islamici*. Si tratta di luoghi che nascono con altre funzioni principali dichiarate (funzioni culturali, aggregative e sociali, come ad esempio riunioni e incontri culturali, celebrazione di matrimoni, insegnamento del Corano, corsi di lingua araba, etc.), alle quali si associa anche la preghiera.¹⁴

E’ importante sottolineare che la compresenza di funzioni religiose, sociali e culturali non caratterizza solo i centri islamici, ma anche gran parte degli altri luoghi di preghiera islamica in terra d’emigrazione (nei centri islamici, tale polifunzionalità è soltanto più accentuata e strutturale).¹⁵ Come sottolinea ad esempio Kong (2010), i luoghi di preghiera musulmani assumono, infatti, le caratteristiche tipiche di molti luoghi di aggregazione comunitaria delle minoranze in paesi stranieri: svolgono ad esempio un ruolo diretto nel mantenimento dell’identità e delle tradizioni; forniscono servizi di prima accoglienza e di supporto economico ai nuovi arrivati.¹⁶ Anche per questi motivi, dal punto di vista urbano, diventano spesso luoghi che, al tempo stesso, *attragono e irradiano* islamità nello spazio. Soprattutto nel caso delle

¹² Si veda in proposito Eade (1996, p. 217): “La comparsa di moschee e centri comunitari ha ribadito visivamente ai non-Musulmani l’espansione della presenza dei Musulmani in certi quartieri. La costruzione e l’uso di questi edifici sono stati parte di un processo di emersione di nuove richieste rispetto allo spazio pubblico, un processo che si è mescolato con le preoccupazioni dei non-Musulmani per una presenza islamica visibile e udibile”.

¹³ Ad esempio, secondo Peach e Gale (2003) circa il 40% delle *musallas* britanniche si troverebbe in abitazioni convertite a quest’uso.

¹⁴ Talvolta hanno anche funzione di rappresentanza istituzionale dei Musulmani.

¹⁵ I luoghi di culto islamici non sono quindi l’equivalente musulmano delle chiese cattoliche, ossia luoghi deputati quasi unicamente alla funzione religiosa.

¹⁶ Sull’argomento si vedano anche Germain e Gagnon (2003).

moschee più grandi, la loro frequentazione è ampia e diversificata: persone diverse le frequentano in orari diversi per ragioni diverse (uomini che si recano alla preghiera, bambini che frequentano corsi di lingua, personalità istituzionali che partecipano a incontri e dibattiti, famiglie e gruppi di persone che partecipano a feste). Inoltre, attorno ad esse si localizzano talvolta altre piccole attività correlate: macellerie *halal* e negozi al dettaglio che vendono prodotti diversi (oggetti legati alla preghiera, come libri e tappeti, ma anche vestiti caratterizzati dall'islamicità e prodotti alimentari d'importazione) (Dassetto, 1996).

Ma quanti sono i luoghi di preghiera islamici in Italia? Secondo Bombardieri (2011) nel 2008 esistevano in Italia 769 luoghi di culto islamici, ossia uno ogni 1.700 Musulmani circa.¹⁷ Oggi è probabile che il numero di questi luoghi in Italia sia di circa un migliaio. Da questi dati si ricava un'informazione importante: da un punto di vista strettamente quantitativo, nel nostro paese non esiste un problema di libertà di culto (islamico). Il dato della presenza di moschee è, infatti, in linea con la media europea; inoltre è comparabile con quello dei luoghi di culto delle religioni maggioritarie in molti paesi (ad esempio i luoghi di culto cattolici in Italia, o le moschee in alcuni paesi islamici). Come sostiene Allievi (2009, p. 26) dunque, "si può dichiarare con sicurezza che non esiste un problema di libertà religiosa non garantita per i Musulmani in Europa. I problemi che sorgono [...] sono di natura qualitativa, non quantitativa. Ciò non li rende tuttavia meno significativi". L'esistenza di un problema qualitativo è evidenziata dal fatto che la maggior parte dei luoghi di culto islamici in Italia è costituita da *musallas*; le moschee ad hoc sono pochissime (la grande moschea di Roma, la piccola moschea di Segrate, la moschea di Colle Val d'Elsa, di recente inaugurazione).¹⁸ Si consideri che in Francia le moschee ad hoc sono circa 200 (su 2.100 luoghi di culto islamici), nei Paesi Bassi circa 100 (su 432) (Allievi, 2010). Una delle ragioni principali di tale scarsità è legata all'opposizione che la costruzione di nuove moschee ad hoc trova nelle istituzioni locali e nella popolazione 'autoctona'. Attorno a tali richieste si innescano spesso conflitti molto accesi, che, nella maggior parte dei casi, hanno successo nel bloccarne la realizzazione – si vedano ad esempio Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005) sul caso di Lodi. La conseguenza è che, spesso, pur di vedere le proprie esigenze di culto soddisfatte, i Musulmani in Italia scelgono strategicamente di realizzare semplici *musallas*, solitamente invisibili alla popolazione autoctona (talvolta anche alle istituzioni). Queste *musallas* permettono di rispondere alle esigenze liturgiche quotidiane dei fedeli. Tuttavia non sono sufficienti a raggiungere quegli obiettivi di visibilizzazione e riconoscimento pubblico che sarebbero invece legati alla costruzione di un luogo di culto solenne e dignitoso dal punto di vista della struttura architettonica e della localizzazione. "Per molti Musulmani nella diaspora l'importanza della moschea [...] risiede nel suo valore simbolico in quanto segno della loro presenza. Sacre o no, le moschee sempre più rappresentano l'Islam in Occidente, sia nei confronti dei Musulmani, sia nei confronti del non-Musulmani" (Metcalf, 1996, pp. 17-18). Si vedano anche Isin e Siemiatycki (2002, p. 189): "la questione è più profonda del semplice trovare un luogo di culto in cui praticare la propria fede religiosa; riguarda invece anche l'articolazione dei gruppi musulmani in modo tale da garantire il riconoscimento della loro presenza da un punto di vista sia spaziale, sia simbolico".¹⁹

Emblematico è il caso di Milano. La presenza regolare musulmana in città si aggira attorno alle 60.000 unità (su una popolazione straniera regolarmente residente di 261.412 unità nel 2012).²⁰ Nonostante una presenza musulmana stabile, numericamente consistente e in crescita, in città non è ancora stata costruita alcuna moschea ad hoc. La realizzazione della moschea di via Meda (che sarebbe la prima moschea ad hoc di Milano, per quanto di piccole dimensioni e realizzata all'interno di un cortile al fine di nasconderla alla vista) è stata recentemente bloccata per 'irregolarità' (ad esempio finestre modificate senza apposita

¹⁷ La distribuzione regionale delle moschee in Italia è piuttosto diseguale. Per un quadro dettagliato, si veda sempre Bombardieri (2011).

¹⁸ La moschea di Catania non è più utilizzata, ed è gestita in forma privata.

¹⁹ Sul tema si veda anche Eade (1996).

²⁰ Si consideri che, nel 2002 i Musulmani residenti a Milano erano circa 30.000, su una popolazione straniera 134.817 unità.

autorizzazione) (Vanni, 2013).²¹ A Milano esiste invece una quindicina di sale di preghiera (quelle censite dal Comune di Milano nell'Albo delle Associazioni e Organizzazioni Religiose sono undici, a cui se ne aggiungono almeno altre quattro non censite) (fig. 3).²² Si concesso sottolineare come, in questo quadro, non si notano differenze sostanziali tra diversi colori di amministrazione comunale. Nonostante il passaggio del governo della città dal centro-destra al centro-sinistra nel 2011, la situazione dei luoghi di culto islamici in città non è mutata in modo significativo. Vi sono naturalmente differenze rilevanti nella rappresentazione pubblica del tema: la giunta di centro-destra aveva più volte dichiarato la propria contrarietà alla costruzione di moschee in città; al contrario la giunta di centro-sinistra ha dichiarato la volontà di realizzare luoghi di culto a scala di quartiere anche per i Musulmani. In entrambi i casi, però, la costruzione di una (o più) moschee ad hoc è rifiutata o osteggiata; inoltre, nella sostanza, non ci sono stati significativi miglioramenti in termini di effettiva realizzazione di luoghi di culto islamici a scala di quartiere, per quanto questa sia un'esigenza reale della popolazione musulmana milanese. Come si può notare dalla figura 3, infatti, le sale di preghiera islamica oggi presenti a Milano si sovrappongono in modo solo parziale all'effettiva localizzazione residenziale della popolazione musulmana. Per quanto siano presenti in alcune aree a concentrazione islamica (ad esempio Padova, Loreto, Centrale, Dergano, Stadera, Lodi-Corvetto), sono invece completamente assenti da altre (Selinunte, Giambellino, Villapizzone).

²¹ La richiesta per la ristrutturazione dell'edificio di via Meda al fine di realizzare una moschea risale alla fine degli anni Novanta. La moschea di via Meda appartiene a COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana), composta da cittadini italiani convertiti all'Islam.

²² Non sono incluse nell'Albo ad esempio Associazione Islamica Fajr (via Bernardo Quaranta, 54), Islam Kultur Merkezi (via Gustavo Fara), Associazione Interculturale Alba (piazza Aspromonte, 16), Centro Dahirah Touba (via Antonio Carnevali, 26), tutte associazioni le sedi delle quali svolgono anche funzioni di sale di preghiera.

Sono invece incluse nell'albo: Associazione Islamica di Milano (via Padova, 366), Associazione Al Nur (Piazzale Lagosta, 2), Nuova Associazione Islamica Dar El Corano (via Stadera, 18), Comunità Religiosa Islamica - Co.Re.Is (via Giuseppe Meda, 9), Centro Culturale Islamico (viale Jenner, 50), Bangladesh Cultural and Welfare Association (via Ferrante Aperti, 16 / via L. Settembrini, 36), Associazione Socio-Culturale Bangla (viale Marche, 40), Comunità Culturale Islamica Milli Gorus (via Bruno Maderna, 15), Associazione Confraternita dei Sufi Jerrari-Halveti (viale Vitruvio, 7), Casa della Cultura Islamica (via Costantino Baroni, 10), Casa della Cultura Musulmana (via Padova, 144).

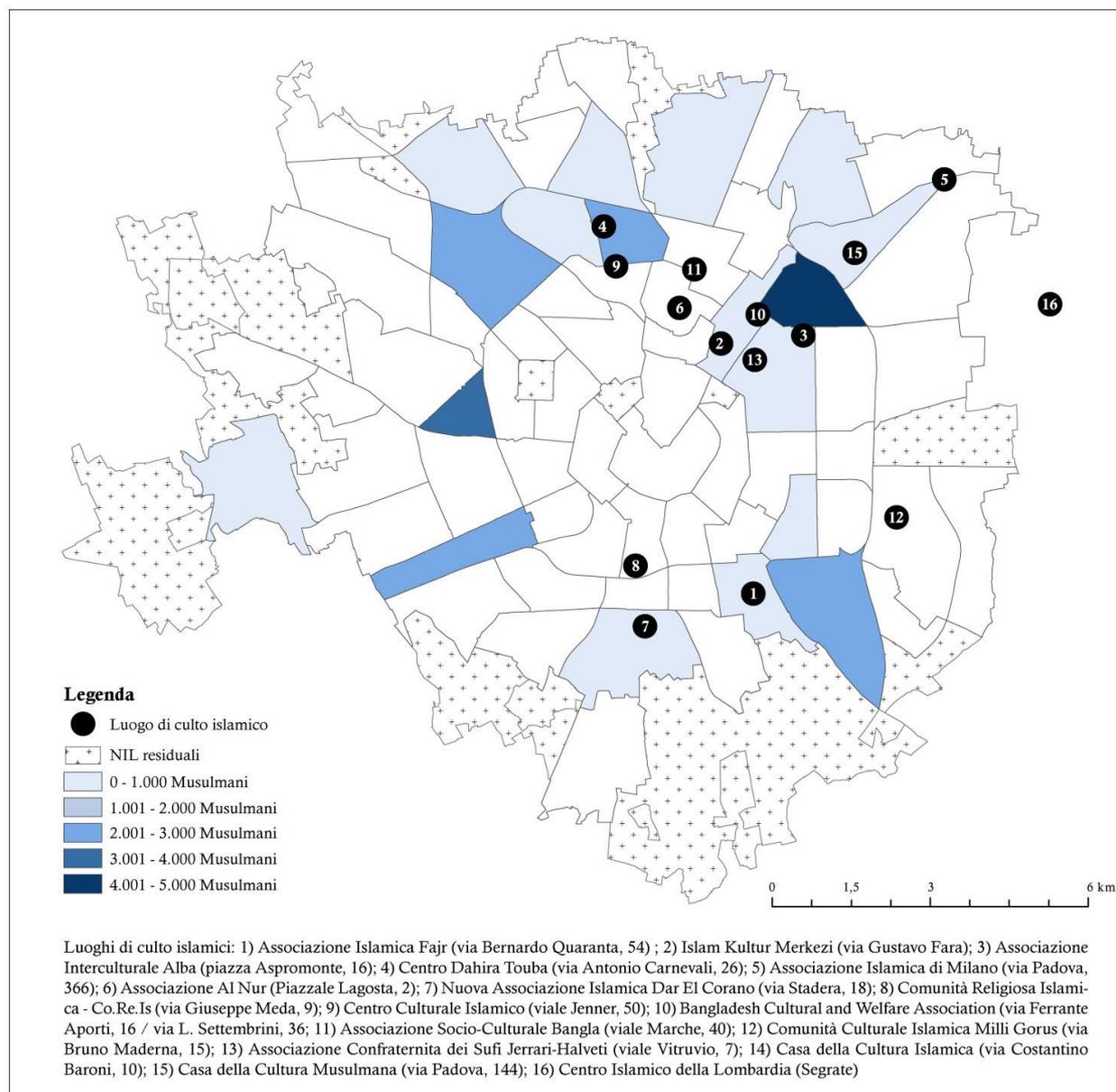


Fig. 3 – Luoghi di culto islamici a Milano. *Fonte:* rielaborazione dell'autore

La conseguenza è che oggi i Musulmani di Milano continuano a pregare in strutture informali (che spesso non sono sufficienti a contenere tutti i fedeli e di conseguenza creano situazioni problematiche, come nel noto caso della *musalla* di viale Jenner) o temporanee (ad esempio il Palasharp o l'arena civica durante il *Ramadan*).

3.2. Non solo moschee: macellerie, cimiteri, forme della vita pubblica

Per quanto le moschee rappresentino il luogo simbolo della presenza dei Musulmani in Italia, tale presenza, come detto, è caratterizzata anche da altri significativi marcatori territoriali: macellerie *halal*, cimiteri e forme della vita pubblica.²³

²³ Meno diffusi nelle città italiane sono altri tipi di spazi tipici dell'Islam (per quanto è ipotizzabile una loro moltiplicazione nei prossimi anni, a seguito del consolidamento e del rafforzamento della presenza islamica in Italia). E' ad esempio il caso delle scuole coraniche (le cui funzioni sono oggi svolte spesso all'interno delle moschee o dei centri islamici) o delle *zawiya* (una sorta di monastero per confraternite mistiche) (Allievi, 1999b). Più diffusi sono gli *bammam*, sebbene

Macellerie islamiche. Come noto, la presenza di macellerie islamiche è legata a specifiche esigenze rituali connesse al consumo della carne: i Musulmani consumano solo carne *halal* (lecita), ossia carne che risponde a specifici requisiti in termini di macellazione e non contaminazione con prodotti *haram* (proibiti).²⁴ E' importante sottolineare che le macellerie islamiche possono essere considerate una vera e propria invenzione dell'Islam contemporaneo in situazioni di minoranza (Benkheira, 1995): l'esigenza di un controllo rigoroso della carne si presenta solo per i Musulmani che vivono in paesi in caratterizzati da una predominanza di atteggiamenti alimentari che essi considerano impuri (nei paesi islamici, la macellazione secondo dettami religiosi è la norma, introiettata nella pratica quotidiana). Di conseguenza, quella che nei paesi musulmani è soltanto una professione come tante, nei paesi di emigrazione assume significati nuovi: la macelleria islamica diviene un simbolo dell'identità religiosa che si esprime nella sfera dell'alimentazione; il macellaio diviene il garante della purezza del prodotto venduto, assumendo così un peso anche rispetto alla sfera dell'identità religiosa (Barberis, 2004).²⁵

Oggi le macellerie islamiche costituiscono un segno stabile nel paesaggio urbano della maggioranza delle città europee (Bergeaud-Blacker, 2005). In Italia, sono cresciute e si sono consolidate a partire dagli anni Novanta e oggi sono diffuse in moltissime aree urbane (mancano tuttavia stime quantitative precise). La loro diffusione è sicuramente connessa anche al fatto che la grande distribuzione non è ancora entrata prepotentemente nel mercato della carne *halal*,²⁶ ciò ha permesso alle macellerie islamiche di dettagli di resistere all'interno del paesaggio urbano italiano, a differenza di quanto invece avvenuto per molte macellerie non-*halal* – il cui numero, invece, si è progressivamente ridotto. Si determina così il paradosso che, in alcune aree urbane, la sola macelleria di vicinato è una macelleria islamica (ciò non vuol dire che sia frequentata dagli Italiani, che rimangono ancora molto diffidenti verso la carne venduta nelle macellerie islamiche).²⁷ E' utile sottolineare che, a differenza di altri marcatori spaziali dell'islamità, la diffusione delle macellerie islamiche non ha provocato forme di opposizione da parte delle istituzioni locali e della popolazione 'autoctona'.²⁸

Cimiteri islamici. In Italia, oggi, i Musulmani preferiscono generalmente rimpatriare la salma del defunto nel paese di origine (per quanto non manchino casi di sepoltura in Italia, anche da parte d'immigrati di prima generazione).²⁹ L'esigenza di spazi cimiteriali islamici è tuttavia destinata inevitabilmente a crescere nell'immediato futuro. Ciò è legato all'inevitabile consolidamento della presenza islamica nel nostro paese, e in particolare alla crescita delle seconde e terze generazioni, per le quali l'Italia non solo sarà il

in Italia non abbiamo praticamente mai una funzione religiosa (legata all'abluzione prima della preghiera), ma siano veri e propri centri di benessere e bellezza, gestiti e fruiti da popolazione non-musulmana.

²⁴ Il dibattito su cosa costituisca carne *halal* è ampio anche all'interno del mondo musulmano. In termini generali, è *halal* la carne che proviene da animali sgozzati e dissanguati vivi, macellati da un credente secondo una precisa ritualità. Inoltre la carne *halal* non deve entrare in contatto con prodotti *haram* (ad esempio, carne di maiale). Per un approfondimento, si veda Benkheira (1995).

²⁵ Ciò è dovuto ad esempio al fatto che, a differenza ad esempio della certificazione *kosher*, il mercato della certificazione *halal* è ancora in fase di sviluppo. Si noti che la carne *halal* non è identificabile in quanto tale dall'aspetto (ad esempio non è vero, come viene talvolta sostenuto, che la carne di vitello *halal* sarebbe più chiara della carne di vitello non *halal*; la carne *halal* è solitamente normale carne nazionale, che diviene *halal* solo per le modalità di macellazione). Sul tema si veda ad esempio Bergeaud-Blacker (2005).

²⁶ Negli ultimi anni alcuni supermercati hanno cominciato a vendere carne *halal*. E' ad esempio il caso dell'Ipercoop in via Casalina a Roma, dove nel 2010 è stato aperto un reparto dedicata alla carne *halal*, con commesse velate. Ma anche diversi punti vendita Carrefour e Auchan propongono alcuni prodotti *halal*.

²⁷ In molti casi le macellerie islamiche fungono anche da minimarket di vicinato: spesso non si limitano alla vendita di carne, ma propongono anche altri prodotti alimentari (e talvolta anche non alimentari).

²⁸ In alcune città conflitti sono nati in relazione alle cosiddette 'gastronomie etniche', ossia venditori di kebab. Si noti che non si tratta in questo caso di spazi che assumono un significato di tipo religioso (islamico), per quanto nella percezione di alcune persone essi siano indissolubilmente legati al mondo musulmano.

²⁹ Per un approfondimento sulle modalità di tumulazione dei Musulmani in Occidente si veda ad esempio Jonker (1996).

paese di nascita, ma sarà probabilmente anche quello di sepoltura. In Italia esistono già diversi cimiteri musulmani (in alcuni casi cimiteri ad hoc; nella maggior parte dei casi spazi dedicati all'interno di cimiteri cristiani preesistenti): è ad esempio il caso del piccolo cimitero islamico di Lambrate, a Milano, o delle aree dedicate nei cimiteri di Torino, Bologna, Genova, Roma, Firenze, Padova (Bombardieri, 2011). In termini generali, a parte casi specifici,³⁰ il loro numero e la loro capacità sono oggi (appena) sufficienti alle esigenze attuali. Potrebbe però non esserlo nei prossimi anni, in assenza di un cambio di attitudine da parte delle istituzioni pubbliche: anche la costruzione di cimiteri islamici è infatti oggetto talvolta di conflitti con la popolazione e le istituzioni locali, che ne rallentano o bloccano la realizzazione.

Forme della vita pubblica. L'Islam nello spazio urbano non si esprime soltanto attraverso certi edifici e spazi a caratterizzazione religiosa. Si esprime anche attraverso un particolare aspetto o atteggiamento in pubblico dei Musulmani. Come dichiara Lily Kong, "il corpo è il luogo di iscrizione di valori religiosi e sociali" (Kong, 2010, p. 757). L'esempio più noto, problematico e discusso è sicuramente quello del velo islamico.³¹ Tuttavia non è l'unico. Si pensi ad esempio alle lunghe barbe o alle teste rasate di alcuni credenti, o alle lunghe tuniche di alcuni uomini. O si pensi a certi segni di saluto o di rispetto, ai modi di percorrere lo spazio pubblico in base al sesso o all'età, e ai comportamenti associati a certi specifici momenti dell'anno (ricorrenze religiose in particolare, come ad esempio il *Ramadan*) (Dassetto, 1996). Centrale è anche il ruolo della lingua araba, in forma sia scritta sia orale (la lingua araba è stata storicamente considerata come un simbolo percepibile dell'Islam). Espressioni quali *Insha'Allah* o *Salam Aleikum*, largamente utilizzate dai Musulmani nella comunicazione quotidiana, sono diventate un simbolo immediatamente riconoscibile dell'islamità. "Rispetto al sentirsi a casa di un Musulmano, o al riconoscere uno spazio musulmano da parte di un non-Musulmano, la presenza di certe parole arabe in forma scritta o parlata è estremamente significativa. [...] I simboli islamici sono diventati oggi a un tal livello parte dello spazio pubblico, che il nome in arabo di Allah o altre frasi religiose balzano agli occhi scritte su cartelloni pubblicitari o su decorazioni dei veicoli" (Metcalf, 1996, pp. 4-5). Tutti questi atteggiamenti e modi di vita (alcuni in maniera più evidente, altri in maniera meno evidente) contribuiscono profondamente a ribadire la presenza musulmana nello spazio urbano – in modo ancor più esplicito, capillare e quotidiano di quanto facciano certi edifici.

4. L'Islam nelle città italiane: prospettive di evoluzione

Come argomentato, la presenza islamica in Italia è consistente e radicata. Non è tuttavia statica, bensì in veloce mutamento, anche per quanto riguarda la propria geografia.

Il fenomeno più significativo in questo senso, con cui l'Italia dovrà fare i conti nell'immediato futuro, è la crescita delle seconde (e terze) generazioni. Oggi, nel nostro paese, il peso delle seconde generazioni è ancora marginale: i nati in Italia da genitori stranieri rappresentano circa l'1% della popolazione residente (si tenga presente che, ad esempio, in Francia sono il 13,5%, in Gran Bretagna l'8,8%). Tuttavia il loro numero è in crescita: se nel 2002 sono nati circa 33.000 bambini da genitori stranieri, nel 2011 tale dato è salito a quasi 80.000 bambini (circa il 17% di tutti i nuovi nati in Italia) (Caritas & Migrantes, 2012). I Musulmani nati in Italia non saranno necessariamente meno religiosi rispetto agli immigrati di prima generazione; tuttavia saranno probabilmente religiosi in modo diverso, nell'ambito di un'articolata e complessa relazione fra la cultura e le tradizioni dei propri genitori e quella cultura italiana nella quale

³⁰ Ad esempio in Molise, Basilicata e Sardegna non esistono cimiteri musulmani.

³¹ Il dibattito sull'argomento è molto ampio. Tra i vari testi, si veda McGoldrick (2006). Si noti che, in Italia, a differenza di altri paesi europei, manca una legislazione nazionale sull'uso del velo islamico. La facoltà di regolare in materia è così demandata alle singole municipalità (ad esempio attraverso lo strumento dell'ordinanza municipale). Per un approfondimento, vedi: Chiodelli e Moroni (2013); Lorenzetti (2010).

saranno completamente immersi.³² Quello che è certo è che le nuove generazioni di Musulmani nati in Italia rivendicheranno con sempre maggior forza un processo d'integrazione e legittimazione degli spazi dell'Islam nella città italiana – in primo luogo, probabilmente, degli spazi per la preghiera e la sepoltura. A fronte di ciò possiamo affermare che oggi siamo probabilmente in un periodo di transizione rispetto al rapporto tra Islam e città italiana. Dopo una prima fase di 'insediamento mimetico e periferico' (incarnata dalla costruzione di sale di preghiera informali, quasi invisibili, spesso localizzate in aree marginali della città), si sta passando, per quanto molto lentamente e molto in ritardo rispetto ad altri paesi europei, a una nuova fase. Si tratta di una fase in cui l'Islam cerca la visibilizzazione e il riconoscimento nello spazio urbano, in particolare attraverso la visibilità del suo edificio più rappresentativo, la moschea; potremmo definire questa fase di 'visibilizzazione contrastata', poiché il percorso di visibilizzazione è caratterizzato da aspri contrasti e conflitti con le istituzioni e la popolazione locale. Si noti che tale passaggio sembra avvenire per ora in forma edulcorata: dal punto di vista dello spazio, si materializza ad esempio nella richiesta di costruire moschee ad hoc che rinunciano a un impatto che potrebbe essere percepito come 'aggressivo' sullo spazio circostante: minareti bassi o assenti, moschee realizzate all'interno di coorti (come quella di via Meda a Milano) e di dimensioni contenute, rinuncia all'*adban*.³³ Può darsi che queste forme edulcorate saranno abbandonate in futuro, se e quando la società italiana avrà pienamente accettato la presenza musulmana (in questo caso si passerebbe a una terza fase, che potremmo definire di 'normalità plurale').³⁴

In ogni caso, non si deve immaginare un ciclo infinitamente espansivo della presenza dell'Islam nelle città italiane. La progressiva europeizzazione dell'Islam e la sua (per lo meno) parziale integrazione porteranno probabilmente a un processo duplice: da una parte la moltiplicazione e l'evoluzione di certi spazi (ad esempio moschee, cimiteri musulmani, scuole coraniche, sedi di associazioni religiose); dall'altra una progressiva diminuzione di altri (si pensi alle macellerie *halal*: se e quando si consoliderà un sistema di certificazione *halal* e la grande distribuzione entrerà in maniera stabile nel settore, è probabile una drastica riduzione della loro presenza; ma si pensi anche all'uso quotidiano della lingua araba parlata, che sarà probabilmente abbandonato dalle seconde generazioni). Ciò che è chiaro è che la rilevanza della spazialità islamica in Italia non potrà che crescere nei decenni futuri, ragione ulteriore per approfondirne lo studio, anche in relazione all'opportunità di mettere in campo politiche pubbliche che affrontino in modo efficace la questione.³⁵

³² Anche per questo, probabilmente, contribuiranno a rafforzare il processo di europeizzazione dell'Islam e quello di normalizzazione della sua percezione in Italia – favorendo il passaggio da Islam *in* Europa a Islam *d'*Europa (Allievi, 1999a, 2000a). Sul mutamento dell'Islam a contatto con il contesto occidentale, non solo in relazione allo sviluppo delle seconde generazioni, vedi ad esempio Metcalf (1996) e Amin (2002).

³³ L'*adban* è il richiamo alla preghiera, pronunciato solitamente dal *muezzin* e diffuso attraverso altoparlanti posti sul minareto. Come sottolinea Metcalf (1996, p. 8), "una specifica assenza negli ambienti largamente non-musulmani è la mancanza delle sonorità islamiche, del suono dell'*azan* per e del suono della recitazione coranica, quest'ultima particolarmente marcata specialmente nelle notti di Ramadan".

³⁴ E' utile sottolineare che questo passaggio tra diverse fasi non è un processo ineluttabile e definitivo; al contrario ci possono essere movimenti all'indietro, come testimoniano ad esempio i conflitti che sono sorti negli ultimi anni in molti paesi europei ed extraeuropei dove il pluralismo religioso sembrava un dato acquisito da decenni, e dove la presenza visibile dell'Islam nella città è consolidata da tempo. Vedi per esempio: Eade (1996); Isin e Siemiatycki (2002); Jonker (2005); Landman e Wessels (2005); Manço e Kanmaz (2005); McLoughlin (2005). Si ricordi anche il caso del referendum del 2009 contro la costruzione di minareti in Svizzera. Per un quadro sulle tendenze in atto nei diversi paesi europei, si veda Allievi (2009).

³⁵ Sarà inoltre interessante analizzare la dinamica geografica di questi spazi, per capire se seguiranno le traiettorie di suburbanizzazione tipiche di altri paesi (ad esempio la Gran Bretagna), dove sono nati mega-luoghi di culto localizzati nelle aree periferiche delle grandi città, a ridosso di grandi assi di scorrimento automobilistico – vedi ad esempio Peach and Gale (2003).

Riferimenti bibliografici

- Allievi, S. (1999a). Dall'Islam ai Musulmani. Fare ricerca su una religione "immigrata". *Sociologia urbana e rurale*, 58, 99-119.
- Allievi, S. (1999b). Medine d'Europa. L'Islam nelle città. *Religioni & Società*, 35, 114-131.
- Allievi, S. (1999c). Pluralismo religioso e società multi-etniche. *Filosofia e teologia*, 3, 433-455.
- Allievi, S. (2000a). Immagini di un islam plurale. Dinamiche sociali e processi di istituzionalizzazione tra i Musulmani italiani. *Humanitas*, 6, 858-873.
- Allievi, S. (2000b). La città plurale. Nuove presenze culturali e mutamento urbano. In I. Sigillino (Ed.), *L'Islam nelle città. Dalle identità separate alla comunità plurale* (pp. 13-50). Milano: Franco Angeli.
- Allievi, S. (2009). *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi, S. (2010). *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Venezia: Marsilio.
- Allievi, S., & Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'Islam: i Musulmani in Italia*. Roma: Edizione Lavoro.
- Amin, A. (2002). Ethnicity and the multicultural city: living with diversity. *Environment and Planning A*, 34(6), 959-980.
- Attili, G. (2008). *Rappresentare la città dei migranti. Storie di vita e pianificazione urbana*. Milano: Jaka Book.
- Barberis, E. (2004). Problemi di regolazione della macellazione islamica in Italia: note da una ricerca empirica. *Sociologia del diritto*, 3/2004, 77-98.
- Benkheira, M. H. (1995). La Nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France. *Archives des sciences sociales des religions*, 92, 67-88.
- Bergeaud-Blacker, F. (2005). De la viande halal à l'halal food. Comment le halal s'est développé en France? *Revue européenne des migrations internationales*, 21(3), 1-18.
- Bombardieri, M. (2011). *Moschee d'Italia*. Emi: Bologna.
- Caponio, T. (2006). *Città italiane e immigrazione. Discorso pubblico e politiche a Milano, Bologna e Napoli*. Bologna: Il Mulino.
- Caritas, & Migrantes. (2012). Dossier Statistico Immigrazione 2012. XXII rapporto sull'immigrazione. Roma: Caritas.
- Chiodelli, F., & Moroni, S. (2013). Città, spazi pubblici e pluralismo: una discussione critica delle ordinanze municipali. *Quaderni di Scienza Politica*, 1/2013, 125-144.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F. (2008). L'Islam europeo e i suoi volti. In A. Ferrari (Ed.), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società* (pp. 13-22). Bologna: Il Mulino.
- Dassetto, F., Ferrari, S., & Maréchal, B. (2007). *Islam in the European Union: What's at stake in the future?*. Brussels: Policy Department Structural and Cohesion Policies, European Parliament.
- Dwyer, C., Gilbert, D., & Shah, B. (2012). Faith and suburbia: secularization, modernity and the changing geographies of religion in London's suburbs. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(3), 403-419.
- Eade, L. (1996). Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London. In B. D. Metcalf (Ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*. (pp. 217-233). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- García-Arenal, M. (1999). Les conversions d'Européens à l'Islam dans l'histoire: esquisse générale. *Social Compass*, 46(3), 273-281.
- Germain, A., & Gagnon, J. E. (2003). Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montréal. *Planning Theory and Practice*, 4(3), 295-318.
- Granata, A., Granata, E., Novak, C., Turba, I., & Cologna, D. (2009). *La città avrà i miei occhi*. Santarcangelo di Romagna (RN): Maggioli.
- Isin, E. F., & Siemiatycki, M. (2002). Making Space for Mosques. Struggles for Urban Citizenship in Diasporic Toronto. Race, Space, and the Law. Unmapping a White Settler Society. In S. H. Razack (Ed.), (Vol. 185-209). Toronto: Between the Lines.

- ISTAT. (2011). Il futuro demografico del paese: ISTAT.
- Jonker, G. (1996). The knife's edge: Muslim burial in the diaspora. *Mortality*, 1(1), 27-43.
- Jonker, G. (2005). The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1067-1081.
- Kong, L. (2010). Global Shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6), 755-776.
- Köse, A. (1999). The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam. *Social Compass*, 46(3), 301-312.
- Landman, N., & Wessels, W. (2005). The Visibility of Mosques in Dutch Towns. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1125-1140.
- Li, W. (2009). *Ethnourb: the new ethnic community in urban America*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lorenzetti, A. (2010). In divieto di indossare "burqa" e "burqini". Che "genere" di ordinanze? *Le Regioni*, 38, 349-365.
- Lucciarini, S. (2011). *Le città degli immigrati. Ambienti etnici urbani di inizio millennio*. Milano: Franco Angeli.
- Manço, U., & Kanmaz, M. (2005). From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough: Schaerbeek. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1105-1123.
- McGoldrick, D. (2006). *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland: Hart Publishing.
- McLoughlin, S. (2005). Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1045-1066.
- Metcalf, B. D. (1996). Introduction. Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities. In B. D. Metcalf (Ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe* (pp. 1-27). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Nielsen, J. (2000). Muslims in Britain: ethnic minorities, communities or Ummah? In H. Coward, J. Hinnells & R. Williams (Eds.), *The South Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States* (pp. 109-125). Albany, NY: State University of New York Press.
- ORIM, & ISMU. (2011). Gli immigrati in Lombardia: ORIM - Osservatorio Regionale per l'integrazione e la multietnicità & ISMU - Iniziative e Studi sulla Multietnicità
- Peach, C. (2002). Social geography: new religions and ethnourbs - contrasts with cultural geography. *Progress in Human Geography*, 26(2), 252-260.
- Peach, C. (2006). Islam, ethnicity and South Asian religions in the London 2001 census. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31(3), 353-370.
- Peach, C., & Gale, R. (2003). Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England. *The Geographical Review*, 93(4), 469-490.
- Rambo, L. R. (1999). Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass*, 46(3), 259-271.
- Russo Krauss, D. (2005). *Geografie dell'immigrazione. Spazi multietnici nelle città: in Italia, Campania, Napoli*. Napoli: Liguori.
- Saint-Blancat, C., & Schmidt di Friedberg, O. (2005). Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1083-1104.
- Vanni, F. (2013). Il Comune blocca la moschea, *La Repubblica*.