

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con Université Paris Est (Francia)

DOTTORATO DI RICERCA IN

**STORIA E GEOGRAFIA D'EUROPA. SPAZI, LINGUAGGI, ISTITUZIONI E
SOGGETTI IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA”**

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11/B1 - GEOGRAFIA

Settore Scientifico disciplinare: M-GGR/01 - GEOGRAFIA

“MOSCHEE A MILANO:
LA COSTRUZIONE GEOGRAFICA DEL DIRITTO ALLA CITTÀ”

—

“MOSQUEES A MILAN :
LA CONSTRUCTION GEOGRAPHIQUE DU DROIT A LA VILLE”

Presentata da: Marianna PINO

Coordinatore Dottorato

Prof. Massimo MONTANARI

Relatore

Prof. Franco FARINELLI

Relatore

Prof.ssa Claire HANCOCK

Esame finale anno 2014

UNIVERSITÉ | UNIVERSITÀ
FRANCO | **ITALO**
ITALIENNE | **FRANCESE**

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
L'articolazione della tesi.....	19
Metodologia e fonti.....	23
La scelta del campo.....	24
Il lavoro empirico.....	26
Fonti scritte	29
PARTE I. LO SPAZIO URBANO, L'ISLAM E L'ITALIA	33
CAPITOLO 1. SPAZIO URBANO E SPAZIO RELIGIOSO	33
1.1 La costruzione dello spazio	35
1.2 L'impronta religiosa sullo spazio	37
1.2.1 Lo spazio religioso.....	41
1.3 Più religioni nello spazio	44
1.4 Lo spazio religioso italiano.....	47
CAPITOLO 2. L'ISLAM E LE MOSCHEE IN ITALIA	50
2.1 La visibilità	51
2.2 L'immagine dell'islam.....	55
2.3 L'arrivo dei musulmani in Europa.....	58
2.4 I musulmani: una categoria plurale.....	63
2.5 Le moschee	66
2.5.1 Le prospettive della ricerca.....	68
2.5.2 Qualche classificazione preliminare	82
PARTE II. L'ORGANIZZAZIONE DELLO SPAZIO ISLAMICO.	
SPAZI, TEMPI E CITTÀ	84
CAPITOLO 1. CARTOGRAFARE LE MOSCHEE ITALIANE.....	85
1.1 Le moschee in Italia, tra invisibilità ed eccezionalità.....	90

1.2 Roma: la moschea geopolitica	93
1.3 Colle Val d'Elsa: la difficoltosa costruzione di uno spazio legittimo	96
1.4 Lodi: la negazione di uno spazio per i musulmani	104
CAPITOLO 2. ISLAM IN UNO SPAZIO URBANO:	
IL CASO DI MILANO	107
2.1 La costruzione dei luoghi di culto	107
2.1.1 Centro islamico di Milano e Lombardia	109
2.1.2 Co. Re. Is.	122
2.1.3 Istituto culturale islamico.....	125
2.1.4 Casa della cultura islamica	127
2.1.5 Associazione islamica di Milano	128
2.1.6 Gli altri luoghi di culto	130
2.2 Tra centro e periferia: le traiettorie variabili dell'islam a Milano	133
2.2.1 Vecchie e nuove periferie	135
2.2.2 Il venerdì: decentramento vs accessibilità	139
2.2.3 I luoghi di culto quotidiani	145
2.2.4 Visto dall'alto: dove deve stare l'Islam?	146
2.3 La visibilità dell'islam nello spazio pubblico	148
2.3.1 Le festività in pubblico, tra riconoscimento ed esotismo	148
Verso un riconoscimento?	149
Curiosità ed esotismo: le prime reazioni alla visibilità musulmana	152
2.3.2 La mancanza di segni.....	156
PARTE III. LA DEFINIZIONE DI UN USO LEGITTIMO DELLO SPAZIO	
URBANO	165
CAPITOLO 1. LA NORMA	167
1.1 La libertà religiosa	167
1.2 Il quadro normativo	168
1.3 La riforma costituzionale del 2001: nuovi poteri alle regioni	170
1.4 Le Intese: legittimazioni o discriminazioni?.....	171

1.5 La Regione Lombardia	176
1.6 Un caso locale: il Protocollo d'intesa a Colle Val d'Elsa.....	179
1.7 Milano: l'Albo delle associazioni e organizzazioni religiose.....	182
CAPITOLO 2. RAPPRESENTANZA	186
2.1 Le organizzazioni islamiche in Italia	186
2.2 I tentativi di Intesa con lo Stato italiano dei musulmani	190
2.3 La rappresentanza di fronte allo Stato	193
2.4 La delegittimazione dell'Ucoii	196
2.5 Coordinamento Associazioni islamiche di Milano (CAIM).....	197
CAPITOLO 3. LA LOTTA DEI POSTI, DEI DISCORSI E DEI SIGNIFICATI.....	199
3.1 Gli attori spaziali.....	203
3.2 I casi conflittuali di Milano.....	210
3.2.1 Le moschee possibili: la moschea dei morti e la grande moschea..	210
3.2.2 Le moschee pericolose.....	213
3.2.3 Le moschee invadenti	216
3.2.4 Le moschee irregolari	226
3.3 Le preghiere in piazza.....	232
CONCLUSIONI.....	237
BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO.....	242
SITOGRAFIA	269
INDICE DELLE FIGURE E DELLE TABELLE.....	271
ABSTRACT FRANCESE	273
ABSTRACT INGLESE.....	275
RINGRAZIAMENTI	277

INTRODUZIONE

Vorrei introdurre questo lavoro di tesi di dottorato a partire da un avvenimento che presenta sinteticamente molte delle questioni che saranno analizzate nell'arco della tesi. Durante la campagna elettorale per le elezioni comunali del 2011 a Milano la questione delle moschee ha inaspettatamente assunto una forte centralità all'interno del dibattito pubblico, in particolare tra i contendenti dei due maggiori schieramenti politici. Il candidato di centrosinistra, Giuliano Pisapia, uscito poi vincitore dalle urne, aveva inserito nel proprio programma elettorale la realizzazione di un grande centro culturale islamico:

Riteniamo, ad esempio, che la realizzazione di un grande centro di cultura islamica che comprenda, oltre alla moschea, spazi di incontro e aggregazione, possa essere non solo l'esercizio di un diritto, ma anche una grande opportunità culturale per Milano. Il punto essenziale è uscire dalle logiche che portano inevitabilmente alla creazione di ghetti etnici.

Dall'altro lato Letizia Moratti, candidata del centro-destra e sindaco uscente, utilizza l'opposizione al progetto come uno dei temi centrali di contrapposizione al suo competitore. In particolare, uscita in svantaggio dal primo turno, in vista del ballottaggio la coalizione di centrodestra punta sulla leva della paura, grazie anche all'intervento del Presidente del Consiglio e leader del Pdl, Silvio Berlusconi, che critica fortemente le posizioni assunte dalla sinistra nei confronti degli stranieri, della religione islamica e dei rom paventando pericoli per l'ordine pubblico milanese e rimandando a un'immagine di "assedio". Milano, sostiene, non vorrà

consegnarsi all'estrema sinistra, col rischio di diventare una città disordinata, caotica e insicura. Milano non può neppure diventare alla vigilia di Expo 2015 una *città islamica*, una zingaropoli di campi rom. Una città assediata dagli stranieri".¹

Senza dubbio, si tratta di un tema di scontro inedito per una metropoli come quella milanese, e mi interessa dunque sottolinearne il carattere di novità.

¹ "Berlusconi insiste: «Con la sinistra Milano diventerà una città islamica»", *Repubblica.it*, 23 maggio 2011 (cors. mio)

In una campagna che si fa sempre più dura e concitata, si scatena anche una campagna di manifesti elettorali affissi per le strade della città che riprendono proprio gli slogan contro la moschea e contro i “campi rom”, come il seguente (fig. 1):

Figura 1 Manifesto della campagna elettorale della Lega Nord

(Fonte: “Manifesti razzisti per le elezioni Pdl e Lega condannati a Milano”, *Repubblica.it*, 13 giugno 2012)



Oppure, l’Europarlamentare della Lega Nord Borghezio sostiene che

non ci sono dubbi che i fondamentalisti islamici, in primis e lo stesso Al Zawahiri, sarebbero felicissimi se a Milano la Lega dovesse perdere e Pisapia diventasse sindaco. La vittoria della sinistra spalancherebbe le porte all’islam radicale. È come se sul Duomo sventolasse una bandiera islamica.²

Gli argomenti utilizzati dal centrodestra circa una Milano islamizzata nel caso di vittoria di Pisapia, diventano un tormentone sul web, e si moltiplicano fotomontaggi e false notizie³ sia a opera dei sostenitori del centrodestra, sia di quelli di segno

² “Dai condoni all’aspirasmog. Promesse e svarioni al voto”, *Corriere.it*, 28 maggio 2011

³ “La Moratti cade nella trappola di Twitter «Moschea in via Puppa? No». Ma è una burla”, *La Repubblica.it*, 23 maggio 2011

opposto, che li utilizzano in chiave ironica, come si può vedere nelle seguenti immagini (fig. 2 e 3):

Figura 2 “La moschea abusiva”: uno dei fotomontaggi ironici circolati sul web nei giorni delle elezioni

(Fonte: faceblog.blogosfere.it, consultato nel luglio 2013)



Figura 3 “Con Pisapia: Milano, Turchia”: un altro fotomontaggio ironico

(Fonte: <http://inpastoalsilvio.wordpress.com>, consultato nel luglio 2013)



Questi fotomontaggi ironici ricordano molto quelli effettivamente proposti dalla Lega Nord in altri contesti urbani, come il seguente, che raffigura l’“islamizzazione” di Modena.

Figura 4 Un vero manifesto della Lega a Modena

(Fonte: www.leganordcastel.it, consultato in febbraio 2013)



Queste immagini sottolineano il carattere geografico del dibattito, sono caricature che estremizzano l'estraneità percepita delle moschee nel contesto di una città italiana. Le moschee creano una confusione geografica, uno slittamento verso altre realtà, altri paesi (qui la Turchia) a cui sono indissolubilmente associate. La stessa cosa si ripete con il festeggiamento delle festività musulmane in spazi pubblici: anche lì, e lo si vedrà più avanti, l'abbigliamento, i cibi, i profumi creano lo stesso straniamento disorientante, che sottolinea l'estraneità, l'alterità, di questi elementi per lo spazio urbano di una città come Milano.

La conflittualità che circonda le moschee, le ragioni dell'opposizione (la sicurezza e le conseguenze sul quartiere), l'intreccio tra prospettive e scale locali, nazionali e internazionali, l'immagine delle moschee e dei musulmani come problema, come qualcosa di invadente, l'evocazione dei ghetti, il ruolo della politica: dal dibattito nato in quei giorni, emergono già molte delle tematiche che analizzo nel corso della tesi.

Attorno agli anni '70 del XX secolo, la religione sembra alla maggior parte degli osservatori ormai al tramonto, respinta ai margini della storia da quei processi di razionalizzazione e secolarizzazione che caratterizzano l'affermazione della

modernità occidentale⁴. E proprio la città, l'urbanizzazione di massa, sembra essere tra i maggiori fautori di questo declino, come registra già negli anni '60 Cox⁵. Di fatto, però, le città europee e nordamericane non hanno visto avverarsi la cancellazione della religione preconizzata, ma piuttosto un processo di riconfigurazione e di rinnovamento e un reinvestimento della sfera pubblica⁶, per cui oggi si evoca la nozione di "postsecolarizzazione" o "desecolarizzazione"⁷, al centro di numerose ricerche recenti sulla religione⁸.

L'Italia e le città italiane si inseriscono in questo contesto come un interessante caso di studio, le cui specificità possono apportare elementi di arricchimento al quadro generale. La centralità italiana nella geografia della Cristianità cattolica, in quanto sede del soglio pontificio, ha tradizionalmente attribuito un carattere egemonico al cattolicesimo in Italia⁹. Nonostante quella che molte ricerche definiscono come una "recessione della pratica religiosa cattolica"¹⁰, il senso di appartenenza al cattolicesimo¹¹ tra la popolazione italiana rimane forte, ed anzi si accresce¹², e l'identità cattolica, si è dunque mantenuta non solo centrale e maggioritaria, ma anche vitale ed attiva ed anzi¹³: una situazione che costituisce un'eccezionalità nel panorama internazionale e un caso di interesse per gli osservatori stranieri¹⁴. Anche la carta religiosa dell'Italia contemporanea, tuttavia, ha subito negli ultimi decenni forti mutamenti¹⁵, in gran parte dovuti ai rapidi cambiamenti in materia di immigrazione che hanno investito il territorio italiano. L'Italia sta, infatti, diventando una società caratterizzata da una diversità religiosa molto articolata, in cui nuove minoranze si stanno affermando. Tra queste, la centralità della componente

⁴ Hervieu-Léger Danièle, 1996, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna, p. 9

⁵ Cox Harvey, 1968, *La città secolare*, Vallecchi

⁶ Hervieu-Léger Danièle, *op. cit*

⁷ Casanova Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago

⁸ Kong Lily, 2010, "Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion", *Progress in human geography*, vol. 34, n. 6, pp. 763

⁹ Cartocci Roberto, 2011, *Geografia dell'Italia cattolica*, Il Mulino, Bologna, p. 17

¹⁰ *Ivi*, p. 19

¹¹ Garelli Franco, 2006, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna

¹² Cartocci Roberto, *op. cit*.

¹³ Garelli Franco, *op. cit*

¹⁴ Luca Diotallevi, 2001, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soneria Mannelli

¹⁵ Pace Enzo (a cura di), 2013, *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma

musulmana è oramai una realtà consolidata, basti pensare all'affermazione dell'islam come seconda religione in Italia, e non potrà che rinsaldarsi con le prossime generazioni¹⁶. Come conseguenza, i luoghi di culto islamico stanno divenendo parte del paesaggio urbano italiano, in un processo che avviene in modo molto difficoltoso e spesso osteggiato. Si tratta, infatti, di una minoranza religiosa che, per ragioni che questa tesi si propone di analizzare, mette profondamente in questione la logica stessa di alcune città europee, nei modi e nelle possibilità di viverle, di coabitarvi e di gestirle, nei processi di inclusione, nelle sue forme possibili e direi, sinteticamente, nella stessa concezione implicita che appartiene allo spazio. Lo spazio pubblico è messo in questione dalla richiesta di riconoscimento dei musulmani anche se si prende in considerazione la sua accezione più politica, definita da Göle, perché essa scardina una rappresentazione fissa e prestabilita della nazione,

non è una struttura fissa, prestabilita: al contrario, si modifica, come una scena di teatro, con l'arrivo di nuovi attori che presentano nuovi modi di vivere, di comunicare e di abitarvi. L'intrusione degli attori islamici nella sfera pubblica europea trasforma il quadro.¹⁷

Ecco perché la “dirompente visibilità” islamica¹⁸ nello spazio pubblico assume grande rilievo nell'analisi di questa ricerca. Perché essa scardina una rappresentazione prestabilita della nazione, considerata fissa, mettendone in discussione confini e riferimenti.

Partendo da queste considerazioni, il presente lavoro di tesi di dottorato descrive e analizza la geografia delle moschee in Italia, con un particolare riferimento al caso di studio di Milano. L'obiettivo della tesi è quello di analizzare il “processo di visibilizzazione”¹⁹ che una religione, assente fino a pochi decenni fa dal paesaggio italiano, imprime sul territorio, da un punto di vista privilegiato e centrale, quello dei luoghi di culto, le moschee, a partire dai seguenti interrogativi di ricerca: di quali

¹⁶ Allievi Stefano, 2003, *Islam italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino

¹⁷ Göle Nilüfer, 2005, *op. cit.*, p. 22 (trad. mia)

¹⁸ Id., 2012, “La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche”, *Politica & Società*, n. 1, pp. 65-88

¹⁹ Dassetto Felice, 1996, *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmattan, Parigi (trad. mia)

realtà si compone oggi in Italia la geografia delle moschee, soprattutto in ambito urbano? Come è avvenuto il loro insediamento nello spazio urbano? Quali sono le poste in gioco che ruotano attorno all'insediamento delle moschee? Cosa sta alla base dei numerosi conflitti che sorgono intorno alla questione delle moschee?

La tesi si inserisce in quel filone di studi che attualmente trattano di tematiche religiose da un punto di vista spaziale, privilegiando lo spazio urbano e la loro connessione con i processi di globalizzazione. Si riscontra, infatti, un crescente interesse accademico a livello internazionale sull'argomento, di cui sono testimonianza le numerose ricerche che analizzano "l'impatto della globalizzazione del religioso sulla ricomposizione delle pratiche religiose nella città, in particolare nel contesto delle città del Nord"²⁰ del mondo. Si tratta di un campo di studi che vede la partecipazione di geografi, che hanno forse tardato ad interessarsi in modo sistematico all'analisi del fenomeno religioso, come ha rilevato Kong nelle sue rassegne decennali sulla letteratura²¹, ma che da tempo conosce il contributo di diverse discipline che pongono attenzione all'aspetto spaziale di questi fenomeni, come ad esempio l'opera di Hervieu-Léger²². Tuttavia, negli ultimi tempi la geografia delle religioni ha conosciuto una rinnovata vitalità, e oggi "si afferma come sottodisciplina matura caratterizzata da interessi specifici e portatrice di prospettive critiche che ambiscono a rinnovare i fondamenti cognitivi della geografia umana stessa"²³.

Guardando ad esempio al contesto francese, come sottolineato da un recente numero dei *Carnets de géographes*²⁴, curato da Dejean ed Endelstein, dedicato all'approccio spaziale dei fatti religiosi, i dibattiti sulla laicità e sulla diversità religiosa della società francese hanno offerto l'occasione per prendere coscienza della loro

²⁰ Dejean Frédéric, Endelstein Lucine, 2013b, "Approches spatiales des faits religieux. Jalons épistémologiques et orientations contemporaines", *Carnets de géographes*, n. 6, p. 7 (trad. mia)

²¹ Kong Lily, 1990, "Geography and religion: trends and prospects", *Progress in human geography*, vol. 14, n. 3, pp. 355-371, Kong Lily, 2001, "Mapping «new» geographies of religion: politics and poetics in modernity", *Progress in human geography*, vol. 25, n. 2, pp. 211-233, Kong Lily, 2010, *op. cit.*

²² Hervieu-Léger Danièle, *op. cit.*

²³ Carta Giuseppe, 2011, "Rappresentare la società post-secolare: temi e orientamenti della geografia delle religioni", *Storicamente*, n. 7, <http://www.storicamente.org/quadterr1/carta.html>

²⁴ Dejean Frédéric, Endelstein Lucine (a cura di), 2013a, "Géographie des faits religieux", *Carnets de géographes*, n. 6

dimensione eminentemente geografica. Lo spazio, infatti, si trova al cuore delle discussioni ed emerge più in generale come centrale la questione della visibilità dei fatti religiosi, come sostengono i due curatori, “che si tratti di preghiere di strada o del portare indosso dei segni «visibili» nello spazio pubblico o in certe istituzioni – in particolare negli edifici pubblici scolastici”²⁵. L’attenzione di numerose ricerche si è quindi concentrata sul processo di ricomposizione e riconfigurazione dei paesaggi religiosi che sta investendo molte città contemporanee, seguendo principalmente due linee di analisi, quella dei “cambiamenti dei segni visibili dei fatti religiosi e quella dell’iscrizione delle pratiche dei fedeli nello spazio”²⁶.

Tra i temi più studiati nell’ambito della geografia delle religioni vi è quello che riguarda l’insediamento di popolazioni musulmane e dei luoghi di culto islamico nello spazio urbano. Sempre in ambito francese, a questo proposito tra i lavori precursori non si può non citare la ricerca di Kepel, svolta negli anni ’80 tra le moschee delle banlieue francesi²⁷. Kepel descrive un fenomeno recente e tuttavia in rapida crescita, sostenendo che le moschee si stessero diffondendo solo in quel momento in Francia in stretto legame con la sedentarizzazione di popolazioni straniere arrivate, si pensava temporaneamente, per lavorare in Francia. Questo cambiamento di prospettiva sul futuro, infatti, ha portato alla “nascita dell’islam in Francia”²⁸, che si manifesta anche nella diffusione di moschee e associazioni islamiche, che rappresentano a volte luoghi di politicizzazione, ma più spesso rappresentano i luoghi della socializzazione e della stabilizzazione di queste popolazioni all’interno della società francese.

È dunque proprio nell’ambito della geografia delle religioni che la presente ricerca intende inserirsi e provare a dare un contributo, analizzando il contesto italiano e il caso di studio di Milano. Per quanto riguarda il panorama della letteratura accademica italiana, sono state finora ricerche provenienti da altre discipline ad occuparsi maggiormente di religione, anche con un certo interesse per la loro

²⁵ *Ivi*, p. 1

²⁶ *Ivi*, p. 7

²⁷ Kepel Gilles, 1991, *Les banlieues de l’Islam*, Editions du Seuil, Parigi

²⁸ *Ivi*, p. 9

declinazione spaziale, come i lavori di Allievi²⁹, più di quelle geografiche che forse ancora non vi hanno dedicato la sufficiente attenzione. Tra i contributi più significativi della geografia italiana, vanno sicuramente segnalati i due numeri monografici della rivista *Geotema* curati da Galliano³⁰, che raccolgono un certo numero di ricerche accademiche in atto, e le recenti ricerche di Carta³¹. Molti fattori inducono a pensare che questo approccio sia particolarmente pertinente nello studio della religione e in particolare del quadro religioso riconfigurato dalla presenza di nuove minoranze.

Dalla presente ricerca emerge così il quadro di una geografia dei luoghi di culto islamico che si snoda perlopiù tra luoghi residuali e precari (luoghi di riuso, come cantine, garage, capannoni etc.) e che solo raramente vede la presenza di luoghi più riconosciuti, e riconoscibili. Le moschee costruite *ad hoc*³², infatti, rappresentano a tutt'oggi delle eccezioni nel panorama italiano. Tra queste, si annoverano la piccola moschea del Misericordioso a Milano, la prima ad essere stata costruita, la grande moschea di Roma, il cui progetto risale agli anni '70 ma che è stata inaugurata solo nel 1995, e più recentemente le nuove moschee di Colle Val d'Elsa e Ravenna, aperte nel 2013³³. Contemporaneamente, l'insorgere di forme di conflittualità intorno ai luoghi di culto islamico è divenuto un fenomeno molto frequente negli ultimi decenni, in Italia così come in molti altri paesi prevalentemente non-musulmani³⁴. Si

²⁹ Allievi Stefano, 2001, "La città plurale. Nuove presenze culturali e mutamento urbano" in Siggillino Innocenzo (a cura di), *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano, pp. 13-50; id., 2003, *op. cit.*

³⁰ Galliano Graziella (a cura di), 2002a, "Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio", *Geotema*, n. 18; Galliano Graziella (a cura di), 2003, "Orizzonti spirituali e itinerari terrestri", *Geotema*, n. 21

³¹ Carta Giuseppe, 2010, "La deprivatizzazione delle religioni come fatto geografico: il caso di Ave Maria Town", *Sociologia urbana e rurale*, n. 91, pp. 144-165; Carta Giuseppe, 2011, *op. cit.*

³² Allievi Stefano, 2010b, *La guerra delle moschee: l'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia

³³ Bombardieri Maria, 2011, *Moschee d'Italia: il diritto al luogo di culto: il dibattito sociale e politico*, Emi, Bologna

³⁴ Kong Lily, 2010, *op. cit.*; per l'Europa, cfr. innanzitutto Cesari Jocelyne, 2005b, "Mosque Conflicts in European Cities: Introduction", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2005, vol. 31, n. 6, pp. 1015-1024; Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*, Alliance Publishing Trust, Londra; Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

tratta di un fenomeno che mi pare rivelatore dei processi di trasformazione spaziale in atto ad opera di una minoranza religiosa intenta a “posizionarsi”³⁵.

L’argomentazione della tesi ruota attorno al concetto della “costruzione sociale dello spazio”³⁶: gli stessi conflitti che molto frequentemente accompagnano la proposta o la realizzazione delle moschee dimostrano che non tutti hanno “diritto alla città”³⁷, a un “posto” nello spazio. E allo stesso tempo essi sono utili al disvelamento dell’insieme di valori attribuiti collettivamente allo spazio, dell’“ideologia spaziale”³⁸, che, una volta “naturalizzata”, si presenta poi come un riferimento per la definizione di uso corretto e uso abusivo o illegittimo dei luoghi ³⁹. I conflitti sulle moschee e sulla visibilità della presenza dei musulmani nelle città europee, e italiane, dunque, rimandano a mio avviso proprio alla definizione di quella costruzione implicita dello spazio, che delinea confini e condizioni di inclusione, di appartenenza e di riconoscimento⁴⁰. Ed è per questo motivo che l’opposizione a un posizionamento dei musulmani può essere meglio compresa se analizzata tramite le coordinate spaziali attraverso le quali è prodotta e che rappresentano quindi un aspetto fondamentale della costruzione del diritto alla città⁴¹. La costruzione di questo diritto implica la compartecipazione di una serie di attori, di discorsi (norma, rappresentazione mentale dello spazio) e di dispositivi spaziali che portino alla legittimazione di questa presenza.

Quanto finora affermato induce alla necessità di qualche ulteriore problematizzazione di una categoria che molto spesso nel dibattito pubblico è rappresentata in maniera troppo semplificata e stereotipata⁴². Le definizioni

³⁵ Lussault Michel, 2007, *L’homme spatial. La construction sociale de l’espace humain*, Seuil, Parigi

³⁶ Lussault, 2007, *op. cit.*; cfr. anche Chivallon Christine, 2000, “D’un espace appelant forcément les sciences sociales pour le comprendre” in Jacques Lévy, Michel Lussault (a cura di), *Logiques de l’espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Belin, Parigi

³⁷ Lefebvre Henri, 1976a, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova

³⁸ Lussault, 2007, *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ruez Derek, 2012, “«Partitioning the Sensible» at Park 51: Rancière, Islamophobia, and Common Politics”, *Antipode*, vol. 45, n. 5, pp. 1128-1147

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, 2013, “I musulmani e i loro luoghi di culto” in Pace Enzo (a cura di), 2013, *Le religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma

statistiche non aiutano molto in tal senso, dal momento che esse identificano come musulmane le persone straniere rispettino la ripartizione religiosa del paese di origine *tout court*⁴³, un calcolo che quindi non tiene effettivamente conto di identità e pratiche religiose⁴⁴. Invece, i “musulmani” presentano una grande complessità al loro interno, propria di quel fenomeno “che chiamiamo in generale religione”⁴⁵. Si possono fare distinzioni da un punto di vista dell’adesione a forme e correnti differenti, a un’identificazione religiosa o a livelli di pratica più o meno intense, e via dicendo. “Insomma, se guardiamo al fatto religioso musulmano attraverso i filtri analitici proposti dalle scienze sociali possiamo riconoscerne la natura pluridimensionale [...]”⁴⁶.

Da quanto detto finora emerge il fatto che le moschee non rappresentano solamente il simbolo della presenza di musulmani nello spazio europeo. Attraverso di esse è possibile leggere la posizione dei musulmani nella società italiana. La realizzazione di moschee rappresenterebbe, infatti, il passaggio da un’epoca di insediamento spontaneo, di una minoranza religiosa arrivata recentemente, al momento dell’istituzionalizzazione, dell’attribuzione di un “posto” riconosciuto e legittimo. Esse rivelerebbero in qualche modo quello che De Galembert ha definito il passaggio dal “tempo dell’ospitalità”, all’interno del quale la presenza è temporanea e l’accoglienza è revocabile e tollerata, al “tempo del diritto alla città”⁴⁷ e del riconoscimento. Il passaggio dalla sfera privata a quella pubblica dell’islam.

Le sale di preghiera sorte inizialmente in molte città italiane, e Milano è tra queste, rappresentano una prima fase dell’insediamento dei musulmani nello spazio urbano, identificabile con gli anni ‘70. Si tratta, infatti, inizialmente di un insediamento poco visibile e poco organizzato, guardato dalle istituzioni e dalla società in maniera quasi benevola e curiosa, con uno sguardo esotico nei confronti della diversità, senza

⁴³ Caritas/Migrantes, 2011, *Dossier statistico immigrazione, XXI Rapporto*, Idos, Roma

⁴⁴ Cesari Jocelyne, 2005a, *Musulmani in Occidente*, Vallecchi, Firenze

⁴⁵ Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, *op. cit.*, p. 47

⁴⁶ *Ivi*, p. 48

⁴⁷ De Galembert Claire, 2004a, “Musulmans de Berlin, musulmans d’Allemagne: au seuil du droit de cité” in Gotman Anne (a cura di), *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l’homme, Parigi, pp. 383-407 (trad. mia)

particolari reazioni negative. A questo primo periodo risalgono in realtà le prime moschee *ad hoc* d'Italia, quella di Milano e quella di Roma, entrambe, seppur in maniera diversa, caratterizzate da un'"eccezionalità". La moschea di Milano, infatti, è nata come luogo per lo svolgimento dei rituali funebri. D'altra parte, la grande moschea di Roma rappresenta in effetti il risultato di un'istituzionalizzazione, non tanto, però, della presenza della comunità musulmana locale, ancora poco numerosa all'epoca, quanto delle relazioni internazionali, le relazioni tra Italia e Medio Oriente, ancor più preziose nel momento della crisi petrolifera del '73. È da evidenziare un aspetto fondamentale che emerge dal caso della grande moschea di Roma e che accompagna le vicende prese in esame da questa ricerca, ovvero il frequente slittamento di scale tra locale, nazionale e globale in cui esse si svolgono, a cui l'analisi deve necessariamente prestare attenzione.

I conflitti si innescano invece nel passaggio al tempo del riconoscimento, in cui una presenza che si pensava temporanea o accidentale si fa stabile, organizzata, visibile e centrale. Nello stesso momento la minoranza musulmana si carica dell'immagine negativa legata agli eventi tragici relativi al terrorismo internazionale dei primi anni 2000 e ai conflitti che ne sono seguiti, cosa che rende ancora più complesso l'accesso dei musulmani allo spazio. Quel passaggio all'istituzionalizzazione è reso dunque ancora più difficile, e la realizzazione di moschee, che sembrano quindi materializzarla, è ostacolata e contestata. Infine, va sottolineato che la costruzione di un "posto" legittimato, di un diritto alla città, è complessa e si svolge su diversi piani. Implica la compartecipazione di una serie di attori, di discorsi e pratiche.

L'articolazione della tesi

La tesi si articola in tre parti, ognuna divisa in capitoli. Nella prima parte, “Lo spazio, l’islam e l’Italia”, si delinea l’impianto teorico di riferimento, innanzitutto attraverso l’analisi del rapporto tra spazio urbano e spazio religioso, e in particolare di una forma di religiosità che solo di recente si è inserita nello spazio urbano italiano, come quella della minoranza religiosa islamica. Assumendo la prospettiva della costruzione sociale dello spazio, già enunciata in precedenza, e della rilevanza del regime di visibilità⁴⁸ nella costruzione di un posizionamento legittimo nello spazio, ho analizzato il ruolo della sfera religiosa come “potente agente geografico”⁴⁹ e il posto riservato a tale analisi nella letteratura geografica. Più specificamente, ho focalizzato l’attenzione sulle condizioni in cui le minoranze religiose si iscrivono nello spazio, a partire da alcuni esempi storici per arrivare alla descrizione del quadro plurireligioso italiano⁵⁰. Il paesaggio religioso italiano negli ultimi decenni è in rapida mutazione e, accanto alla tradizionale centralità e forza della religione cattolica, si sta affermando la presenza numerosa e molto articolata di nuove minoranze religiose, legate soprattutto ai flussi di immigrazione che hanno coinvolto il paese. L’analisi verte principalmente su due aspetti: il primo riguarda il processo storico che ha portato all’arrivo della popolazione musulmana in Italia, in Europa, e la composizione attuale di questa popolazione. Il secondo aspetto, di grande rilevanza, è quello che si può definire il “metadiscorso sull’islam”⁵¹, ovvero la costruzione dell’immagine dell’islam in Europa già analizzata da Said in *Orientalismo*, opera in cui analizza e decostruisce il sistema di rappresentazione e di contrapposizione tra “Oriente” e “Occidente”⁵². L’importanza di questo aspetto è data dal fatto che a tutt’oggi il metadiscorso sull’islam si ripercuote sulla difficile costruzione di una legittimità dello statuto dell’islam e dei musulmani, in seno alle

⁴⁸ Dejean Frédéric, 2009, “Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l’immigration: une quête de reconnaissance”, *E-migrinter*, n. 4, pp. 37-46; Göle Nilüfer, 2012, “La dirompente visibilità dell’Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche”, *Politica & Società*, n. 1, pp. 65-88,

⁴⁹ Deffontaines Pierre, 1957, *Geografia e religioni*, Sansoni, Firenze (trad. mia)

⁵⁰ Cfr. Pace Enzo, 2013, *op. cit.*; Garelli Franco, *op. cit.*

⁵¹ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*

⁵² Said Edward, 2001, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano

società europee. Ed è un'immagine che si alimenta degli eventi drammatici, come gli attacchi terroristici contro le Torri gemelle.

L'analisi arriva poi a toccare l'argomento specifico della tesi, le moschee. Esse rappresentano, da un punto di vista spaziale, una delle modalità di affermazione della visibilità dei musulmani e il risultato di una loro presenza via via più stabile e organizzata. Sono luoghi che assumono molteplici funzioni, legate non solamente alla dimensione del culto, ma anche a molte altre attività connesse alle pratiche di vita quotidiana di una minoranza. Sono anche tra le forme di visibilità più contestate, e questo accade in generale in molti contesti europei, e lo stesso avviene in Italia⁵³. Ad essere oggetto di contestazioni sono vari aspetti, a seconda degli specifici contesti geografici: nel corso della tesi presento gli specifici aspetti conflittuali che riguardano il contesto italiano e più in particolare il caso di studio di Milano.

La seconda parte, "L'organizzazione dello spazio islamico. Spazi, tempi e città", presenta il quadro italiano circa la presenza di musulmani e di luoghi di culto islamico, approfondendo poi il caso di studio prescelto, la città di Milano. In questa parte intendo mostrare e analizzare la realtà delle moschee italiane e soprattutto milanesi. Come si configurano questi luoghi, come e quando siano nati, quali forme materiali li caratterizzano, la loro localizzazione nello spazio urbano, quali funzioni vi si svolgano. Questo genere di domande può sembrare basilare, ma sono necessarie, se non si vuole incorrere nel rischio di parlare di entità astratte, di "idee" di moschee, un rischio molto concreto quando si parla di un oggetto che ha subito una mediatizzazione forte e negativa quanto le moschee. Si tratta inoltre di domande a cui ancora in pochi in Italia, specialmente tra i geografi, hanno risposto. Il campo, infatti, è affollato da numerose ricostruzioni giornalistiche, da inchieste, mentre la presenza di una letteratura accademica è ancora poco affermata.

Partendo da una scala nazionale e affinando successivamente lo sguardo, l'analisi si è focalizzata sulla scala urbana fino ad arrivare al quartiere, senza prescindere, però, da una prospettiva più ampia, anche internazionale, a cui l'intera questione delle moschee fa frequenti riferimenti. Nei due capitoli che compongono la II parte presento dapprima tre casi di moschee, realizzate e non, in Italia, a Roma, Colle Val

⁵³ Cesari Jocelyne, 2005b, *op. cit.*; Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

d'Elsa e Lodi. Ognuno di questi casi offre importanti spunti di riflessione, utili a illuminare il quadro nazionale e anche a comprendere meglio il caso di Milano.

Dopo aver presentato sinteticamente il quadro nazionale ed aver approfondito maggiormente i tre casi citati al fine di tracciare alcuni degli elementi di spicco della geografia delle moschee in Italia, la trattazione prosegue con l'analisi del caso di studio di Milano. L'obiettivo del lavoro è stato innanzitutto quello di realizzare una preliminare e necessaria mappatura delle moschee milanesi e della loro evoluzione storica, in un arco di tempo che va dalla metà degli anni '70 al 2013. Ho potuto qui ricostruire le principali tappe percorse dal primo centro islamico milanese allo scopo di realizzare la prima moschea *ad hoc* d'Italia, la piccola moschea del Misericordioso, nata in realtà per adempiere ai rituali funerari, e i tentativi di costruzione di una nuova grande moschea a Milano. Tra gli anni '80 e i primi anni '90 la speranza dei musulmani di vedere realizzare una tale opera era più che concreta, e la realizzazione sembrava vicina, dal momento che il Comune non solo si era espresso favorevolmente, ma aveva anche destinato un terreno. Questa speranza, però perde sostanza con il passare degli anni, e l'insediamento della prima giunta leghista sancisce il definitivo abbandono del progetto. Nel frattempo, però, nascono nuovi centri islamici a Milano, in risposta alla crescita di una comunità molto eterogenea al suo interno, e dunque alla varietà di esigenze e di orientamenti che la caratterizzano.

Nel seguito del capitolo intendo dar conto di due aspetti fondamentali per cercare di analizzare l'insediamento delle moschee nello spazio urbano: la localizzazione e la visibilità. Analizzo quindi le traiettorie spaziali dei luoghi di culto islamico milanesi e dunque la logica del loro posizionamento, tra vecchie periferie e nuove centralità. Infine, sarà presa in analisi la visibilità dei musulmani e dei loro luoghi di culto attraverso due aspetti principali, ovvero le prime festività islamiche avvenute in spazi pubblici e ufficiali e le forme materiali che le moschee assumono.

Infine, nella terza e ultima parte, l'intento è quello di far emergere la norma spaziale implicita e quindi "la definizione di un uso legittimo dello spazio urbano", a cui i luoghi di culto islamico faticano ad essere considerati conformi. Intendo quindi esaminare i dispositivi spaziali, normativi e discorsivi che definiscono le regole e il significato dei luoghi. E che delineano in ultima istanza, la possibilità di

appartenenza a un luogo, la possibilità di iscriversi in quel luogo. Intendo farlo attraverso l'analisi delle norme che in vario modo incidono sulla regolamentazione dei luoghi di culto islamico, dalle leggi sulla libertà religiosa ai tentativi dei musulmani di stabilire un'Intesa con lo Stato italiano, alle normative sull'edilizia di culto nazionali e regionali. La mediazione delle norme giuridiche partecipa, infatti, alla definizione della legittimità dello statuto di un soggetto, in questo caso di un soggetto religioso, e del suo uso dello spazio, ad esempio attraverso le condizioni giuridiche diverse di cui godono le varie confessioni religiose⁵⁴ o le norme sull'edilizia di culto⁵⁵. L'analisi del corpus normativo che regola le pratiche religiose non è utile solo a conoscere pragmaticamente i diritti e le modalità legittimate del comportamento. Dal momento che il diritto in effetti consacra "le concezioni dominanti in una società in un'epoca data"⁵⁶, esso permette di comprendere cosa rientri nella costruzione della legittimità e nella definizione della posta in gioco che ad essa è connessa. Il secondo aspetto che prenderò in analisi è quello dei conflitti nati attorno alle moschee milanesi. L'analisi delle forme di opposizione alle moschee, le loro ragioni e la loro costruzione discorsiva, fornirà elementi utili alla comprensione di quell'insieme di condizioni spaziali che determinano la stessa possibilità di riconoscimento, di appartenenza a una comunità⁵⁷, posta in gioco fondamentale per la minoranza musulmana.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Lochak Danièle, 2004, "L'appartenance saisie par le droit" in Gotman Anne (a cura di), *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi, pp. 33-49

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ruez Derek, *op. cit.*

Metodologia e fonti

La descrizione del percorso metodologico che ha costituito l'ossatura di questa ricerca deve partire da una constatazione: l'oggetto della ricerca costituiva inizialmente un campo poco familiare a chi scrive, in particolare nella sua declinazione "italiana". Anzi, si tratta di un tema che ho scoperto strada facendo, poiché inizialmente il mio lavoro di ricerca era indirizzato allo studio delle migrazioni nello spazio urbano. Sono per questo motivo venuta in contatto con un primo centro islamico milanese, la Casa della cultura islamica di via Padova, che ha da subito destato l'interesse mio e dei miei tutor⁵⁸, ed ho per questo concordato con loro che valesse la pena di focalizzare il lavoro di ricerca proprio sui luoghi di culto islamico.

Come prima tappa della ricerca mi sono dunque interrogata riguardo alle modalità di materializzazione delle moschee nello spazio urbano. In sostanza, ho tentato di comprendere quali siano le moschee in Italia, quali le forme visibili che assumono e successivamente mi sono dedicata a una più specifica osservazione nello spazio urbano di Milano, la loro ubicazione nel territorio, la contestualizzazione all'interno dei quartieri in cui si situano e l'uso dello spazio praticato da chi vi si reca.

A questa prima fase di analisi della materialità delle moschee, del loro posizionamento nello spazio, sono seguiti nuovi interrogativi sulle modalità attraverso le quali questi luoghi siano riusciti a inserirsi nella città o su come possano farlo altri in futuro. Questi interrogativi mi hanno portata a prendere in considerazione l'evoluzione temporale, le problematiche emerse dai conflitti attorno alle moschee, le rappresentazioni e la costruzione del senso di questi luoghi nello spazio. Elementi, che concorrono ad elaborare un processo di legittimazione delle moschee nello spazio urbano.

In ultima analisi, si tratta di un percorso che ha portato all'analisi dell'interrogativo principale che anima questa ricerca, ovvero come avvenga la costruzione, sia materiale che di senso, di una legittimità delle moschee a Milano.

⁵⁸ Devo in particolare alla prof.ssa Hancock l'iniziale intuizione dell'interesse che questa tematica avrebbe potuto rappresentare, specialmente in ambito italiano

Il fatto di accostarmi a un campo così poco familiare alla mia esperienza ha costituito un punto di partenza di cui prendere coscienza preliminarmente ad ogni attività di ricerca. Essere una giovane donna italiana non musulmana cresciuta nel contesto urbano preso in considerazione sono alcuni degli elementi che hanno segnato il mio posizionamento nei confronti dell'oggetto di studio e prodotto effetti sui risultati ottenuti. Lo specifico posizionamento ha indubbiamente influito fortemente in ogni fase della ricerca, dall'approccio e gli interrogativi, al processo, a ciò che ho potuto vedere, non solo in termini di accesso a luoghi e a conoscenze, ma anche di "modo di guardare"⁵⁹ e vedere le cose. Questa riflessione non intende ovviamente significare l'impossibilità di arrivare a un'interpretazione dell'oggetto di studio, ma che l'elaborazione di un'analisi, di un sapere, si è svolta nella consapevolezza della limitatezza, e della non neutralità, dello sguardo e dell'influenza stessa della presenza dell'osservatore sul terreno osservato.

D'altra parte, anche l'"immagine" dello specifico terreno di studio preso in considerazione ha costituito un elemento di difficoltà. Tra questi, la tensione derivata dalla sovraesposizione mediatica negativa dell'islam, sia su scala locale che su scala nazionale. In particolare, penso alle conseguenze degli eventi legati al terrorismo internazionale, ai pericoli dimostrati, attraverso percorsi processuali che hanno portato alla condanna di persone che avevano anche ruoli di rilievo in alcuni centri (come l'ex *imam* dell'Istituto culturale islamico), e a quelli percepiti dalla popolazione.

La scelta del campo

La scelta del caso di studio, la città di Milano, è motivata da numerose ragioni. Innanzitutto, la volontà di selezionare un terreno di studi che potesse essere esemplare nel contesto nazionale, e in questo senso una metropoli di grande rilievo

⁵⁹ Petit Emanuelle, 2010, "Du fil de l'eau en fils à retordre. Comment bricoler des techniques de terrains protéiformes en une méthodologie qualitative cohérente en géographie?", *L'information géographique*, n. 1, p. 12 (trad. mia)

sia su scala nazionale che internazionale⁶⁰ rispondeva alle esigenze. Non meno importante, il fatto che la città, dopo aver conosciuto storicamente diverse ondate di migrazioni interne, oggi vede nel proprio territorio una forte presenza di stranieri e una consolidata presenza di musulmani. Inoltre, proprio questa presenza è particolarmente organizzata qui più che altrove, tanto da aver dato alla luce la prima moschea costruita *ad hoc* d'Italia in epoca moderna. Oltre alla costruzione della moschea del Misericordioso, a destare l'interesse della ricerca è stata la presenza diffusa e in crescita di spazi di preghiera islamica. Ancora, ed è anzi forse stato proprio il punto che ha inizialmente attirato maggiormente la mia attenzione, quello delle moschee è un argomento fortemente tematizzato in città negli ultimi anni. Le vicende legate a viale Jenner, un caso conosciuto a livello nazionale, la forte centralità della discussione all'interno della campagna elettorale per le amministrative del 2011, l'avvicinarsi di un evento con una partecipazione internazionale come l'Expo 2015, evento per cui si discute di una grande moschea⁶¹, le trattative instaurate tra Amministrazione comunale e le comunità musulmane milanesi per la regolarizzazione dei luoghi di culto: questi sono alcuni degli elementi di rilievo che rendono la città di Milano un campo di osservazione particolarmente interessante e dunque un terreno di ricerca fruttuoso. Non da ultimo, si trattava di un contesto geografico da me già ben conosciuto, essendo la città dove sono nata e cresciuta, e questo ha sicuramente agevolato preliminarmente la svolgersi della ricerca.

⁶⁰ Cori Bernardo, Corna-Pellegrini Giacomo, Dematteis Giuseppe, Pierotti Piero, 1993, *Geografia urbana*, Utet, Torino

⁶¹ Dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

Il lavoro empirico

La ricerca è partita dall'osservazione dei fenomeni nello spazio urbano. Ho cominciato innanzitutto a "cercare" i luoghi di cui intendevo parlare. Fatto non immediatamente semplice per due ordini di motivi: la mancanza di una cartografia ufficiale dei luoghi di culto islamico, l'eterogeneità stessa della realtà in questione, che può assumere forme molto differenti, la loro scarsa visibilità. Molte volte, la presenza di una sala di preghiera si deduce da modesti segnali: etichette su un citofono (difficili da trovare se non si conosce l'esatto numero civico), qualche striscione o qualche indicazione temporanei. La maggior parte delle volte, non sono segnalate da insegne o cartelli. E spesso tutto avviene dietro ad anonimi portoni. È interessante, invece, notare che tra i primi segni di questa presenza che io abbia incontrato per strada vi siano cartelli in italiano e in arabo che contenevano indicazioni di comportamenti da evitare, evidentemente rivolti ai frequentatori delle sale. Come, ad esempio, il foglio di carta appeso su una vetrina di un negozio adiacente all'Istituto culturale islamico in via Jenner:

Per favore, non sostare davanti alle vetrine. Grazie

Oppure, la targa sul cancello accanto alla Casa della cultura islamica, in via Padova, anch'essa scritta in italiano e in arabo:

Avviso: è assolutamente vietato parcheggiare legando biciclette e motociclette alla cancellata di proprietà del condominio. Qualora si verificassero dei casi sopra descritti, si provvederà al taglio della catena, con la rimozione del mezzo.

La scarsa visibilità dalla strada e i cartelli hanno fornito già di per sé segnali di "disaccordo" sull'uso dello spazio pubblico.

Al contrario, la presenza delle sale di preghiera si rende maggiormente visibile il venerdì verso l'ora di pranzo, momento della preghiera congregazionale più importante, e più frequentata, della settimana. Inizialmente, quindi, ho deciso di intraprendere un lavoro di osservazione diretta sul terreno, limitata ai centri più

strutturati, il venerdì all'ora della preghiera congregazionale per mappare l'esistenza e la collocazione delle sale di preghiera. L'osservazione si è svolta in maniera silenziosa e discreta e in queste occasioni non ho mai interloquuto con i frequentatori delle sale di preghiera. Essa si è limitata all'esterno degli edifici, dalla strada, in linea con gli interrogativi più generali che hanno animato questo lavoro e perché la finalità di questa fase preliminare consisteva innanzitutto nella verifica della collocazione dei centri e contemporaneamente nell'osservazione delle dinamiche e delle pratiche spaziali che si svolgono attorno alle sale di preghiera a opera dei frequentatori.

La verifica dell'ubicazione dei centri si è svolta sulla base di informazioni reperite dalla letteratura o più spesso da internet, sia da portali⁶² che forniscono informazioni sull'islam in Italia, sia dai siti delle associazioni⁶³. Non molte associazioni si sono dotate di un sito internet e tra questi solo alcuni sono aggiornati o forniscono informazioni in italiano. Altri centri islamici hanno aperto una pagina sui social network, in cui, oltre a fornire informazioni di contatto, pubblicano notizie rilevanti per la comunità, di carattere locale e non. E soprattutto divulgano informazioni rilevanti nella quotidianità, come gli orari e l'organizzazione delle preghiere, le modalità di accesso a livello di trasporti, eventuali nuovi luoghi allestiti per la preghiera del venerdì, e altre attività organizzate dal centro.

L'osservazione è dunque la tecnica che ha permesso di circoscrivere il terreno di studio, e di costituire un corpus di dati (una catalogazione dell'esistente, la localizzazione, come si caratterizza il tessuto urbano dell'intorno, chi e quando utilizza quel luogo, etc.) attraverso cui ha preso forma il seguito del percorso di ricerca⁶⁴.

All'osservazione è stato necessario affiancare altre tecniche di ricerca in una seconda fase, per arrivare a dare conto della costruzione di senso rispetto allo spazio urbano di questi luoghi. Un processo a cui concorrono una serie di attori e di punti di vista che definiscono anche la possibilità di *essere lì* (in riferimento a un processo già

⁶² www.islamicfinder.org, www.cesnur.org, www.sufi.it, www.arab.it

⁶³ Tra quelli più accessibili, www.centroislamico.it/, www.coreis.it/, www.moscheamariam.com/

⁶⁴ Petit Emanuelle, 2010, *op. cit.*, p. 13

avvenuto e quindi a qualcosa di esistente) o di *poter essere* (per ciò che giace a uno stadio progettuale). Non tutti i punti di vista, però, si equivalgono, nel senso che alcuni hanno più peso di altri nel processo decisionale.

Sono due gli obiettivi principali che si sono delineati in questa fase: il primo è quello di raccogliere le informazioni mancanti al fine di una ricostruzione genealogica delle principali moschee (un discorso di questo tipo si è limitato al Centro islamico di Milano, all'Istituto culturale di viale Jenner, alla Co.Re.Is. e in parte anche alla Casa della cultura islamica), il secondo è quello di far emergere le costruzioni simboliche circa questi luoghi, che partecipano a legittimare o meno la loro presenza⁶⁵. A tale fine, utilizzerò anche altre fonti di cui darò conto a breve.

La difficoltà di accesso alle informazioni si è ripercossa anche sulla possibilità di prendere contatto con i centri, data dalla mancanza di informazioni di contatto (numeri di telefono, mail, etc.). Al fine di predisporre al meglio le condizioni per lo svolgimento di interviste fruttuose, ho optato per alcune modalità che mi sono sembrate più utili. Gli incontri sono avvenuti sulla base di contatti preventivi, avvenuti, laddove fosse possibile, via e-mail. Il mezzo scritto, infatti, offre la possibilità di presentarsi con più calma e di chiarire con precisione gli scopi e le motivazioni della propria ricerca e il contesto in cui essa avviene. La maggior parte delle volte, ho trovato grande disponibilità nell'interlocutore, sia nei contatti che hanno preceduto l'incontro che durante lo svolgersi dello stesso. Alcuni invece non hanno mai risposto, forse anche perché non raggiunti dal messaggio.

Ho intervistato quattro responsabili di centri islamici: un responsabile della Casa della cultura islamica, il 9/7/2011, Ali Abu Shwaima, Presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia, il 22/9/2012, un responsabile della Co.Re.Is., il 25/10/2012, Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, il 6/5/2013. Ho intervistato inoltre Davide Piccardo, portavoce del Coordinamento Associazioni Islamiche di Milano e Monza e Brianza (Caim), che riunisce numerosi centri islamici milanesi al suo interno, l'1/2/2013. Gli incontri con i primi tre rappresentanti elencati si sono svolti presso i rispettivi centri islamici, mentre quelli con gli ultimi due si

⁶⁵ *Ivi*, p. 17

sono svolti in due caffetterie vicino all'Istituto culturale islamico la prima e alla sede del Caim la seconda.

Ho intervistato inoltre Lina Lucarelli, Direttore del Settore Programmazione e Coordinamento Servizi Educativi, presso l'Assessorato all'Educazione e all'Istruzione⁶⁶, il 18/7/2013, Maria Grazia Guida, ex-vicesindaco, attualmente rientrata al suo precedente incarico presso la Casa della Carità, dove si è svolta l'intervista il 23/7/2013, e infine Luca Tafuni, portavoce del Comitato Jenner-Farini, intervistato telefonicamente il 19/3/2013.

Ho realizzato interviste semi-direttive, il cui scopo, come detto, era da una parte quello di raccogliere alcune informazioni mancanti necessarie, e dall'altra parte quello di cogliere le rappresentazioni mentali simboliche dell'interlocutore rispetto all'oggetto della ricerca. Per questo motivo, pur dotata di una mia griglia di domande, l'interazione ha puntato a lasciare grande spazio al racconto dell'intervistato, alla fine del quale mi sono riservata la possibilità di richiedere approfondimenti riguardo a punti prestabiliti che non fossero ancora stati trattati. Le interviste si sono orientate in maniera differente a seconda degli interlocutori, che fossero legati ai centri islamici o alle istituzioni milanesi.

Fonti scritte

A completare il quadro delle tecniche di ricerca utilizzate, è l'uso delle fonti scritte, che sebbene siano a loro volta costruzioni, “permettono di raggiungere un'altra forma di realtà più vicina agli avvenimenti che si siano realmente verificati”⁶⁷. Oltre ad essere utili dunque a fissare con più precisione alcuni passaggi dell'evoluzione storica dei centri islamici di Milano, esse offrono una rappresentazione dello spazio e

⁶⁶ L'Assessorato all'Educazione e all'Istruzione ha tra le sue deleghe quella ai rapporti con le comunità religiose

⁶⁷ Petit Emanuelle, 2010, *op. cit.*, p. 24

partecipano alla loro costruzione simbolica⁶⁸. In particolare, mi riferisco a due tipi di fonti utilizzate: il *Messaggero dell'islam* e i *mass media*.

Il *Messaggero dell'islam* è la fonte che ho maggiormente utilizzato⁶⁹. Definito dallo stesso centro islamico “periodico mensile di islamologia”⁷⁰, si tratta di una pubblicazione realizzata dal Centro islamico di Milano e Lombardia, sotto la direzione di Rosario Pasquini al-Shàykh ‘Abdu-r-Rahmàn⁷¹. Sin dall’inizio il *Messaggero dell'Islam* si propone come strumento di “informazione sull’islam”⁷² che abbraccia un’ampia gamma di sfere di interesse. Da un lato, sono contenuti approfondimenti legati alla dottrina, alla preghiera e alla tradizione islamica. Dall’altro, tra le sue pagine si trovano molti riferimenti all’attualità sia su scala locale che internazionale. Infine, vi si leggono molte rubriche connesse alla “vita del centro” islamico, alla sua organizzazione, agli eventi, ai fatti che riguardano la comunità musulmana di Milano. Vi ho potuto dunque letto, ad esempio, le tappe percorse dal centro nel tentativo di erigere una moschea a Milano, di quello riuscito della moschea del Misericordioso e di quelli falliti di costruzione di una grande moschea. Vi si evincono anche le pratiche di una comunità a mano a mano sempre più presente sul territorio, la sua crescita, la sua organizzazione. Attraverso la lettura delle pagine del *Messaggero dell'Islam* è possibile anche ripercorrere in controtuce gli ultimi 30 anni di storia italiana da un punto di vista generalmente poco conosciuto. Un punto di vista che, contrariamente a quello che è il senso comune, è evidentemente interno ai fatti “italiani” da un lungo periodo. Non è d'altronde senza una vena critica che *Il Messaggero dell'Islam* si è inserito nel panorama editoriale italiano. Esso, infatti, esplicita il suo punto di vista sin dal primo editoriale, proponendosi

⁶⁸ Chivallon Christine, 2000, *op. cit.*, p. 309

⁶⁹ Consultato on-line sul sito del Centro islamico di Milano e Lombardia (www.centroislamico.it) dal n. 0 del 1982 al n. 60 del 1988, presso la biblioteca estense universitaria di Modena dal n. 61 del 1988 al n. 147 del 2002 (eccetto i numeri 67, 88, 89, 97, 98, 119, 121, 122, 123, 124 perché mancanti). Dal n. 172 del 2012 il periodico esce solamente in formato digitale sul sito del Centro islamico, ed ho potuto quindi consultarlo fino al n. 179 del 2013

⁷⁰ La periodicità è molto variabile. Si tratterebbe teoricamente di un mensile, ma tale cadenza è variata fortemente nel corso degli anni

⁷¹ Italiano convertito, tra i promotori e figura di riferimento del Centro islamico di via Anacreonte (oggi, Centro islamico di Milano e Lombardia)

⁷² *Il Messaggero dell'Islam*, n. 0, 1982

in veste di informatore verace e non mendace su tutti gli argomenti dell'islam e come contraddittore veritiero e non in veritiero di tutti coloro che diffondono sull'islam notizie false e che lo presentano in modo da creare nei lettori atteggiamenti di avversione e sentimenti di repulsione⁷³.

Si tratta di una fonte che rappresenta un punto di vista parziale, quello dei musulmani di un centro islamico di Milano, che tuttavia è poco conosciuto, e permette di spostare la prospettiva di osservazione. Anche la stampa nazionale e regionale fa parte del corpus di fonti. Ho analizzato un totale di 87 articoli tratti dalle seguenti testate: *Il Giorno*, *Corriere della sera*, *La Repubblica*, *Il Giornale* e *L'Unità*, ivi comprese le edizioni locali di questi quotidiani e quelle digitali. Si tratta di testate che hanno una diffusione nazionale e regionale, di diverso orientamento politico e di diverso stile giornalistico⁷⁴. Gli articoli consultati sono stati pubblicati in un periodo che va da maggio 1988 a giugno 2013.

Il ricorso alla stampa è avvenuto al riguardo di alcuni momenti circoscritti che ho individuato come tappe più rilevanti nella storia dell'insediamento di luoghi di culto islamico o, più in generale, come momenti di importante visibilità della presenza dei musulmani, in particolare a Milano (ma analizzerò anche altri casi nazionali). Tra questi, ad esempio, ho considerato le prime festività musulmane avvenute in spazi pubblici, l'inaugurazione della Moschea del Misericordioso, la concessione di un terreno da parte del Comune di Milano o lo spostamento della preghiera in strada di viale Jenner, i conflitti sorti intorno all'apertura – o ai tentativi di apertura – di nuove moschee, le preghiere in piazza e altri ancora.

I media sono stati utilizzati per analizzare la rappresentazione, spaziale, e la costruzione discorsiva del fenomeno qui analizzato. Essi costituiscono innanzitutto

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Il *Corriere della Sera*, di proprietà della RCS (Rizzoli-Corriere della Sera), posseduta a sua volta da gruppi di società a cui fanno capo i principali nomi dell'industria e della finanza italiana, quotidiano di orientamento liberal-moderato; *La Repubblica*, del gruppo Espresso-Repubblica, è un quotidiano di area progressista; *Il Giornale*, nato come *Giornale nuovo* sotto la direzione di Indro Montanelli, dalla fine degli anni '70 di proprietà di Berlusconi-Mediaset, di esplicito schieramento di destra filo-berlusconiano; *Il Giorno*, storica testata milanese nata come anti-Corriere sull'impulso principalmente dell'Eni di Mattei, dal 1997 è accorpato al *Quotidiano nazionale*; *L'Unità*, quotidiano fondato da Antonio Gramsci, organo ufficiale prima del Pci, poi di Pds, Ds, ora il Pd ne detiene alcune quote, ma non è più organo ufficiale (Bergamini Oliviero, 2006, *La democrazia della stampa. Storia del giornalismo*, Laterza, Roma-Bari)

“un’arena discorsiva in cui si sviluppano dibattiti pubblici e politici”⁷⁵ e descrivono una realtà sociale selezionando uno specifico spettro di questioni da presentare all’opinione pubblica.

Per questo l’attenzione è focalizzata sul ruolo della stampa come mediatore della realtà sociale che definisce le questioni che dovrebbero essere viste come problemi pubblici, stabilisce i termini attorno a cui le questioni devono essere comprese e dibattute, e dà «voce» pubblica ad alcuni attori più che ad altri. I media, e qui la stampa in particolare, riflettono anche, le relazioni di potere in una società.⁷⁶

D’altronde, essi rivestono anche un ruolo attivo nella costruzione sociale della realtà che si propongono di rappresentare. A partire dalla facoltà di stabilire l’ordine di rilevanza, di creare una gerarchia e l’immagine di eventi, questioni o personaggi, infatti, i media contribuiscono a strutturare i “problemi”⁷⁷

Ho fatto anche ricorso ad altri tipi di fonti scritte, puntualmente segnalate in nota nel testo, tra cui alcuni documenti amministrativi, letteratura grigia, rapporti, e contenuti web.

Infine, ho fatto ricorso a statistiche fornite da enti pubblici (Istituto nazionale di statistica, Comune di Milano – Settore Statistica e S.I.T) e centri di ricerca specializzati (Fondazione Ismu di Milano, dalla Caritas, dalla Fondazione Migrantes).

⁷⁵ Triandafyllidou Anna, 2006, “Religious diversity and multiculturalism in Southern Europe: the italian mosque debate” in Modood Tariq, Triandafyllidou Anna, Zapata-Barrero Ricard (a cura di), *Multiculturalism, Muslims And Citizenship: A European Approach*, Routledge, Oxon, p. 124 (trad. mia)

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Losito Gianni, 1994, *Il potere dei media*, La nuova Italia scientifica, Roma, p. 131

PARTE I. LO SPAZIO URBANO, L'ISLAM E L'ITALIA

L'inserimento di moschee nello spazio urbano è un problema di posto nello spazio sociale? Cosa sta alla base dei numerosi conflitti che sorgono intorno alla questione delle moschee?

Per arrivare a comprendere le modalità in cui l'islam si costruisce nella città di Milano, il caso studio preso in considerazione da questa ricerca, è necessario innanzitutto chiarire il quadro concettuale a cui si fa riferimento. Per comprendere infatti la posizione dei musulmani, la loro presenza, l'evoluzione della loro visibilità e dei loro luoghi nello spazio urbano, è dirimente comprendere a quale idea di spazio intenda riferirmi e il ruolo che vi giocano gli elementi religiosi e definire il posizionamento dei musulmani rispetto allo specifico quadro religioso italiano.

CAPITOLO 1. SPAZIO URBANO E SPAZIO RELIGIOSO

Nel recente volume intitolato *De la lutte de classe à la lutte des places*⁷⁸, Michel Lussault sostiene che oggi nella maggior parte dei conflitti urbani siano i luoghi, anzi meglio i “posti”⁷⁹, ad essere al centro dello scontro e che quindi vi sia un vero e proprio passaggio dalla lotta di classe alla “lotta dei posti”.

In effetti, oggi è essenziale per ogni persona accedere e mantenere dei posti, nel senso ampio del termine. Se una volta, come ricorda Marcel Gauchet, “essere se stessi” consisteva nel fondersi in un ideale collettivo, nei nostri giorni “essere se stessi” consiste nell'affermare la propria singolarità culturale, sociale, etnica, sessuale, esigendo possibilmente dei diritti per farla riconoscere e cercare sempre dei buoni posti per manifestarla.⁸⁰

⁷⁸ Lussault Michel, 2009, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset&Fasquelle, Parigi

⁷⁹ Il termine francese “place” viene normalmente tradotto con “luogo”. In questo caso, però, penso che rispetto all'uso del termine in italiano esso sarebbe fuorviante e utilizzando “posto” vorrei rafforzare il legame tra il soggetto, quel luogo e l'azione del porsi.

⁸⁰ Lussault Michel, 2009, *op. cit.*, p. 127 (trad. mia)

È con molta prudenza che intendo riprendere la tesi di Lussault, considerando la parte che più mi sembra utile in questo contesto. Nello specifico, la definizione e l'uso del termine "posto" e l'idea che esso sia al centro dei conflitti sociali attuali rappresentano un punto utile per gli interrogativi che fanno da sfondo a questa ricerca. Lussault precisa i termini in questione che sottendono a questa enunciazione:

I posti di cui parlo [...] non sono delle semplici localizzazioni topografiche, non più che dei semplici posizionamenti in uno spazio sociale – qui il termine spazio è utilizzato metaforicamente. Un posto, per come lo concepisco, mette in relazione, per ogni individuo, la sua posizione nella società, le norme in materia di destinazione e di uso dello spazio in corso in un gruppo umano qualsivoglia e le collocazioni, che qui chiamo i siti, che questo individuo è suscettibile di occupare nello spazio materiale in ragione della sua stessa posizione sociale e delle norme spaziali.⁸¹

È tuttavia indispensabile, continua Lussault, prendere in considerazione le modalità particolari di inserimento di un attore in un sistema, come la società, dotato di una organizzazione specifica:

Nelle società esistono dei codici normativi particolarmente forti, relativi all'assegnazione e all'uso degli spazi, a tutte le scale. Questi codici di procedure spaziali definiscono ciò che è legittimo e illegittimo in materia di prossimità, di taglia, di delimitazione, di ubicazione, di attraversamento. Sono indispensabili all'organizzazione e al funzionamento dei gruppi umani.⁸²

I termini che pone Lussault appaiono molto pertinenti e utili nel processo di costruzione di un "posto" per i luoghi di culto islamico a Milano, questione che intendo analizzare con la presente ricerca. Analizzerò i tentativi di accedere a un posto, nella sua ampia e complessa articolazione chiaramente enunciata da Lussault. E quei codici di procedure spaziali e la definizione tra legittimità e illegittimità saranno una delle poste in gioco principali.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, p. 128

1.1 La costruzione dello spazio

Provo ora a chiarire il quadro concettuale di riferimento, approfondendo innanzitutto una definizione dello spazio che possa essere operativa nell'affrontare la tematica oggetto della tesi. Parto adottando la definizione dello spazio data da Lussault come "un prodotto complesso della società e uno strumento di riproduzione dell'ordine sociale"⁸³. Le organizzazioni socio-spaziali non sono quindi il risultato "naturale del gioco spontaneo delle interazioni tra l'uomo e il suo ambiente, la cui esistenza andrebbe da sé"⁸⁴. Si possono quindi individuare diverse dimensioni sociali dello spazio come prodotto sociale⁸⁵, utilmente divise da Christine Chivallon⁸⁶ in quattro categorie, che provo qui a delineare. La prima dimensione è quella che definisce come *strumento di produzione di senso*, il "risultato della pratica simbolica, espressione di idealità materializzate"⁸⁷:

Se il «sociale è spazialmente costruito», come direbbe Doreen Massey, è perché attraverso la codificazione dello spazio, attraverso il trattamento della materia, è possibile mettere in atto un sistema di rappresentazioni, altrettanto potente di quello plasmato dal linguaggio (senza peraltro che sia veramente possibile dissociare i due). [...] Questo sistema rende visibile le forme di organizzazione del mondo creando delle unità significanti.⁸⁸

È attraverso l'effetto della visibilità che si articola la capacità di un ordine mentale di reificarsi nello spazio, la naturalizzazione delle categorie dell'intelletto. E per questo, per Bourdieu, lo spazio è "il luogo dove il potere si esercita nella sua forma più sottile"⁸⁹, come forma simbolica non percepita.

Il solo investimento simbolico della materialità dello spazio non esaurisce, però, la dimensione sociale dello spazio, che partecipa attivamente al conferimento di senso

⁸³ Lussault Michel, 1996, "L'espace pris aux mots", *Le Débat*, n. 92, p. 99 (trad. mia)

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Chivallon Christine, *op. cit.*, p. 300 (trad. mia)

⁸⁶ *Ivi*, pp. 299-318

⁸⁷ *Ivi*, p. 307

⁸⁸ *Ivi*, p. 301

⁸⁹ Bourdieu Pierre, "Effets de lieu" in Bourdieu Pierre (a cura di) *La misère du monde*, Seuil, 1993, cit. in Chivallon Christine, 2000, *op. cit.*, p. 307

delle relazioni sociali che vi hanno luogo, diviene *mediatore delle relazioni sociali*. “Bisogna – quindi – anche esplorare le modalità attraverso cui la vita sociale si impadronisce di tale principio e come questo si irrori delle altre componenti della vita sociale e come ne sia attivato”⁹⁰. L’uso stesso dello spazio definisce il posizionamento dei membri di una società, quindi le relazioni sociali.

Alla configurazione di uno spazio, alla sua produzione e oggettivazione, e al posizionamento degli attori spaziali concorrono dunque sia l’uso simbolico che quello materiale. Entrambe dunque si profilano dimensioni fondamentali nel momento dell’analisi.

Dall’uso dello spazio, prosegue Christine Chivallon, dipende dunque il controllo e la legittimazione di una configurazione sociale, perché “è solo a partire dal momento in cui le pratiche circoscrivono un luogo che sia a loro «proprio», e che definisca da quel momento l’esteriorità dell’altro e la sua posizione nella rete sociale”⁹¹ che quelle pratiche opereranno attivamente.

Si comprende quindi quanto lo spazio

si riveli prezioso per le forme dell’azione politica e per tutte le azioni implicate nella sfida dei posizionamenti [...]. Lo spazio è dunque di fatto eminentemente strategico, ponendosi immediatamente come posta in gioco sia per la distribuzione delle posizioni sociali che per la loro conservazione e legittimazione.⁹²

Lo spazio rappresenta le configurazioni sociali, concorre a definirle ed è di per se stesso la *posta in gioco*. Esso, infatti, legittima ciò che trova forma al suo interno ed è perciò oggetto del desiderio di chi non vi si trovi legittimato, per la particolare caratteristica di

permettere, attraverso l’effetto di visibilità-esteriorità, la reificazione delle idee, di rendere naturali o acquisiti i costrutti sociali, [...] di tradurre la portata di un’azione, non potendo questa trovare una migliore legittimazione di quella permessa dalla concretizzazione di una forma materiale⁹³.

⁹⁰ Chivallon Christine, 2000, *op. cit.*, p. 304

⁹¹ *Ivi*, p. 307

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

Chivallon analizza infine una quarta dimensione sociale dello spazio, anch'essa rilevante ai fini della presente ricerca. Lo spazio come oggetto di *rappresentazioni "mentali"*, di discorsi e di formulazioni verbali. Le rappresentazioni d'altronde partecipano a loro volta a pieno titolo alla costruzione e all'oggettivazione di una realtà sociale;

Il linguaggio verbale è lo strumento che opera a tutti i livelli della produzione simbolica, dalla più collettiva e sottomessa al processo di oggettivazione alla più individuale riconducibile all'universo delle soggettività.⁹⁴

Lo si vedrà nel caso delle moschee: le parole e i discorsi partecipano attivamente nella costruzione di una realtà sociale, nel definirne contorni e caratteristiche, nel definire, e determinare, i "problemi".

1.2 L'impronta religiosa sullo spazio

L'elemento religioso partecipa a pieno titolo alla costruzione dello spazio e più in particolare di quello urbano, luogo per eccellenza dei fatti religiosi⁹⁵ secondo le dimensioni poc'anzi esaminate. La centralità della religione nella storia, il suo ruolo di "potente agente geografico"⁹⁶, continua ad avere una forte rilevanza nell'epoca contemporanea, in cui si assiste alla crescita di importanza del ruolo delle religioni e a un loro reinvestimento della sfera pubblica⁹⁷.

Si parla di reinvestimento poiché, dopo un lungo processo culminato attorno agli anni '70 del XX secolo, la religione sembrava ormai al tramonto, respinta ai margini dal "processo di razionalizzazione che accompagna la crescita della modernità"⁹⁸. Cox, ad esempio, parlava negli anni '60 del processo di secolarizzazione del mondo,

⁹⁴ *Ivi*, p. 309

⁹⁵ Racine Jean-Bernard, 1993, *La ville entre Dieu et les hommes*, Presses Bibliques Universitaires et Anthropos, Parigi

⁹⁶ Deffontaines Pierre, *op. cit.*, p. 6

⁹⁷ Casanova Jose, *op. cit.* (trad. mia)

⁹⁸ Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 9 (trad. mia)

che, tra le conseguenze più rilevanti comportava, da un lato, la privatizzazione della religione e, dall'altro, il pluralismo e la tolleranza⁹⁹. “Gli dei delle religioni tradizionali continuano a vivere come feticci privati o come patroni di gruppi congeniali, ma non svolgono più alcuna funzione nella vita pubblica della metropoli secolare”¹⁰⁰. Si tratta di uno scenario che di fatto, vent'anni dopo, risulta completamente mutato. Come sostiene Hervieu-Léger, infatti, “il paesaggio della ricerca appare radicalmente modificato”¹⁰¹. Secondo l'autrice:

La crescita dell'influenza politica delle correnti integraliste in tutto il mondo, le varie dimostrazioni della capacità di mobilitazione dell'islam, le esplosioni religiose che accompagnano le restaurazioni in corso nell'Europa orientale, il multiforme sviluppo dei «nuovi movimenti religiosi» e la vitalità delle «nuove comunità» che in Occidente trasformano la fisionomia delle istituzioni religiose che dovrebbero essere maggiormente colpite dal processo di secolarizzazione, hanno fatto sorgere interrogativi e nuovi interessi.¹⁰²

Si assiste quindi ad un capovolgimento della situazione che ha riabilitato la religione come oggetto di indagine scientifica¹⁰³. Tanto che la nozione di “postsecolarizzazione” o “desecolarizzazione”¹⁰⁴ è discussa da un grande numero di recenti ricerche sulla religione¹⁰⁵. Si tratta di una nozione molto attraente, che, secondo Kong, in ambito geografico in Europa è stata utilizzata maggiormente laddove

il discorso si sia focalizzato principalmente sull'urbano, come riconoscimento del fatto che lo slittamento dal secolare al postsecolare è «osservabile e vissuto più intensamente» nella città, «nello spazio pubblico, nell'uso degli edifici, nella governance e nella società civile» (Beaumont, 2008).¹⁰⁶

⁹⁹ Cox Harvey, *op. cit.*

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 3

¹⁰¹ Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 9; cfr. anche Gomez Liliana, Van Herck Walter, 2012, *The sacred and the city*, Continuum, Londra

¹⁰² *Ivi*, pp. 9-10

¹⁰³ *Ivi*, p. 10

¹⁰⁴ Casanova Jose, *op. cit.*

¹⁰⁵ Kong Lily, 2010, *op. cit.*, p. 763 (trad. mia)

¹⁰⁶ *Ibid.*

Allo stesso tempo, però, Kong mette in guardia dal suo uso, poiché si tratta di una nozione che può essere altamente fuorviante se generalizzata come traiettoria globale, non essendo “un discorso che possa valere universalmente ed essere applicato uniformemente senza cautele, senza una più attenta considerazione di cosa significhi la secolarizzazione”¹⁰⁷.

Come si è detto, la religione ha partecipato e partecipa a pieno titolo alla costruzione dello spazio urbano e alla competizione tra fattori sociali che su di esso si instaura.

La geografia umana, seppur non in maniera intensiva, ha dato una certa importanza allo studio delle religioni. Come nota Raffestin,

numerosi lavori hanno preso in conto le ripartizioni delle religioni e anche gli effetti spaziali delle credenze religiose sull’habitat, la distribuzione della popolazione e l’impronta sulle pratiche sociali, culturali, economiche e politiche della vita quotidiana”.¹⁰⁸

A inaugurare un nuovo approccio per la geografia religiosa sono in particolare due capisaldi della letteratura geografica: innanzitutto l’opera di Deffontaines, *Géographie et religions* (1948)¹⁰⁹, studio pioniere sulla geografia delle religioni. Nel considerare la religione come “fattore di trasformazione del paesaggio geografico”¹¹⁰, infatti, Deffontaines analizza “le manifestazioni della religione nelle loro ripercussioni sul paesaggio”¹¹¹, spaziando tra tempi e luoghi molto distanti tra loro. I fatti religiosi si radicano incisivamente nel territorio imponendo il loro marchio sullo spazio e sul tempo in modalità più o meno visibili e materiali¹¹². All’opera di Deffontaines è seguito il lavoro di De Planhol sul mondo islamico, *Le monde islamique*¹¹³, che mette in relazione lo sviluppo e l’organizzazione della

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Raffestin Claude, 1985, “Religion, relations de pouvoir et géographie politique”, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n. 76, p. 102 (trad. mia)

¹⁰⁹ Deffontaines Pierre, *op. cit.*

¹¹⁰ Galliano Graziella, 2002b, “Per l’analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica”, *Geotema*, n. 18, p. 4

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Morelli Anne, 2004, “Topographie du sacré: l’emprise religieuse sur l’espace” in Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), *Topographie du sacré. L’emprise religieuse sur l’espace*, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, p. 9 (trad. mia)

¹¹³ De Planhol Xavier, 1957, *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*, Puf, Parigi, pp. 13-18 (trad. mia)

religione islamica e i fattori geografici, individuando nella città le condizioni necessarie ad attuare “il suo ideale sociale e religioso”¹¹⁴. Ed è proprio attorno alle funzioni religiose che per De Planhol si impernia l’organizzazione della città musulmana.

Nel complesso, però, per arrivare a tempi più recenti, sebbene diversi geografi si siano dedicati al tema della religione¹¹⁵, esso è apparso abbastanza trascurato fino a tempi molto recenti¹¹⁶. Tuttavia, Kong sottolinea la forte crescita dell’interesse rivolto al tema in particolare a partire dal nuovo millennio¹¹⁷. Si tratta di cambiamenti influenzati da nuovi fenomeni globali, come si è visto in precedenza, tra cui anche “l’emergenza di un paesaggio religioso più variegato e complesso in molti paesi come conseguenza delle migrazioni”¹¹⁸. Oltre ai cambiamenti del contesto globale che riguardano le religioni, Kong mette in luce i miglioramenti ravvisabili in quanto ad attenzione e a qualità di analisi di cui il tema è oggetto. L’autrice, infatti, rileva come, rispetto alla rassegna sulla geografia delle religioni da lei stessa realizzata dieci anni prima¹¹⁹, le aree di ricerca si siano notevolmente ampliate: “nuove origini dei migranti, nuove religioni, nuovi conflitti, nuovi territori e nuove reti sono divenute oggetto di analisi”¹²⁰. Oltre che a nuovi temi, le ricerche più recenti si sono aperte a nuovi approcci nello studio delle religioni.

Siti differenti delle pratiche religiose, al di là dei luoghi ufficialmente sacri, diverse sensibilità delle geografie sacre, varie religioni collocate nelle rispettive aree geo-storiche, differenti scale di analisi e

¹¹⁴ *Ivi*, p. 9

¹¹⁵ Kong Lily, 2010, *op. cit.*; per quanto riguarda il contesto italiano, cfr. la rassegna di Galliano Graziella, 2002b, *op. cit.*

¹¹⁶ Peach Ceri, 2002, “Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography”, *Progress in human geography*, vol. 26, n. 2, p. 255; Brace Catherine, Bailey Adrian R., Harvey David C., 2006, “Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities”, *Progress in Human Geography*, vol. 30, n. 1, pp. 28-29; Knot Kim, 2010, “Geography, space and the sacred” in Hinnels John *The Routledge companion to the study of religion*, Routledge, New York, pp. 477-491

¹¹⁷ Kong Lily, 2010, *op. cit.*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 755

¹¹⁹ Kong Lily, 2001, *op. cit.*

¹²⁰ Kong Lily, 2010, *op. cit.*, p. 756

diversi componenti della popolazione hanno tutti guadagnato l'attenzione della ricerca, aree che mancavano una decade fa".¹²¹

La conclusione, secondo Peach, è che la religione sembra "destinata a diventare la nuova area per la ricerca della geografia sociale nella prima decade del ventunesimo secolo"¹²².

1.2.1 Lo spazio religioso

Dopo aver constatato l'importanza del tema religioso, che ha attratto l'attenzione di una nuova generazione di geografi¹²³, proverò ora ad addentrarmi nello specifico dello spazio religioso. Si ritrovano le categorie di Chivallon al lavoro perché, come detto, l'elemento religioso partecipa pienamente alla costruzione dello spazio e vi agisce come potente agente geografico. Si può dunque pensare allo spazio come *strumento di produzione di senso* e come *mediatore delle relazioni sociali*. Come sottolinea Morelli nel volume di carattere storico da lei curato insieme a Dierkens, *Topographie du sacré: l'emprise religieuse sur l'espace*¹²⁴, infatti,

lo spazio è stato in ogni tempo *posta in gioco* del potere e soprattutto del potere religioso. Le religioni (e, in una certa misura l'insieme delle ideologie) hanno dunque il problema di controllare lo spazio, così come il tempo, e cercano generalmente di imporre la loro impronta nella sfera pubblica.¹²⁵

Le religioni possono esprimersi, ed imprimersi, nello spazio pubblico con strutture imponenti, spesso collocate in "punti fissi privilegiati"¹²⁶, come gli edifici di culto o i monumenti religiosi. I segni possono essere, però, anche più sottili e mobili, come i

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.* (trad. mia)

¹²³ Es Murat, 2011, "Imagining European mosques: What lies beyond the politics of visibility?" in Eckardt Frank, Eade John (a cura di), *The Ethnically Diverse City*, BWV Verlag, Berlino, p. 257

¹²⁴ Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), 2008, *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles

¹²⁵ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 9

¹²⁶ *Ibid.*

segni nei tribunali, sulle tombe o nelle scuole. Possono essere mobili, temporanei o “agiti”, come l’abbigliamento adottato pubblicamente, le processioni, i pellegrinaggi, le feste o le preghiere in strada. Può trattarsi, infine, di segni che impegnano sensi diversi dalla vista che si imprimono nel paesaggio olfattivo, come l’incenso, o sonoro, portando la dimensione del sacro a riconfigurare i confini tra pubblico e privato. Il suono delle campane o il richiamo del *muezzin*¹²⁷ sono segni della presenza della religione che si espandono nella sfera privata e sono impossibili da aggirare¹²⁸.

In sostanza, come sostengono Brace, Bailey e Harvey,

per capire la costruzione e il significato della società e dello spazio, è essenziale riconoscere che le pratiche religiose, in termini sia di organizzazione istituzionale sia di esperienza personale, sono centrali non solo per la vita spirituale della società, ma anche per la costituzione e ricostituzione di quella società.¹²⁹

I geografi, proseguono gli autori, possono contribuire in maniera significativa allo sforzo di comprensione delle religioni per via “delle molteplici articolazioni tra religione e concettualizzazione dei paesaggi e del luogo”¹³⁰. Inoltre,

la maggior parte dei geografi riconoscerebbe che certi aspetti della religione – della fede, sacralità e spiritualità – si intersecano di frequente con la geografia: dalla comprensione della costruzione di identità o del significato di pratiche del corpo a un livello personale, allo svelamento di relazioni e politiche di spazi e luoghi istituzionali a livello regionale.¹³¹

Si può dunque comprendere come attorno al fenomeno religioso si intersechino una pluralità di dimensioni e significati. È, d'altronde, per questa ragione che anche la

¹²⁷ Persona addetta alla moschea, che dal minareto modula secondo una cantilena la formula stabilita per chiamare i fedeli alle cinque preghiere canoniche e al servizio solenne del venerdì (Da *Enciclopedia Treccani*)

¹²⁸ *Ivi*, p. 12

¹²⁹ Brace Catherine, Bailey Adrian R., Harvey David C., *op. cit.*, p. 29 (trad. mia)

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

nozione del “sacro”, e dunque anche dello spazio sacro, è variabile, suscettibile di assumere significati da relazioni sociali e politiche¹³². Gli spazi sacri, secondo Es,

non possono essere analizzati in isolamento dalle forze sociali, economiche e politiche che danno loro forma, né possono essere analizzati in modo appropriato senza prestare attenzione alle storie specifiche e alle esperienze dei gruppi che le costruiscono, contestano e trasformano.¹³³

Questa affermazione porta a chiedersi quale sia una definizione dello spazio sacro o se possa esservi, quali caratteristiche intrinseche lo definiscano. In effetti, però, è la definizione stessa a rimandare a una dimensione di performatività di quello spazio, e lascia aperta una definizione all’interpretazione e all’uso stesso. Secondo la definizione dell’*Encyclopedia of Religion*, infatti,

un luogo sacro lo diventa quando è interpretato in quanto luogo sacro. Questa visione dello spazio sacro come lente di significato implica che i luoghi sono sacri perché performano una funzione religiosa, non perché abbiano particolari qualità fisiche o estetiche.¹³⁴

Una definizione, questa, ancor più utile nel caso di religioni minoritarie, la cui presenza fatica a definirsi in luoghi stabili e riconosciuti, e che anzi spesso prende forma in luoghi multifunzionali, che talvolta non sono investiti da alcun elemento specifico, in cui la pratica cultuale è una delle varie che vi si svolgono, e nemmeno la più importante. O talvolta tale pratica si appropria solo temporaneamente di luoghi destinati a tutt’altro genere di attività o in spazi non delimitati, come la piazza o la strada, che riprendono a “funzionare” non appena terminata la pratica religiosa o in cui le altre funzioni proseguono parallelamente.

¹³² Kong, 2001, *op. cit.*, p. 213

¹³³ Es Murat, *op. cit.*, p. 257 (trad. mia)

¹³⁴ Brereton Joel, 2005, “Sacred space” in Jone Lindsay (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, vol. 12, pp. 7978-7985 (trad. mia)

1.3 Più religioni nello spazio

È utile evocare, per arrivare a parlare delle minoranze religiose che vivono oggi lo spazio europeo, di alcuni momenti della storia europea di più acuta “confessionalizzazione dello spazio”¹³⁵. Si tratta di situazioni in cui si è instaurata una nuova dominazione religiosa, o di competizione religiosa, utili da osservare nella loro materializzazione nello spazio urbano. La cristianizzazione, la Reconquista spagnola, la Controriforma e la Restaurazione del XIX secolo rappresentano alcuni dei momenti più intensi che l’Europa abbia conosciuto in tal senso¹³⁶. Esempio interessante di un’affermazione spaziale da parte di una religione divenuta dominante è la Spagna della Reconquista, in cui alla diffusione del controllo cattolico sullo spazio seguì un periodo di coabitazione tra le tre religioni - cattolicesimo, islam ed ebraismo - presenti.

All’epoca della Reconquista cattolica della Spagna musulmana, la prima urgenza consistette nella distruzione o nella cancellazione dei simboli musulmani. Cordova, Siviglia e una moltitudine di località spagnole meno celebri hanno visto le loro moschee diventare chiese, i loro minareti diventare campanili.¹³⁷

Quelle che sono divenute le minoranze sono oggetto di una stretta regolamentazione che ne limita presenza e pratiche nello spazio.

Le minoranze religiose sono escluse fisicamente, o simbolicamente, dalle città, chiuse in certi quartieri o fuori dalle mura. Questi quartieri sono delimitati e sorvegliati; lo spazio è chiaramente dominato dai cristiani. Nella maggioranza dei casi, è fatto divieto alle minoranze di costruire una nuova moschea o sinagoga. Il richiamo alla preghiera del *muezzin* non è tollerato e si cerca al contrario di imporre alle minoranze il ritmo di riposo cristiano. Questa segregazione spaziale si prolunga in una segregazione attraverso l’abbigliamento [...]. Il Concilio Lateranense IV (1215) ha imposto questa visibilità dei non cristiani nello spazio pubblico cristiano imponendo loro un abbigliamento particolare.¹³⁸

¹³⁵ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 12

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 12

¹³⁸ *Ibid.*

La Spagna della Riconquista, almeno fino a quando ha accettato al proprio interno la presenza di *enclaves* non cattoliche, è quindi un esempio del verificarsi di una coesistenza tra diverse confessioni religiose all'interno di uno stesso territorio. L'esito di questa situazione ha portato a volte all'espulsione della minoranza. "In alcuni casi non è tollerata la presenza di seguaci di altre religioni. [...] Nell'antichità ciò costituiva quasi la regola"¹³⁹. Altre volte, come nel caso dei ghetti ebraici, "quando è stato ammesso nella città un culto straniero, i suoi seguaci vengono segregati in determinati quartieri"¹⁴⁰. Con l'avvento del protestantesimo i casi di compresenza di due religioni nello stesso spazio si moltiplicano. In questo contesto, l'Editto di Tolleranza del 1781 è un esempio di regolamentazione del rapporto tra due culti, quello cattolico e protestante:

I protestanti si vedono riconoscere il diritto, in tutti gli Stati sui quali l'Imperatore d'Austria avesse autorità, "di esercitare la loro religione ovunque e in maniera appropriata". Ciononostante, il testo precisa immediatamente di seguito che "la sola religione cattolica romana godrà della prerogativa di un esercizio pubblico del suo culto".¹⁴¹

Libertà di coscienza per i protestanti e, in via teorica, anche di pratica del culto. Sostanzialmente, però, il solo culto cattolico ha piena legittimità nello spazio pubblico, di cui potrà godere appieno, mentre i protestanti si vedranno rigidamente regolamentati nella loro pratica religiosa e privati dell'uso dello spazio pubblico.

Per Deffontaines, "uno dei problemi più gravi che l'urbanesimo dovette affrontare" è quello della coesistenza nello stesso agglomerato tra diverse confessioni religiose: "le più grandi divergenze e i dissidi più gravi tra i cittadini sono spesso stati di carattere religioso"¹⁴².

Per arrivare all'oggi, l'Europa della seconda metà del XX secolo, che vede l'arrivo di "religioni un tempo considerate lontane [che] vivono insieme in una stessa società"¹⁴³, e in uno stesso spazio urbano aggiungerei, è un'Europa ben diversa da

¹³⁹ Deffontaines Pierre, *op. cit.*, pp. 165-166

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 13

¹⁴² Deffontaines Pierre, *op. cit.*, p. 165

¹⁴³ Pace Enzo (a cura di), 2013, *op. cit.*, p. 9

quella dei secoli delle guerre di religione. Si tratta di un momento in cui il ruolo della religione nella sfera pubblica ha innanzitutto subito, nota Stefano Allievi,

modificazioni legate ai processi concomitanti di secolarizzazione, di separazione della sfera religiosa dalle altre sfere sociali, di privatizzazione dell'esperienza religiosa, di pluralizzazione progressiva, con la sparizione contestuale e sostanziale dei monopoli religiosi (o almeno la diminuzione del loro potere e della loro capacità di presa sul sociale, anche quando il loro ruolo istituzionale resta significativo), etc.¹⁴⁴

Oltre a cambiamenti di tipo strutturale, mette ancora in luce Allievi, anche le "modalità soggettive di appartenenza" vedono una riconfigurazione e una frammentazione dell'appartenenza di tipo tradizionale, si potrebbe dire "ereditaria", che può prevedere la commistione con elementi afferenti ad altri mondi religiosi, il rifiuto o la conversione ad un'altra religione.

È sulla carta (e sulle Carte) un'Europa laica, dove vige la libertà religiosa. Si tratta di un'Europa "disincantata", nella definizione di Weber, quantomeno nelle sue istituzioni, in cui la libertà religiosa è ampiamente riconosciuta. Non tutte le religioni sono, però, ugualmente legittimate ad accedere a quella libertà e a posizionarsi nello spazio europeo. Le nuove minoranze sono di fatto tenute, in gradi e misure diverse, a costruire la propria legittimità. "Lo spazio pubblico è, nei differenti casi europei, un luogo di confronto simbolico, di lotte di influenza, di conflitti per il riconoscimento delle identità religiose"¹⁴⁵. Si tratta quindi di uno spazio conteso, all'interno del quale le minoranze religiose tentano di costruire un proprio diritto alla città.

¹⁴⁴ Allievi Stefano, 2001, *op. cit.*, p. 35

¹⁴⁵ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 15

1.4 Lo spazio religioso italiano

In ogni contesto le possibilità per la religione di trovare il suo posto nello spazio pubblico sono differenti e delimitate da configurazioni politiche, legali, culturali e storiche¹⁴⁶. Come nota Eliade, infatti, e come ho avuto modo di spiegare in precedenza, “ci sono differenze nelle esperienze religiose spiegate da differenze nell’economia, nella cultura e nell’organizzazione sociale – in breve nella storia”¹⁴⁷. Occorre dunque ora soffermarsi a chiarire alcune caratteristiche essenziali del quadro religioso italiano, il contesto geografico specifico di questa ricerca.

Il paesaggio religioso italiano è in rapida trasformazione, nonostante la centralità mantenuta dall’egemone religione cattolica. L’identità cattolica, chiaramente leggibile nel paesaggio italiano, rappresenta una “costante nazionale”¹⁴⁸ e tale si mantiene a tutt’oggi. La centralità del Paese, in quanto sede del soglio pontificio, nella geografia della Cristianità ha da sempre attribuito un carattere di centralità culturale al cattolicesimo in Italia¹⁴⁹. Si tratta di una centralità tradizionale perfettamente leggibile nello spazio italiano, caratterizzato da una presenza ben visibile, che occupa punti fissi privilegiati¹⁵⁰ del territorio italiano.

D’altronde, la centralità del credo cattolico si è mantenuta nonostante quella che molte ricerche definiscono come una “recessione della pratica religiosa cattolica”¹⁵¹ e come “un sensibile processo di riduzione del peso e della diffusione dei valori cattolici nella popolazione”¹⁵². Infatti, i tassi di religiosità, la stabilità dell’appartenenza cattolica e la vitalità della Chiesa cattolica costituiscono un’eccezionalità e un caso di interesse per gli osservatori stranieri¹⁵³. Sebbene quindi

¹⁴⁶ Jonker Gardien, Amiraux Valérie, (a cura di), 2006, *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, Transcript Verlag, Bielefeld, p. 15; cfr. anche Brace Catherine, Bailey Adrian R., Harvey David C., *op. cit.*, p. 30

¹⁴⁷ cit. in Brace Catherine, Bailey Adrian R., Harvey David C., *op. cit.*, p. 30

¹⁴⁸ Garelli Franco, 2006, *op. cit.*, p. 145

¹⁴⁹ Cartocci Roberto, *op. cit.*, p. 17

¹⁵⁰ Morelli Anne, *op. cit.*, p. 9

¹⁵¹ Cartocci Roberto, *op. cit.*, p. 19

¹⁵² *Ivi*, p. 11

¹⁵³ Cfr. Diotallevi Luca, *op. cit.*

una pratica attiva della religione sia alimentata da una ristretta minoranza¹⁵⁴, nella popolazione italiana rimane forte, ed anzi si accresce¹⁵⁵, “un generale senso di appartenenza al cattolicesimo per il richiamo sui valori fondanti che esso è in grado di riattualizzare anche della società dell’incertezza”¹⁵⁶. Il cattolicesimo si afferma nello scenario italiano come religione non solo maggioritaria, ma anche vitale e attiva.

D’altra parte, il “paesaggio religioso” italiano è sottoposto a forti spinte di cambiamento dovute alla crescita del pluralismo delle confessioni religiose al suo interno, fenomeno già avvenuto in molti altri contesti europei, oltre che extraeuropei, ma che si sviluppa in Italia in maniera ancor più veloce e articolata. Come sostiene Pace in un recente studio che tenta di tracciare una nuova mappa delle fedi religiose in Italia, “nel giro di soli venti anni (meno di una generazione) la carta socioreligiosa dell’Italia sta gradualmente mutando: da paese a maggioranza cattolica l’Italia sta diventando una società caratterizzata da una diversità religiosa molto articolata [...]”¹⁵⁷. Non è solo la velocità, infatti, a caratterizzare questo fenomeno, che certo per il momento riguarda ancora una minoranza della popolazione¹⁵⁸, ma anche la sua complessa articolazione. La geografia religiosa dell’Italia contemporanea, infatti, si è arricchita negli ultimi decenni della presenza consistente, per citare i culti maggiormente diffusi, di musulmani, cristiani ortodossi, sikh, buddhisti, pentecostali, protestanti evangelici, induisti. Una lunga lista che va ad aggiungersi alle minoranze “storiche”, come gli ebrei, le Chiese evangeliche, i Testimoni di Geova, etc., la cui presenza si è affermata in Italia in tempi molto precedenti.

Queste “nuove minoranze” sono connotate da un “maggior dinamismo e capacità di mobilitazione”, attraverso cui rivendicano con forza “un adeguato riconoscimento dei loro diritti nella vita pubblica”¹⁵⁹, mentre le seconde tendono a mantenere nel

¹⁵⁴ Garelli Franco, *op. cit.*, p. 145

¹⁵⁵ Cartocci Roberto, *op. cit.*, p. 19

¹⁵⁶ Garelli Franco, *op. cit.*, p. 162

¹⁵⁷ Pace Enzo (a cura di), 2013, *op. cit.*, p. 9

¹⁵⁸ Garelli Franco, 2006, *op. cit.*, p. 145

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 10

tempo le posizioni, o “comunque non crescono, pur godendo di una considerazione pubblica che supera di gran lunga la loro consistenza numerica”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ *Ibid.*

CAPITOLO 2. L'ISLAM E LE MOSCHEE IN ITALIA

Si è sino a qui tracciato il quadro religioso in cui si inseriscono le nuove minoranze religiose d'Europa e in particolare d'Italia. Esso è d'aiuto perché dà modo di comprendere meglio la posizione che la religione islamica assume in questo quadro¹⁶¹. Si tratta, appunto, di una posizione minoritaria, di una minoranza che, però, all'interno della nuova società ha compiuto ormai un passaggio dal "tempo dell'ospitalità", all'interno del quale la presenza è temporanea e l'accoglienza è revocabile e "tollerata", al "tempo del diritto alla città e del riconoscimento"¹⁶², in cui l'ospite temporaneo diviene membro effettivo della società, portatore di diritti. Si tratta di un passaggio carico di una tensione, e spesso di una conflittualità, che circonda l'insediamento e la visibilità delle moschee nello spazio urbano. È, infatti, attorno alle moschee e ai simboli ad esse connessi che si catalizzano le maggiori tensioni, ed è quindi proprio a partire da fatti prettamente spaziali che si può leggere al meglio questo processo¹⁶³.

Vi è un piano della "necessità" di spazi nel praticare una religione, ma anche dei rapporti sociali, e un piano di riconoscimento e legittimità inseparabile dalla questione dei luoghi di culto. Ed è un piano inscindibile ancor più poiché i musulmani di Milano non hanno il diritto "immediato" a iscriversi nello spazio urbano. Come nota Hervieu-Léger,

qualsiasi analisi dei conflitti che avvengono (o non avvengono) quando le moschee sono costruite nelle città d'Europa apre immediatamente alla questione dello statuto dei musulmani – cioè della legittimità della loro presenza – nelle arene locali e nazionali. Questi conflitti sono situati negli attuali confini religiosi del pluralismo europeo, poiché esso si collega con le domande sollevate da alcuni

¹⁶¹ Göle Nilüfer, 2005, *Interpénétrations. L'islam et l'Europe*, Galaade, Parigi

¹⁶² De Galembert Claire, 2004a, *op. cit.*, p. 410

¹⁶³ Cfr. Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2009, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, Alliance Publishing Trust, Londra; Bombardieri Maria, 2010, "Why Italian mosques are inflaming the social and political debate" in Allievi Stefano, *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*, Alliance Publishing Trust, Londra; Bombardieri Maria, 2011, *op. cit.*; Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, 2005, "Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, pp. 1083-1104

gruppi che non erano presenti nel momento storico in cui si è definita la relazione tra Stato, società e religione.¹⁶⁴

Si vedrà nell'ultima parte come effettivamente si articolino queste dinamiche, chi ne siano gli attori e quali siano le strategie nel caso studio di Milano che sarà approfondito con questa ricerca.

2.1 La visibilità

Lo statuto del cattolicesimo nello spazio pubblico italiano è dunque pienamente legittimato, ed è anzi dominante per quel che concerne il senso religioso. Diversamente, quello dell'Islam è caratterizzato da instabilità e da una mancanza di riconoscimento. Le due religioni si collocano, rispetto al posizionamento nello spazio pubblico, in maniera molto differente. Per questo, tra le diverse dimensioni spaziali prese in considerazione in questa ricerca, quella della visibilità mi sembra particolarmente rilevante, proprio per il nesso tra (mancanza di) visibilità sociale e di visibilità spaziale e la loro stretta articolazione. Come spiega Lussault nella voce del *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* dedicata alla "visibilità",

[...] lo spazio costituisce un principio di realtà sociale. Attraverso la loro spazialità, nelle sue infinite varietà, le sostanze sociali divengono visibili, la loro esistenza in seno alla società si cristallizza.¹⁶⁵

L'accesso a una dimensione visibile sembra essere un principio fondamentale nel funzionamento sociale e che tuttavia, è bene sottolinearlo, non si limita al solo piano dello spazio materiale. Come già detto, situarsi nello spazio è già di per sé un modo per oggettivare la propria realtà sociale.

La realtà sociale si costruisce secondo Berger e Luckmann attraverso sistemi di segni che

¹⁶⁴ Cit. in Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.* (trad. mia)

¹⁶⁵ Lévy Jacques, Lussault Michel, 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi, p. 997 (trad. mia)

“oggettivano” la realtà sociale, ordinano il mondo in motivi e oggetti e partecipano all’esteriorizzazione delle soggettività. [...] La condivisione del senso (l’intersoggettività) è possibile, e con lei la condivisione sociale, grazie alla pratica degli spazi di compresenza in cui si iscrive questa oggettivazione.¹⁶⁶

Va tuttavia sottolineato il fatto che le forme della visibilità possono essere molte: “racconti di azioni, immagini, cioè materiale iconografico utilizzato nel più piccolo dei processi di progetto spaziale”¹⁶⁷.

Quale posta in gioco maggiore, quindi, per un gruppo religioso minoritario, come i musulmani in Italia? Iscrivere la propria presenza nello spazio significa in questo caso già di per sé acquistare in qualche modo una visibilità¹⁶⁸. E quindi una posizione sociale riconosciuta, se il “regime di visibilità” è “essenziale per la costruzione di una legittimità”¹⁶⁹. D’altronde, è proprio sulla questione della visibilità, nelle sue molteplici forme, che si incardinano molte delle controversie riguardanti l’islam nelle città europee¹⁷⁰. Come detto, è quindi un obiettivo ancor più importante per chi è un attore che fatica a ricavarsi un proprio posto nello spazio e nella società e deve costruirsi parimenti una legittimità ad avere quel posto, per chi deve iscrivere un nuovo significato nello spazio.

Proprio attorno alla visibilità nello spazio pubblico si concentrano gli interventi di molti autori che hanno analizzato il dibattito e i conflitti sulle moschee, dal punto di vista di varie discipline. Ad esempio, Göle rileva che lo spazio pubblico

non è una struttura fissa, prestabilita: al contrario, si modifica, come una scena di teatro, con l’arrivo di nuovi attori che presentano nuovi modi di vivere, di comunicare e di abitarvi. L’intrusione degli attori islamici nella sfera pubblica europea trasforma il quadro.¹⁷¹

Ecco perché la “dirompente visibilità” islamica¹⁷² nello spazio pubblico assume grande rilievo nell’analisi di questa ricerca. Perché essa scardina una

¹⁶⁶ Chivallon Christine, 2000, *op. cit.*, p. 305; cfr. anche Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1997, *op. cit.*

¹⁶⁷ Lévy Jacques, Lussault Michel, *op. cit.*, p. 997

¹⁶⁸ Dejean Frédéric, 2009, *op. cit.*, p. 37

¹⁶⁹ Lussault Michel, 1996, *op. cit.*, p. 107

¹⁷⁰ Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*, p. 14

¹⁷¹ Göle Nilüfer, 2005, *op. cit.*, p. 22

rappresentazione fissa e prestabilita della nazione, come mettono in evidenza i conflitti che nascono attorno alla costruzione dell'islam nello spazio pubblico. Come sottolinea Göle,

lo spazio pubblico è quindi legato a una particolare comunità nazionale, e i riferimenti nazionali e culturali sono mobilitati in modo tale da essere selezionati nella battaglia contro l'“invasione islamica”.¹⁷³

Lo spazio pubblico a cui fa riferimento Göle, è bene sottolinearlo, è differente da quello definito da geografi e urbanisti. Si tratta piuttosto della “sfera pubblica”, come definita dal filosofo Habermas, e designa uno spazio, nelle società moderne, in cui la partecipazione politica si concretizza per mezzo delle discussioni. È lo spazio in cui i cittadini dibattono dei loro affari comuni, e dunque un'arena istituzionalizzata dell'interazione del discorso”¹⁷⁴. Nella sfera pubblica, però, Fraser sostiene che agiscano dei gruppi sociali subordinati, tra cui le donne, gli operai, le persone di colore e gli omosessuali – e aggiungerei le minoranze religiose –, che hanno spesso considerato vantaggioso rappresentarsi come pubblico alternativo. Essi sono definiti da Fraser come “contropubblici subalterni, per segnalare il fatto che costituiscono delle arene discorsive parallele in cui i membri dei gruppi sociali subordinati elaborano e diffondono dei contro-discorsi, allo scopo di formulare la loro propria interpretazione delle loro identità, i loro interessi e i loro bisogni”¹⁷⁵.

Göle spiega, però, di preferire l'uso del concetto di “spazio pubblico” a quello di “sfera pubblica” perché “soltanto un approccio che consideri lo spazio pubblico come uno spazio di azione e sperimentazione – ovvero come un processo – consente la messa in questione di una doxa prestabilita della sfera pubblica”¹⁷⁶. E in questo concetto, perciò, rientrano più facilmente forme di comunicazione non verbale, quali gli aspetti visuali della differenza culturale e religiosa attraverso cui gli attori islamici

¹⁷² Id., 2012, “La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche”, *Politica & Società*, n. 1, pp. 65-88

¹⁷³ *Ivi*, p. 71

¹⁷⁴ Fraser Nancy, 2001, “Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement”, *Hermès*, n. 31, p. 129 (trad. mia)

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 138

¹⁷⁶ Göle Nilüfer, 2012, *op. cit.*, p. 67

si distinguono e rompono con l'ordine consensuale¹⁷⁷. Le varie accezioni di visibilità nello spazio pubblico e nella sfera pubblica delineate vanno tenute presente nella loro caratterizzazione. Tuttavia, questa sovrapposizione di significati offre lo spunto per tornare alla definizione del ruolo dello spazio, qui geografico, come *mediatore delle relazioni sociali*¹⁷⁸, che contribuisce a definire il posizionamento dei membri di una società, quindi le relazioni e la legittimità degli attori sociali.

Tornando appunto allo spazio geografico, esso è il prodotto, e allo stesso tempo produttore e riproduttore, di una specifica storia; è inserito in un complesso di influenze che riflette la cultura e la storia nazionali. I musulmani non sono sempre stati attori del processo storico che ha portato alla formazione dello spazio europeo, o italiano, ma ora stanno richiedendo partecipazione e un trattamento eguale come cittadini. Allo stesso modo, le storie religiose nazionali ed europee hanno un impatto su come questa minoranza religiosa acquisisce una presenza pubblica, una posizione sociale¹⁷⁹. In particolare, nei prossimi capitoli analizzerò il passaggio da una presenza visibile assai sporadica a una più stabile e articolata e con una serie di richieste che vanno esattamente nella direzione di un'affermazione sempre più evidente: verso un riconoscimento e un'istituzionalizzazione di questa presenza, per cui si può parlare di uno scarto sia qualitativo sia quantitativo. Nel caso dei musulmani di Milano, si tratta di un passaggio da un iniziale posizionamento in un unico scantinato, al riconoscimento del diritto dei morti ad avere un'adeguata sepoltura, cosa che ha permesso di costruire una piccola moschea, alla richiesta di aree per l'edificazione di edifici di culto, alla moltiplicazione dei luoghi di culto in città. Una presenza che non si limita ai soli luoghi di culto:

I recenti fenomeni di immigrazione hanno con il tempo cambiato i termini del problema. In via esemplificativa, si è passati dalle occupazioni di luoghi pubblici per occasionali cerimonie di culto alla richiesta di assegnazione di aree per l'edificazione di appositi edifici; [...] dalla macellazione

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 72

¹⁷⁸ Chivallon Christine, 2000, *op. cit.*, p. 304.

¹⁷⁹ Gerdien Jonker, Amiraux Valérie, (a cura di), *op. cit.*, p. 16

rituale clandestina alla richiesta di approntare mense (nelle strutture pubbliche e private) atte a fornire il cibo preparato in modo conforme alle prescrizioni religiose.¹⁸⁰

Si tratta dunque di un passaggio a un tempo del diritto alla città e del riconoscimento che non lascia invariato il campo delle scelte politiche. L'analisi deve mirare perciò a focalizzarsi anche sulle conseguenze della visibilità islamica nello spazio urbano. Gli Stati europei, e l'Italia tra questi, si trovano infatti davanti alla sfida di non poter includere i musulmani come cittadini senza aprire lo spazio pubblico al riconoscimento di altri modi di agire secondo un credo religioso¹⁸¹. È dunque il tempo della regolamentazione della visibilità, che, soprattutto nelle sue manifestazioni maggiori, non può più disegnarsi spontaneamente. Il momento in cui avviene una riconfigurazione di norme, discorsi e di tutto il corpus di "codici di procedure spaziali" di cui parla Lussault, che vanno a regolamentare una nuova realtà sociale, definendone i limiti e le possibilità.

2.2 L'immagine dell'islam

Per poter comprendere la questione delle moschee in Italia è indispensabile tracciare un breve quadro storico della costruzione dell'immagine dell'islam in Europa. Per analizzare i rapporti sociali e le modalità di organizzazione dei musulmani è infatti necessario "prendere in considerazione una precisa coercizione imposta ad ogni musulmano che vive in Occidente, cioè il metadiscorso sull'islam"¹⁸². Questo metadiscorso, il "discorso orientalista" definito da Said, ha costruito la rappresentazione della contrapposizione tra Occidente e Oriente, frutto di "geografie immaginarie"¹⁸³.

¹⁸⁰ Casuscelli Giuseppe, 2000, "Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico. Emigrare per Allah/emigrare con Allah" in Ferrari Silvio, (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, p. 92

¹⁸¹ Göle Nilüfer, 2005, *op. cit.*, p. 22-23

¹⁸² Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 47

¹⁸³ Said Edward, *op. cit.*, p. 60

Quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, “Occidente” e “Oriente” sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell’uomo.¹⁸⁴

Come è noto, Said ha mostrato come quella visione fosse “impernata sulla differenza tra ciò che era familiare (l’Europa, l’Occidente, “Noi”) e ciò che era inconsueto (l’Oriente, l’Est, “loro”). Una visione che, in un certo senso, creò e poi mantenne i due mondi così concepiti come opposti”¹⁸⁵. Tale opposizione si è anche fondata su un processo di creazione di “alterità”, fondamentale per la costruzione – in opposizione – dell’identità, che consiste cioè “nell’applicare un principio per cui gli individui vengono classificati in due gruppi gerarchici: loro e noi”¹⁸⁶. Si tratta d’altronde di una relazione costituita da un’asimmetria di potere, in cui il gruppo dominante impone, anche attraverso misure discriminatorie, il valore delle proprie particolarità a discapito di quelle degli altri¹⁸⁷.

L’islam è parte costitutiva della visione dell’Oriente, o ancora meglio dello scontro con esso. Esso è divenuto nei secoli per l’Europa simbolo di minaccia, di malvagità, un’immagine duratura, costantemente attiva nel definire il suo statuto agli occhi europei. “Solo la fonte di queste idee occidentali sull’Oriente [...] mutò col tempo, non le idee stesse”¹⁸⁸. L’opposizione tra le due “entità” è alla base stessa della costruzione di un’identità europea. Come nota Jocelyne Cesari,

bisogna infatti ricordare che la coscienza europea legata all’irruzione della modernità ha corrisposto all’espressione di un destino particolare, politico e culturale che si è definito in opposizione al sistema ottomano. La cristallizzazione di questa coscienza di sé nel rapporto con l’altro musulmano appare a partire dal XVI secolo [...].¹⁸⁹

Si tratta dunque di un elemento che evidentemente influisce fortemente sulla costruzione di una legittimità dello statuto dell’islam, e dei musulmani, in seno alle società europee.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 15

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 50

¹⁸⁶ Staszak Jean-François, 2008, “Other/otherness”, Kitchin Robert e Thrift Nigel (a cura di), *International Encyclopedia of Human Geography*, Elsevier, Oxford, pp. 43-47 (trad. mia)

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 69

¹⁸⁹ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 26

Questa immagine è il risultato dell'astrazione di lunghi secoli di intensi rapporti tra popoli e culture delle due sponde di quel *medium*¹⁹⁰ che è il Mediterraneo, caratterizzati da “sanguinosi conflitti”¹⁹¹ e conquiste ma anche da forti contaminazioni e “profonde influenze reciproche”¹⁹². Le conquiste prima arabe e poi turche in Spagna, in Sicilia e nei Balcani, fino ad arrivare, in epoche più recenti, all'espansione coloniale, e neo-coloniale, europea nelle terre in cui la religione islamica è maggioritaria: sono alcuni dei momenti principali che hanno punteggiato la conflittualità tra le parti.

Tutto questo ha concorso alla percezione di una diversità che “dà forma all'immaginario collettivo”¹⁹³ e che di conseguenza ha effetti reali nella costruzione dell'immagine dell'islam per l'Europa e allo stesso tempo effetti concreti sul modo in cui i migranti musulmani sono accolti.

Gli avvenimenti legati al terrorismo internazionale dall'11 settembre 2001 in poi non hanno fatto altro che rinforzare la paura di un islam come minaccia politica internazionale. La situazione internazionale si è indubbiamente ripercossa sui musulmani “interni” che vivono in Europa, verso cui si sono rivolte reazioni di forte ostilità, indirizzate anche contro le sue forme simboliche e materiali¹⁹⁴. Le tensioni che si generano intorno all'islam non si limitano, però, ai timori legati al terrorismo. Gli aspetti dell'islam ad essere messi in discussione sono molteplici e investono diverse sfere del comportamento religioso, spesso tramite discorsi e interpretazioni semplicistiche o strumentali, oppure mischiando piani che poco hanno a che fare tra di loro. Sono oggetto di discussione i comportamenti dei musulmani in Europa, ma anche nei paesi musulmani. E i musulmani d'Europa sembrano essere considerati come lo specchio di una cultura che pare sovradeterminarli. Così, è accaduto che negli ultimi decenni vi siano stati alcuni momenti di particolare tensione nei loro confronti, da cui sono nati controversie, anche internazionali, dibattiti e conflitti. Come in alcuni scontri sviluppatisi attorno a principi e idee¹⁹⁵, ad esempio nel caso

¹⁹⁰ Farinelli Franco, 1998, “Il Mediterraneo, la differenza, il differimento”, *Geotema*, n. 12

¹⁹¹ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. IX

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ivi*, p. X

¹⁹⁴ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*

¹⁹⁵ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 14

dei *Versi satanici* di Rushdie o delle vignette danesi. Molte tensioni si sono alimentate in occasione di avvenimenti drammatici, terroristici o individuali (come l'assassinio del regista olandese Theo Van Gogh).

Vi sono poi quelle che potremmo sinteticamente descrivere come controversie riguardo l'utilizzo dello spazio pubblico. È qui che si inseriscono le questioni legate alla visibilità dell'islam nello spazio, degli edifici o dell'abbigliamento, ed è soprattutto questo aspetto ad essere analizzato in questa ricerca. Le moschee, infatti, sono uno dei punti di osservazione più interessanti rispetto a quanto discusso finora.

2.3 L'arrivo dei musulmani in Europa

Le modalità del percorso di costruzione di una forte presenza islamica in Europa sono strettamente legate, secondo le diverse tempistiche e modalità dei vari paesi, principalmente a due fenomeni: dapprima alle vicende della colonizzazione e poi ai processi di migrazione della seconda metà del XX secolo¹⁹⁶. Le stesse modalità spiegano le ragioni per le quali l'Europa ha preso coscienza con molto ritardo di quello che è diventato “un elemento costante del loro paesaggio religioso”¹⁹⁷. “Come spiegare infatti – si chiede Jocelyne Cesari – che l'islam si è imposto all'opinione pubblica come un fenomeno culturale e religioso soltanto negli ultimi tre decenni, mentre i musulmani sono presenti nei paesi europei da più di mezzo secolo?”¹⁹⁸.

A ben guardare, in un primo importante momento migratorio, che va dalla fine della seconda guerra mondiale agli anni '70, i riferimenti a una sfera di appartenenza religiosa musulmana sono ancora abbastanza residuali¹⁹⁹. Il nesso è più che altro con la provenienza da paesi dove la religione musulmana è dominante. Si tratta di un movimento che è frutto di una pianificazione dell'immigrazione in risposta all'esigenza di manodopera nel periodo della ricostruzione postbellica. In questo periodo giocano un ruolo fondamentale le relazioni consolidate nei due secoli

¹⁹⁶ Dassetto Felice, *op. cit.*, p. 9

¹⁹⁷ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 36

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 18

precedenti tra il mondo musulmano e l'Europa. L'immigrazione di questo periodo, infatti, ripercorre i rapporti di colonizzazione o di dominazione delle potenze europee, un aspetto che "autorizza a parlare di minoranze postcoloniali"²⁰⁰. Protagoniste di queste politiche sono in particolare le ex-potenze coloniali – Francia, Gran Bretagna, Germania, Paesi Bassi – che stringono accordi con i paesi che avevano colonizzato, dominato o con cui avevano stretto relazioni politiche ed economiche privilegiate nei secoli precedenti. Si tratta quindi di lavoratori, perlopiù maschi venuti senza famiglia, con il progetto di un ritorno nel paese di origine a breve termine, che vivono nell'"illusione di una provvisorietà"²⁰¹ di questa permanenza. I riferimenti sociali ad altre sfere oltre a quella lavorativa sono dunque molto pochi e tutto pare confermare il carattere provvisorio di questa presenza. L'aspetto religioso, però, gioca un ruolo del tutto secondario in questo primo momento e queste popolazioni hanno una scarsa visibilità in quanto musulmani²⁰². Infatti, secondo Cesari il rifiuto dei lavoratori

delle conseguenze sociali e religiose della loro migrazione entrava così in congiunzione con la visione dominante, da parte delle società di accoglienza e da parte dei paesi di origine, sul carattere temporaneo della migrazione.²⁰³

L'islam appare dunque ancora come un fenomeno estremamente marginale, confinato alla vita privata e legato solamente agli eventi maggiori del ciclo della vita, della morte o alle grandi festività. La visibilità nello spazio pubblico dell'islam riguarda principalmente due fatti: la sepoltura dei morti e il sacrificio del montone in occasione dell'*Aid al-Kabir*²⁰⁴. Le reazioni dei non-musulmani a quelle che venivano percepite come "espressioni culturali delle popolazioni immigrate"²⁰⁵ erano perlopiù caratterizzate da uno sguardo di benevolenza e di curiosità.

²⁰⁰ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 35

²⁰¹ Sayad Abdelmalek, 2008, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Ombre Corte, Verona

²⁰² Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 18

²⁰³ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 37

²⁰⁴ Chiamato anche *Id al-adha*, è la festa del sacrificio di Abramo

²⁰⁵ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 28

Erano accompagnate da una scoperta sorpresa e divertita di questo esotismo. Erano anche gli anni in cui i paesi del Maghreb e la Turchia si aprivano al turismo – per di più a buon mercato – e queste pratiche musulmane emergevano vicino a loro. In quegli stessi anni, le classi medie e popolari nord-europee scoprivano le cucine “esotiche”: cinese, italiana, greca, spagnola, indiana e turca.²⁰⁶

La crisi petrolifera del 1973 segna la fine del periodo postbellico di ricostruzione e di prosperità europee. Nonostante lo sviluppo di regolamentazioni più restrittive nei confronti dei flussi di massa di lavoratori da parte della maggioranza dei paesi europei, l’immigrazione non si esaurisce, ma entra in una fase decisamente nuova, quella del ricongiungimento familiare e della stabilizzazione nei paesi europei. Seguirà poi negli anni ’80 l’arrivo massivo di rifugiati e di richiedenti asilo. Le nuove politiche migratorie di molti paesi dell’Europa occidentale, tese a limitare gli ingressi, e lo sgretolamento dell’Unione Sovietica, con i conflitti che ne sono seguiti, soprattutto nei Balcani, sono tra le cause principali di questa nuova ondata migratoria.

Si entra quindi in una fase che segna una svolta decisiva nelle modalità di inserimento in seno alle società, e alle città, europee. La connessione locale si intensifica attraverso le relazioni sociali quotidiane²⁰⁷. I riferimenti, e le necessità sociali, si moltiplicano, così come i rapporti con le istituzioni. Il radicamento si legge in molteplici, ed irreversibili, segni. Alla sfera del lavoro se ne affiancano molte altre, tra cui quella religiosa che comincia a materializzarsi nelle prime sale di preghiera. Come nota Cesari, infatti, “la creazione delle sale di preghiera negli anni ’70 fu la prima manifestazione tangibile di questo cambiamento di condizioni e di mentalità”²⁰⁸. Le maggiori città europee vedono quindi nascere e moltiplicarsi le sale di preghiera, tanto che alla fine degli anni ’90 se ne contavano più di 6.000. Come nota Jocelyne Cesari,

gli anni ’80 sono dunque stati determinanti per la nascita dell’islam come nuova religione all’interno degli spazi urbani europei. Queste sale di preghiera saranno il luogo di sviluppo di diverse forme di socializzazione e di ritualità musulmane: matrimonio, funerale, circoncisione, insegnamento coranico,

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ivi*, p. 16

²⁰⁸ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 38

organizzazione del pellegrinaggio e delle grandi feste religiose. Tutto comincia nella moschea o per lo meno con un contatto con la moschea”.²⁰⁹

E proprio la realizzazione di nuove moschee diviene oggetto di rivendicazione e di negoziazioni con le istituzioni, trovando percorsi specifici e risposte differenti da parte delle istituzioni a seconda dei contesti geografici. Laddove siano il frutto dell’iniziativa di una comunità musulmana locale, esse rappresentano molto spesso il segno di un’accresciuta capacità di organizzazione e di investimento da parte di popolazioni che hanno mobilitato un riferimento attivo all’islam.

Gli europei scoprono così che anche tra quelle popolazioni immigrate aumenta l’investimento nella sfera religiosa, che diviene per queste ultime uno dei riferimenti attraverso cui si investono nella costruzione di sé nello spazio in cui abitano e in cui si stanno radicando. La fede è mobilitata nella strutturazione della propria presenza, dà forma e identità, legami sociali ed anche modalità di utilizzo dello spazio delle città europee. D’altra parte, “queste stesse popolazioni, che spesso sembravano aver portato l’islam nelle valigie senza saperlo, si scoprono gradualmente e profondamente come musulmane”²¹⁰. Ed è anzi proprio la sfera religiosa a diventare una forma di affermazione tangibile della propria presenza nel paese di accoglienza. Come sostiene Peach, si tratta di “popolazioni che fanno parte di una minoranza etnica e che talvolta si concepiscono di più rispetto alla loro religione che ad altri aspetti etnici”²¹¹.

Per meglio contestualizzare questa “avanzata” del religioso, è importante sottolineare che, come sostiene Felice Dassetto, il “ritorno alla moschea” non si limita ai contesti europei, ma è un fenomeno più generale che caratterizza l’insieme del mondo musulmano, in un “clima generalizzato di rinforzamento dei riferimenti all’islam”²¹². Avviene infatti in contemporanea all’affermazione dell’islam come “movimento sociale e forza politica nel mondo musulmano e sulla scena internazionale”²¹³. Tornando all’Europa, la metà degli anni ’80 sancisce dunque una svolta verso la fase

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Dassetto Felice, 1994, *L’islam in Europa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, p. 3

²¹¹ Peach Ceri, 2002, *op. cit.*, p. 255 (trad. mia)

²¹² Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 30

²¹³ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 40

di istituzionalizzazione della presenza musulmana. Una fase, un ingresso sulla scena pubblica europea, che corrisponde a un processo progressivo di visibilizzazione nello spazio e nelle istituzioni, attraverso alcuni avvenimenti chiave e la loro mediatizzazione²¹⁴. Un processo, è bene sottolinearlo, tutt'altro che lineare e uniforme. Negli anni '90, la pubblicizzazione dell'islam, e la costruzione della sua immagine, passa anche attraverso la forte mediatizzazione di alcuni avvenimenti che diventano occasioni per sviluppare accesi dibattiti d'opinione sullo statuto dell'islam in Europa²¹⁵. L'Islam "diviene", ovvero è rappresentato, un problema, una minaccia²¹⁶.

E infine, come si è già visto, gli avvenimenti legati al terrorismo internazionale degli anni 2000 portano al centro dell'attenzione, del sospetto e delle proteste di cittadini e politici europei, non solo l'islam politico internazionale, ma la stessa presenza di musulmani nelle città europee, di cui vengono messe in discussione possibilità, pratiche e forme di organizzazione.

Si vedrà nei prossimi capitoli come il ciclo migratorio in Italia segua tempistiche e modalità diverse, più tardive rispetto ad altri contesti europei di cui ho parlato. Tuttavia, dato l'"effetto ritardato" con cui emerge anche altrove una presenza musulmana visibile e identificabile in quanto tale, si ravviseranno molte affinità con il contesto italiano.

²¹⁴ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 31

²¹⁵ Tra questi, il caso della pubblicazione nel 1989 dei *Versi satanici* di Salman Rushdie (pubblicati in Italia da Mondadori, 1989), l'*affaire* del foulard e dei segni religiosi in luoghi pubblici in Francia (a cui seguono episodi anche in Belgio e in Inghilterra) e la Guerra del Golfo.

²¹⁶ Perocco Fabio, 2008, "L'enjeu « islam » en Italie" in Capelle-Pogacean Antonela et al. (a cura di), *Religion(s) et identité(s) en Europe*, Presses de Sciences Po Académique, pp. 141-157

2.4 I musulmani: una categoria plurale

A chi intendo dunque riferirmi quando parlo di “musulmani” in Europa? La prospettiva scelta è quella di non parlare dell’insieme delle popolazioni che vivono in Europa provenienti da culture o paesi musulmani, bensì a coloro che attivano un proprio riferimento all’islam come religione²¹⁷. Questo riferimento può avvenire nelle forme e nelle intensità più diverse, a maggior ragione poiché queste popolazioni si trovano in un contesto nuovo e in una posizione minoritaria. Non si può far quindi riferimento a una concezione monolitica e immutabile della religione, bensì a quel processo di ridefinizione e riappropriazione di pratiche e modalità di aderenza al culto²¹⁸.

Come nota Enzo Pace, il ventaglio di riferimenti individuabili è molto variegato:

si va dall’identificazione più intensa dal punto di vista esperienziale con la religione islamica, sia nelle forme antiche e tuttora vitali tradizioni come quella del sufismo, sia con più recenti rivendicazioni dell’identità islamica elaborate nel tormentato confronto con l’Occidente, come in quel complesso di tendenze in cui si intrecciano politica e religione e che siamo soliti indicare con la categoria di salafismo.²¹⁹

Vi sono poi attitudini differenti rispetto alla pratica: da chi vi si dedica con minore coinvolgimento, a chi adotta un approccio più dottrinale, più o meno colto, fino ai casi in cui una profonda credenza non corrisponde a una regolare pratica o a quelli, al contrario, in cui un’osservanza meticolosa dei precetti non corrisponde ad alcuna elaborazione dottrinale. Vi è poi un approccio alla sfera religiosa vista come “estremo presidio identitario” che sfocia in una pratica intensa.

La natura pluridimensionale di questo fatto religioso induce Pace a concludere che

l’islam presenta oggi tutta la complessità da punto di vista sociologico, con la conseguente pluralità di piani analitici che legittimamente possono attraversarlo, che caratterizza ciò che chiamiamo in

²¹⁷ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 10

²¹⁸ Metcalf Barbara Daly, 1996, *Making Muslim space. In North America and Europe*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, p. 21

²¹⁹ Pace Enzo (a cura di), 2013, *op. cit.*, p. 47

generale religione, invitandoci quindi a tentare di correggere quella forzatura che si verifica con tanta frequenza nei discorsi dei media e nella retorica politica, ma a volte anche nelle stesse scienze sociali, che tende a reificarlo, attribuendogli con tratto totalmente dominante quello dell'enfasi dell'appartenenza.²²⁰

E sottolinea la necessità “di uscire dal campo di effetti di una visione essenzialistica”, che tenga conto della “molteplicità dei piani che articola la relazione tra la religione e le molte dimensioni dell'esperienza di vita nella società di oggi”²²¹. La pluralità dei “musulmani” è data anche dall'eterogeneità delle popolazioni che fanno riferimento a questa categoria religiosa, da un punto di vista della cittadinanza. Vi è, infatti, una parte una minoranza – di cittadini italiani, tra convertiti, persone che abbiano acquisito la cittadinanza nel corso della propria vita e seconde generazioni figlie di stranieri e nate in Italia che, divenute maggiorenni, possono ottenerla. Un'altra parte – la maggioranza – composta da stranieri di provenienza molto varia, da aree del mondo molto diverse tra loro, e molteplici lingue. Non a caso quindi nelle richieste del Centro islamico di Milano si sono storicamente mescolate richieste legate al diritto di culto (la moschea, l'insegnamento islamico a scuola, aree cimiteriali apposite, carne *halal* nelle mense, etc.) a diritti, come quello di voto amministrativo, maggiormente legato a un accesso a una cittadinanza piena²²², un passo ritenuto importante e che permetterebbe di incidere sulla sfera delle decisioni locali. Infine non si può non far menzione alla componente di genere e a quella generazionale, che, anche attraverso una sfera associativa²²³, contribuiscono a rendere più variegato il panorama dell'islam italiano e a far prefigurare nuove prospettive per l'islam italiano²²⁴.

A fronte di questa diversità, le rappresentazioni dei discorsi pubblici, soprattutto dei media e della politica, operano forzature e restituiscono immagini stereotipate²²⁵, come quelle che saranno analizzate nell'ultimo capitolo di questa tesi. Soprattutto

²²⁰ *Ivi*, p. 48

²²¹ *Ibid.*

²²² *Il Messaggero dell'Islam*, n. 75, 1990

²²³ Cfr. ad es. Associazione Donne Musulmane d'Italia, www.admitalia.org, e Giovani musulmani d'Italia, www.giovanimusulmani.it

²²⁴ Frisina Annalisa, 2007, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma

²²⁵ Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, *op. cit.*, p. 48

negli ultimi anni, e in particolare in conseguenza dell'11 settembre, delle indagini su alcune moschee italiane e gli arresti che ne sono seguiti, che hanno gettato discredito sull'intera popolazione musulmana nel suo complesso.

Negli ultimi anni l'immagine dei musulmani più diffusa dai media è quella dei musulmani prostrati in preghiera, in strada davanti all'Istituto islamico di viale Jenner, in piazza del Duomo, nel gennaio 2009 (fig. 37) a seguito della manifestazione contro i bombardamenti su Gaza, per tenere come riferimento il caso di Milano: un'immagine che proprio in quegli anni rinforza la costruzione del discorso su un islam invasivo, le cui pratiche sono estranee alla norma dello spazio pubblico. Sono, in fondo, immagini che indeboliscono la loro soggettività, perché si innestano in una situazione di generale mancanza di voce dei musulmani in Italia.

In realtà la stessa manifestazione contro i bombardamenti sulla striscia di Gaza, così come le manifestazioni in solidarietà a popolazioni musulmane in guerra o oppresse svoltesi negli anni prima, offre elementi interessanti di analisi. È, infatti, interessante notare che l'orizzonte della geografia immaginaria che emerge dal piano del discorso non è assolutamente solo locale. Le manifestazioni più imponenti dei musulmani di Milano sono concentrate su questioni di ordine internazionale, come la guerra dei Balcani o il conflitto israelo-palestinese. Anche il tentativo di legittimazione delle moschee e i riferimenti delle rivendicazioni dei musulmani travalicano la scala locale per ampliarsi a una prospettiva internazionale. Ad esempio, per giustificare le prime ipotesi di moschee, infatti, sono chiamati in causa gli interessi degli uomini d'affari musulmani provenienti da paesi arabi²²⁶.

²²⁶ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 2, 1982

2.5 Le moschee

Come già evidenziato, la visibilità islamica nello spazio pubblico europeo è in continua crescita²²⁷. Le modalità di affermazione di questa visibilità sono molteplici e afferiscono a un grado sempre maggiore di organizzazione di una presenza che si sta rendendo più stabile nel territorio europeo. Le moschee, le sale di preghiera, l'abbigliamento, le festività musulmane, i commerci sono alcune delle modalità che stanno trasformando il paesaggio delle città europee e italiane. Sono però le prime, insieme all'abbigliamento e al velo in particolare, ad essere diventate tra i maggiori segni della presenza musulmana, tra i più diffusi e i più contestati. Come sottolinea Allievi, "le sale di preghiera musulmane si stanno diffondendo rapidamente, ma i conflitti sulla costruzione di moschee in Europa si stanno moltiplicando a loro volta, sia a livello locale che nazionale"²²⁸. Sono dunque proprio le moschee ad essere divenute oggetto di molti dibattiti pubblici e di conflitti in Europa negli ultimi anni, con un'intensità che non ha pari tra nessun'altra minoranza. Ed è da sottolineare il fatto che questo fenomeno si stia diffondendo anche laddove le moschee facevano già parte del paesaggio²²⁹.

I temi ricorrenti dei conflitti che si instaurano intorno alla realizzazione di moschee sono molteplici, e grande importanza riveste il contesto specifico in causa. Uno dei temi di contestazione riguarda la sicurezza. La paura e il mistero circondano questi luoghi, l'idea delle moschee come luoghi di indottrinamento, ricettacolo di terroristi: sono elementi che contribuiscono fortemente alla costruzione della "minaccia" rappresentata dalle moschee nell'immaginario collettivo. Molte volte è la forma e la visibilità di elementi esplicitamente musulmani ad essere messa in discussione, come è avvenuto a Monaco²³⁰ o a Bruxelles²³¹. Altre volte non sono le grandi moschee ad

²²⁷ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*; Es Murat, *op. cit.*; Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*

²²⁸ Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*, p. 13

²²⁹ *Ivi*, p. 14

²³⁰ *Id.*, 2009, *op. cit.*

²³¹ Torrekens Corinne, 2008, "Limitations, négociations et stratégies de contournement autour de la visibilité des mosquées à Bruxelles" in Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles

essere messe sotto accusa, ma le piccole moschee di quartiere, come in Spagna²³². Uno dei temi più ricorrenti nei conflitti europei è quello dei minareti. Divenuti quasi simbolo per eccellenza dell'islam, ad essere sotto inchiesta sono a volte la loro altezza e la loro visibilità, altre volte semplicemente la loro stessa esistenza²³³. Basti pensare all'esempio del referendum sui minareti in Svizzera del 2009.

Venendo al caso di studio della presente ricerca, è proprio per l'insieme complesso di significati che oggi sono attribuiti alla moschee, in una città europea, italiana, che queste rappresentano un punto di osservazione di quello spazio socialmente costruito di cui si è parlato precedentemente. E per cui in fin dei conti analizzare l'inserimento di moschee nello spazio urbano ci dice così tanto delle città. Come sostiene Es,

le ricerche geografiche sugli spazi pubblici islamici, in cui le comunità musulmane danno forma a una minoranza, hanno mostrato che i tentativi dei musulmani di imprimere la loro identità nello spazio urbano costruendo moschee sono legati ad altre battaglie, tra cui la richiesta di appartenenza nazionale e la cittadinanza.²³⁴

La presenza delle moschee nello spazio urbano ci dice che ci sono nuove presenze che perturbano una definizione identitaria nazionale "canonizzata" dello spazio urbano. E i processi, spesso conflittuali, che portano alla costruzione delle moschee ne sono rivelatori.

Ecco quindi perché le moschee rispondono alle "questioni spaziali" che sono state poste inizialmente. La presenza o meno di moschee è un indice attraverso cui leggere il cambiamento delle città, o di una città specifica nel caso di questa ricerca. L'uso stesso dello spazio concorre a definire il posizionamento sociale di chi vi si è inserito, quindi le relazioni sociali. È un processo autocostitutivo di legittimità. Ed è per questo valore intrinseco che lo spazio è di per se stesso la posta in gioco. Ed infine, le rappresentazioni "mentali", i discorsi e le formulazioni verbali riguardo le moschee saranno uno degli oggetti qui analizzati, in quanto rivelatrici, ma soprattutto produttrici, della realtà presa considerazione.

²³² Allievi Stefano, 2009, *op. cit.*

²³³ Id., 2010a, *op. cit.*, p. 28

²³⁴ Es Murat, *op. cit.*, p. 258

Ci dicono di chi sta nella città in questo momento, chi ha interesse a starvi, quale sia l'interesse di esserci e come si relaziona con i co-abitanti della città, per chi c'è spazio nella città e per chi no, quali spazi e quali comportamenti nello spazio e sullo spazio siano legittimi e quali no. Ci dicono anche quali sono e come si tracciano i confini all'interno dello spazio urbano. In definitiva ci parlano di chi ha *diritto alla città* (in questo momento) e dei processi che danno diritto a inserirvisi (cosa e come si legittima quella presenza).

2.5.1 *Le prospettive della ricerca*

L'attenzione nei confronti dell'“islamizzazione”²³⁵ del paesaggio urbano europeo è molto aumentata negli ultimi decenni, arricchendosi di contributi provenienti da varie discipline. Molti degli studi si concentrano sul significato di una crescente visibilità dei musulmani nello spazio pubblico, dell'accesso e della negoziazione delle varie comunità con le istituzioni locali²³⁶. Ad esempio, un numero del *Journal of Ethnic and Migration studies* curato da Jocelyne Cesari²³⁷ è dedicato alla tematica delle moschee in vari contesti europei, e in particolare dei conflitti sviluppatisi intorno ad esse. I lavori in esso contenuti affrontano la tematica della visibilità islamica nello spazio urbano, attraverso alcuni casi studio di tentativi di costruzione di moschee in varie città europee da parte di gruppi di musulmani. I punti attorno a cui ruotano i contributi sono principalmente due, vale a dire: le differenti forme di islam che emergono nelle città europee e le forme di regolazione e le conseguenze della visibilità dei musulmani nello spazio urbano relative alle politiche urbanistiche. L'importanza della costruzione di nuove moschee rispetto alle sale di preghiera, sostiene Cesari, risiede nella pluralità di significati attribuiti a questi luoghi da parte dei musulmani, ma non solo da parte loro. Da un lato, infatti, si tratta di luoghi di preghiera e anche di centri “dove si incontrano le preesistenti reti di solidarietà e dove si svolgono vari rituali che segnano la vita familiare islamica – matrimonio,

²³⁵ Cesari Jocelyne, 2005b, *op. cit.*, p. 1018 (trad. mia)

²³⁶ Es Murat, *op. cit.*, p. 257

²³⁷ *Journal of Ethnic and Migration studies*, 2005, vol. 31, n. 6

circoncisione, morte”²³⁸. D’altro lato, le moschee rappresentano anche “l’evoluzione dell’islam dalla sfera privata a quella pubblica”²³⁹, rimarcando apertamente, pubblicamente e visibilmente la presenza islamica. Questo avverrebbe sia per le molteplici attività che vi si possono svolgere, sia per la visibilità materiale stessa ed anche per l’investimento che un tale progetto necessita in termini di negoziazioni con le autorità locali e regionali e del dialogo che si viene necessariamente ad instaurare, siano esse conflittuali o no. Si tratta, però, di un processo per cui l’islam da “invisibile” diviene “non voluto”, in quanto si sviluppano maggiormente le resistenze, diverse a seconda dei contesti nazionali e locali in questione. Cesari sostiene, infatti, che, nei paesi con una più longeva tradizione di immigrazione, come Francia, Gran Bretagna o Belgio, l’immediata resistenza nei confronti della costruzione di moschee stia gradualmente perdendo forza, contrariamente a quanto avviene nei paesi, come Italia e Spagna, in cui l’immigrazione di una popolazione musulmana è un fenomeno relativamente recente. Gli argomenti utilizzati a livello locale per opporre un rifiuto alla realizzazione di moschee, nella varietà di progetti in discussione, ricorrono in tutta Europa in modo simile: “rumore e disturbo del traffico, incompatibilità con la pianificazione urbanistica, non conformità con le norme di sicurezza vigenti”²⁴⁰. Si tratta di motivazioni tecniche, dietro le quali, però, si cela una resistenza più profonda nei confronti dell’islam, o della sua immagine di pericolo interno o internazionale, come si è già definita in precedenza²⁴¹.

Allievi, sociologo che da molti anni si occupa di ricerche sull’islam in ambito europeo e italiano, analizza la diffusione dei luoghi di culto islamico in Europa, provando a delineare alcune definizioni delle realtà che compongono il quadro delle moschee, che riprenderò a breve, e fornendo alcune interessanti cifre che quantificano l’entità del fenomeno²⁴². Per Allievi si pone oggi in Europa una “questione delle moschee” alimentata dai quasi immancabili conflitti e dei loro riflessi identitari collettivi, che in maniera più o meno blanda si verificano in quasi tutta Europa. Anch’egli, inoltre, pone al centro della sua analisi la dimensione della

²³⁸ Cesari Jocelyne, 2005b, *op. cit.*, p. 1018

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ivi*, p. 1019

²⁴¹ Cfr. anche Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*

²⁴² Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

visibilità, che assume diversi significati. La considera, infatti, similmente a Cesari, una modalità di uscita dell'islam dalla sfera privata e un buon punto di vista per misurare il grado di organizzazione delle comunità etniche e religiose al loro interno e nei confronti delle istituzioni. Oltre a questo, Allievi prende in esame soprattutto la dimensione simbolica della visibilità delle moschee, considerandola come elemento dirimente dei conflitti, che spesso si concentrano sui minareti, la diffusione dell'*adhan* (l'appello alla preghiera all'esterno delle moschee), gli spazi di sepoltura, etc. Le moschee, come tutte le forme costruttive che provino a inserirsi su un territorio dove prima non erano presenti, nota l'autore,

costituiscono una forma di appropriazione simbolica del territorio: e nello stesso tempo la resistenza alle medesime diventa un segno di dominazione e potere sul territorio molto concreto e materiale. È chiaro quindi che il conflitto intorno alle moschee è innanzitutto un genuino conflitto di potere.²⁴³

Tutto questo pare proprio riporta alla definizione della costruzione sociale dello spazio di Chivallon richiamata inizialmente, e in particolare dello spazio come *strumento di produzione di senso*²⁴⁴, sottolineandone la pertinenza nello studio delle moschee. Nel conflitto, sottolinea ancora Allievi, entrano in gioco alcune variabili diverse: “gli attori considerati legittimi, la loro forza, la capacità di resistenza degli attori sociali già presenti [...], e le rispettive forme di legittimazione, di espressione del proprio discorso”²⁴⁵.

Per quanto riguarda la letteratura di ambito geografico, attualmente viene privilegiato lo spazio urbano come scala di analisi, esaminato in particolare nella sua connessione con i processi di globalizzazione²⁴⁶. Vieillard-Baron, geografo francese, ha realizzato un'approfondita ricerca sull'iscrizione dell'islam nello spazio urbano che offre un quadro sintetico della situazione francese utile per un raffronto con il caso italiano. L'autore constata inizialmente che, quando si parla di musulmani, abitualmente l'opinione pubblica francese li associa alle banlieue, che nella percezione collettiva sono rappresentate come un pericolo per la Repubblica, ancor più dopo l'11 settembre. Già questa immagine è uno degli elementi che condizionano le possibilità

²⁴³ *Ivi*, p. 49

²⁴⁴ Chivallon Christine, *op. cit.*, p. 307

²⁴⁵ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 49

²⁴⁶ Dejean Frédéric, Endelstein Lucine, 2013b, *op. cit.*, p. 7

della ricerca sulla religione islamica, ma ve ne sono anche altri. Innanzitutto, la difficoltà di reperire fonti certe circa l'appartenenza religiosa, che non può apparire nei censimenti nazionali, e per cui è necessario affidarsi a inchieste di opinione, ricerche empiriche e sondaggi. Si tratta dunque un tema in cui c'è il forte rischio di restituire una visione statica di pratiche che, al contrario, sono in costante evoluzione.

Il pericolo sarebbe anche quello di rafforzare un culturalismo primario che porti a confondere tutte le categorie religiose, etniche o politiche. L'amalgama ricorrente che conduce a indentificare un musulmano, arabo e integralista è significativo a questo riguardo. Allo stesso modo, sarebbe sbagliato confondere magrebino e musulmano.²⁴⁷

Ascrivere tutti gli immigrati di origine magrebina a un'adesione alla religione musulmana rappresenterebbe una forzatura deterministica, contraria al principio di evoluzione individuale. Dopo queste premesse necessarie, Vieillard-Baron cerca di ripercorrere la storia dell'insediamento dei luoghi di culto musulmani, collegando la logica della localizzazione a fattori economici, politici e sociali che hanno condizionato l'arrivo di popolazioni supposte essere musulmane. L'autore risale alla fine degli anni '30, quando tali popolazioni erano composte perlopiù da uomini soli provenienti dall'Algeria, dal Marocco o dalla Tunisia, che, valutando quel soggiorno temporaneo, si consideravano dispensate da obblighi religiosi più rigorosi. Per questo le loro pratiche di culto si sono svolte a lungo in modo discreto. Lo scopo del soggiorno era lavorativo, e per questo motivo la "loro distribuzione nello spazio è stata imposta soprattutto dalla localizzazione delle industrie e da quella delle abitazioni a buon mercato"²⁴⁸. In tal modo, la localizzazione degli stranieri è avvenuta più spesso nel centro geografico delle città, andando ad occupare immobili di scarsa qualità ed economici. E in realtà ancora oggi, "nonostante la redistribuzione in corso, il numero di stranieri resta, proporzionalmente, più elevato a Parigi che in banlieue"²⁴⁹. Per quanto riguarda i luoghi di culto, è soprattutto l'affermazione di

²⁴⁷ Vieillard-Baron Hervé, 2004, "De la difficulté a cerner les territoires du religieux: le cas de l'islam en France", *Annales de Géographie*, n. 640, p. 566 (trad. mia)

²⁴⁸ *Ivi*, p. 569

²⁴⁹ *Ivi*, p. 570

un'immigrazione di popolamento, non più quindi legata a motivazioni solo lavorative, e di lunga prospettiva che aumenta la richiesta di posti decorosi. La localizzazione dei nuovi luoghi di culto non obbedisce sempre a un criterio di prossimità, ma dipende anche da scelte amministrative, giuridiche e politiche, quando si trattava ad esempio di fare i conti con l'opposizione delle associazioni di quartiere. È interessante anche notare un altro punto che Vieillard-Baron mette in luce, cioè che in questo processo talvolta sono state le istituzioni locali cristiane a favorire l'insediamento delle comunità musulmane, dando in uso locali delle parrocchie o anche cappelle in disuso. Cosa che avviene per inciso anche in Italia, ad esempio a Milano, dove alcune preghiere del venerdì si svolgono in locali dati in prestito dalle chiese locali, o anche in altre città d'Italia in cui chiese sconsacrate sono divenute moschee²⁵⁰.

Vieillard-Baron prende in analisi il caso del dipartimento di Seine-Saint-Denis traendone alcuni aspetti emblematici interessanti. Si tratta di un dipartimento con un'alta percentuale di musulmani, caratterizzata da forte differenziazione di provenienza, che si è riflessa anche in una molteplicità di appartenenze religiose. A partire dagli anni '30, questo territorio ha conosciuto un aumento progressivo dei luoghi di culto islamico, che però, a tutt'oggi, sono ancora situati per la grande maggioranza nei *foyer* dei laboratori, in magazzini, in cantine o in edifici collettivi. Fino alla metà degli anni 2000, nonostante questo fosse il dipartimento con la più alta presenza di musulmani in Francia, “non esistevano grandi moschee dotate di un minareto elevato”²⁵¹. I cambiamenti socio-demografici avvenuti tra le popolazioni di immigrati hanno portato a una crescente domanda di moschee, dovuta allo stabilirsi di famiglie e all'avvicinarsi delle nuove generazioni “che vogliono essere pienamente riconosciute nello spazio urbano allo stesso tempo come francesi e come musulmane”²⁵². È effettivamente, però, solo dai primi anni 2000 che vedono la luce nuovi progetti di moschee, prima a Bobigny e poi in diversi altri comuni del dipartimento. Questi progetti trovano l'accordo delle amministrazioni locali che concedono terreni in disuso in affitto canone enfiteutico.

²⁵⁰ Come ad esempio a Palermo

²⁵¹ *Ivi*, p. 579

²⁵² *Ibid.*

Vieillard-Baron esamina infine l'insediamento dei musulmani su scala metropolitana, a Lione, desumendo quattro logiche che agiscono “nella strutturazione del campo religioso musulmano”²⁵³:

una logica di prossimità legata all'insediamento residenziale dei musulmani, una logica etnica che dipende dall'origine dei praticanti, una logica finanziaria legata ai sussidi offerti da diverse organizzazioni francesi o straniere e infine una logica comunitaria fondata su delle solidarietà attive e su un impegno intellettuale.²⁵⁴

In questo quadro, i conflitti tra diverse generazioni intervengono a modificare molto le cose. Il dinamismo dei giovani, che proprio nella banlieue lionese hanno fondato, nel 1987, *l'Union des jeunes musulmans*, “la cui ambizione è quella di costruire un islam dei giovani sul terreno della militanza sociale”²⁵⁵, segue una logica in parziale contraddizione con quanto appena detto, mirando a creare “un movimento di rete fondato su associazioni che si affrancano dal territorio”²⁵⁶.

A conclusione della sua attenta analisi territoriale dell'insediamento dell'islam in Francia, Vieillard-Baron sottolinea l'interesse e la difficoltà di affrontare la questione a partire da uno spazio come quello delle banlieue. Per farlo, è innanzitutto fondamentale uscire dal quadro delle rappresentazioni generiche e superficiali, restituendo *in primis* una necessaria prospettiva temporale “sufficientemente lunga per non essere imprigionata dal sentimento mediatizzato di un'«invasione» del religioso”²⁵⁷, poi anche la dovuta considerazione delle diversità che caratterizzano i comuni delle banlieue dal punto di vista della popolazione e socio-economico. Secondariamente, da un punto di vista spaziale, i territori in cui vi sono delle specificità in rapporto all'islam, più che le banlieue, sono i vecchi quartieri operai dei centri o gli edifici popolari costruiti negli anni '60-'70. Vieillard-Baron sostiene, infatti, che “marginalizzazione spaziale e discriminazione sociale, in un contesto di crisi economica, vi si coniugano alimentando un discorso sul «ghetto» appiattito sui musulmani, discorsi la cui ripetizione e il carattere fantasmatico segnano gli

²⁵³ *Ivi*, p. 580

²⁵⁴ *Ivi*, p. 581

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ivi*, p. 584

immaginari”²⁵⁸. Un altro dato che emerge dalla ricerca è un sostanziale sfasamento tra il discorso pubblico allarmista e stigmatizzante e l’effettivo inserimento dei musulmani nello spazio urbano. “Le pratiche musulmane – nota ancora Vieillard-Baron – sono percepite come legittime nella maggior parte dei comuni e numerosi politici locali danno prova di pragmatismo che li conduce a soluzioni negoziate”²⁵⁹. Dunque al cuore del problema si trovano le rappresentazioni collettive che

oscillano tra l’immagine di un islam retrogrado che sarebbe fondato su comunità chiuse e autosufficienti e quelle di un islam minaccioso che sarebbe totalmente sottomesso a degli ordini esterni contrari ai principi repubblicani.

Oltre ai numerosi elementi di comparazione per un’analisi territoriale dell’insediamento dell’islam, il ruolo delle rappresentazioni collettive negative che “inquinano” il dibattito e pesano aprioristicamente sui musulmani è un elemento che si ritrova pienamente in essere anche nel contesto italiano.

Un’altra ricerca geografica che offre interessanti spunti di analisi è quella sulle moschee delle comunità turche in Olanda, condotta da Es, che ammonisce dal concentrarsi esclusivamente sul processo di visibilizzazione. Il rischio, secondo Es, è quello di “ridurre il significato dei progetti delle moschee alla sola espressione spaziale della presenza di musulmani nello spazio pubblico”²⁶⁰. Ciò rischia di far passare inosservate le espressioni meno visibili, come le attività quotidiane delle moschee, che invece contribuiscono in modo importante alla costruzione di soggettività delle popolazioni musulmane. È dunque importante, nota ancora Es, concepire un approccio “relazionale” delle moschee, allo scopo di analizzare simultaneamente la produzione simbolica, materiale e cognitiva degli spazi delle moschee in quanto spazi sociali, piuttosto che privilegiare la rappresentazione come livello principale di analisi”²⁶¹. Ne deriva la concezione di spazi vivi, “costantemente in processo di accordarsi con le percezioni, gli immaginari e le pratiche di un numero

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁶⁰ Es Murat, *op. cit.*, p. 257

²⁶¹ *Ivi*, p. 258

di attori sociali che li sostengono o li contestano”²⁶². Le moschee sono dunque luoghi multiformi e multifunzionali di azione, sedi di varie pratiche.

Göle, invece, ragiona sui dibattiti attorno alle moschee attraverso la loro visibilità nello spazio pubblico europeo²⁶³. Sottolinea il fatto che i dibattiti sulle moschee nascono soprattutto in relazione a un’acquisizione di visibilità, che avviene attraverso la manifestazione di alcuni segni distintivi, come ad esempio la cupola e il minareto per le moschee, “che singolarizzano la differenza culturale dell’islam nei centri cittadini, creando problemi al pubblico”²⁶⁴. La visibilità in questione, però, è quella che ha luogo negli spazi centrali e non nelle periferie. I conflitti sulle moschee, infatti, evidenziano nella città “una gerarchia degli spazi che dipende dalla loro prossimità e dalla loro distanza rispetto al centro, che è il sito di produzione dei valori, della ricchezza e del potere governato dalle élites”²⁶⁵. Le gerarchie non emergono solo all’interno delle città, ma tra città provinciali e globali, città che su uno stesso territorio nazionale rivestono un’importanza diversa. Infine, un altro aspetto da prendere in considerazione nell’analisi di Göle, utile anch’essa a un confronto con il contesto italiano, è il fatto che l’autrice rileva la disobbedienza della visibilità dei simboli islamici “nei confronti delle norme secolari”²⁶⁶, ovvero la loro trasgressione rispetto alla connotazione laica dello spazio europeo. Sono dunque diverse le modalità tramite cui l’islam attraversa i confini visibili o immaginari della sfera pubblica europea.

Un’altra ricerca che fornisce elementi utili al presente lavoro è quello di Ruez, geografo che analizza il dibattito attorno al progetto di realizzare un centro islamico nei pressi di Ground Zero a New York²⁶⁷. Le controversie nate attorno alle moschee devono essere inserite e comprese, secondo l’autore, nel contesto attuale di islamofobia che caratterizza, ad esempio, Europa e Stati Uniti. Questo aspetto è ancora meglio comprensibile se analizzato attraverso le “coordinate spaziali” tramite

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Cfr. parte II capitolo 2.2 della presente tesi

²⁶⁴ Göle Nilüfer, 2012, *op. cit.*, p. 80

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Göle Nilüfer, 2011, “The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate”, *Philosophy Social Criticism*, vol. 37, n. 383, p. 387 (trad. mia)

²⁶⁷ Ruez Derek, *op. cit.*

cui le politiche anti-islamiche sono prodotte, chiaramente identificabili nelle controversie attorno alle moschee. Dietro alle frequenti motivazioni di opposizione che afferiscono a questioni di tipo urbanistico si celano, infatti, motivazioni più profonde. Esse si appoggiano sullo sviluppo di stereotipi o ritratti negativi dei musulmani e dell'islam, che motivano l'insieme di discorsi circa l'essere "fuori posto" delle moschee²⁶⁸ e rimandano a un altrove, non meglio definito, dove sarebbe più opportuno costruirle. Come visto poc'anzi, i conflitti sulle moschee vanno compresi, in generale, "come scontri sulle condizioni di appartenenza a una comunità e, in senso più ampio, come conflitti riguardo al genere di comunità in cui i residenti immaginano di vivere"²⁶⁹. Proprio per questo, secondo Ruez il fallimento di chi ha sostenuto la realizzazione del centro islamico sta nel non aver messo in discussione con le sue argomentazioni la "partizione del sensibile", che, nella definizione del filosofo Rancière,

si riferisce al modo in cui una relazione tra ciò che è comune e condiviso e la distribuzione delle parti esclusive è determinata nell'esperienza sensibile. Quest'ultima forma di distribuzione delle parti e delle condivisioni presuppone di per sé la suddivisione degli spazi e dei tempi, dei ruoli e delle identità, del visibile e dell'invisibile, di cosa può essere sentito e cosa no.²⁷⁰

Al posto di contestare e tentare di riconfigurare quella definizione implicita e il "regime estetico", cioè la maniera in cui le pratiche e le forme di visibilità che intervengono esse stesse nella partizione del sensibile, in cui l'islamofobia ha senso, i sostenitori del progetto hanno utilizzato motivazioni che rimanevano conformi a quello stesso sistema.

Venendo all'ambito italiano, uno dei primi lavori ad aver affrontato il rapporto tra islam e città è il volume a cura di Siggillino *L'islam nelle città*, contenente una serie di saggi pluridisciplinari di autori legati in diverso modo al mondo islamico italiano, o perché ne sono studiosi o perché sono figure musulmane di spicco nel panorama

²⁶⁸ *Ivi*, p. 1131

²⁶⁹ *Ibid.* (trad. mia)

²⁷⁰ *Ivi*, p. 1129

italiano²⁷¹. Quello che ne emerge è un primo quadro della presenza islamica in Italia, che agli inizi degli anni 2000 era ormai consolidata. In particolare, nel suo saggio sulla visibilità dell'islam Soravia raffigura nuove pratiche, tempi e spazi che si sono andati affermando nelle principali città italiane²⁷². L'autore parla di uno sguardo esotico, e tutto sommato ancora benevolo, che accoglie la crescita della visibilità dei musulmani da parte della società italiana. Sottolinea, però, alcuni nodi problematici che si presentano: innanzitutto la contestazione di alcune moschee, soprattutto nei centri urbani del nord Italia alla fine degli anni '90 da parte di componenti della Lega Nord; in secondo luogo, parla anche della costruzione dell'immagine dell'islam da parte dei media "tutt'altro che benevola e oggettiva"²⁷³, stereotipata e poco informata.

Allievi, invece, pubblica un volume dedicato all'islam italiano, un viaggio lungo tutta la penisola che cerca di restituire un affresco delle diversità che lo caratterizzano, per divulgare una conoscenza più approfondita di una realtà ancora poco conosciuta ma molto discussa, e temuta, soprattutto dopo l'11 settembre. Delinea così una geografia composita, che si snoda, tramite brevi descrizioni, tra città e campagne, da nord a sud, isole comprese, tra edifici ufficiali e interstizi urbani, ma soprattutto tra persone e fatti sociali, restituendo in tal modo la varietà, seppur in modo frammentario, della realtà dell'islam e dei luoghi di culto musulmani italiani.

In uno dei contributi contenuti nel numero del *Journal of Ethnic and Migration Studies* curato da Cesari e già citato²⁷⁴, Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg analizzano il conflitto nato in seguito alla proposta di realizzazione di una moschea a Lodi. Ritornerò sull'analisi della controversia in sé più avanti, ma mi interessa qui sottolineare gli aspetti su cui le autrici si concentrano. L'analisi dei conflitti sulla realizzazione delle moschee in Europa necessariamente verte sullo "statuto dei

²⁷¹ Siggillino Innocenzo, 2001, *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano

²⁷² Soravia Giulio H., 2001, "Visibilità dell'islam: da esotismo a quotidianità" in Siggillino Innocenzo, *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano, pp. 51-63

²⁷³ *Ivi*, p. 21

²⁷⁴ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, 2005, *op. cit.*

musulmani – soprattutto della legittimità della loro presenza – nelle arene locali”²⁷⁵. La posta in gioco dei conflitti, però, va oltre il solo riconoscimento dell’islam nella sfera pubblica, ed è da situare in alcune problematiche preesistenti in seno alla società italiana: il primo tra questi è il rapporto tra autorità nazionali e locali, il secondo è il monopolio e il privilegio che la Chiesa cattolica assume ancora nell’epoca della secolarizzazione, in cui lo Stato sarebbe neutrale e laico. Un’altra peculiarità di questo tipo di conflitti in Italia, continuano le autrici, sono le tre dimensioni, difficilmente separabili, che vi prendono parte, ovvero la religione, la politica e i media. Il conflitto sulla moschea di Lodi, che vedeva la Lega Nord schierata in primo piano a organizzare manifestazioni e petizioni per impedire il progetto, assume un rilievo nazionale nell’arco di poco tempo e si sviluppa intorno ad alcune parole chiave, come intolleranza, invasione e terrorismo.

“A livello nazionale, il dibattito è intrecciato attorno a un generalizzato slittamento dal tema delle moschee alla costruzione sociale in cui l’islam è direttamente connesso a invasione, intolleranza e terrorismo. La stessa moschea è spesso presentata dalla stampa come un luogo di violenza contro donne e animali, un rifugio per terroristi e un deposito di armi”²⁷⁶.

Quest’ultima immagine è rafforzata agli occhi dell’opinione pubblica dalle operazioni condotte dalle forze dell’ordine che portano all’arresto di alcuni musulmani sospettati di connessioni con la rete di *Al Qaeda*, a cui viene dato grande rilievo da parte dei media al contrario delle frequenti accuse decadute o dei sospettati rilasciati. La specificità del dibattito sulle moschee è infine rafforzata dall’esempio della realizzazione coeva di templi dei sikh (ad esempio a Novellara, in provincia di Reggio Emilia). Si tratta in questo caso, infatti, di una minoranza la cui visibilità, sia in termini di luoghi di culto sia di altri segni visibili, come l’abbigliamento, non ha causato opposizioni. I Sikh, che molto spesso lavorano nelle campagne, sono rappresentati come “lavoratori seri e affidabili, che non bevono, e che hanno un forte senso della famiglia”²⁷⁷. Il fatto che la loro storia contenga episodi di terrorismo (come l’uccisione di Indira Gandhi) e di violente rivendicazioni da parte di

²⁷⁵ *Ivi*, p. 1083

²⁷⁶ *Ivi*, p. 1094

²⁷⁷ *Ivi*, p. 1100

nazionalisti non turba la loro immagine, come avviene per i musulmani: “né i templi né i turbanti sembrano infastidire qualcuno, ed essi non minacciano l’ordine pubblico o l’identità locale; la gente non pensa a un’invasione di massa”²⁷⁸. Questa comparazione induce le autrici a tornare sull’iniziale questione di una mancanza di legittimità della popolazione musulmana nella sfera pubblica italiana nell’ambito del pluralismo religioso.

Un altro contributo che offre spunti di riflessione importanti è quello proposto da Bombardieri nel recente volume *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*, curato da Allievi²⁷⁹. Oltre a ricostruire il quadro della presenza islamica e una sintetica mappatura dei principali progetti di moschee in discussione in Italia, fornendo anche dei dati con il numero di moschee per regione, Bombardieri analizza quattro casi di conflitti sulle moschee a Colle Val d’Elsa, Genova, Brescia e Padova. Un primo aspetto che accomuna questi casi è la posizione favorevole delle amministrazioni locali, tutte di centrosinistra, nei confronti della realizzazione di una moschea. Si tratta dunque di casi interessanti perché è possibile comprendere quali siano gli elementi che vengono messi al centro della negoziazione. Quello che ricorre in più di un caso è l’elaborazione di protocolli di accordo tra le istituzioni locali e le associazioni islamiche, che contengono linee guida sulle attività da condurre all’interno delle moschee e che pongono elementi di controllo economico sui fondi per la costruzione e sull’uso della lingua italiana per le comunicazioni ufficiali. Un altro elemento ricorrente in discussione riguarda l’affiliazione dei centri ad associazioni islamiche nazionali. In particolare, ad incidere negativamente è la vicinanza all’Ucoi (Unione delle Comunità ed Organizzazione Islamiche in Italia), organizzazione che gode di una immagine pubblica negativa, associata a un islam radicale incompatibile con l’ordinamento italiano²⁸⁰. Tanto che a Genova è stata inserita una clausola che, pena l’annullamento delle negoziazioni, impone l’assoluta dissociazione dell’associazione islamica locale dall’organizzazione nazionale: un punto che ha portato effettivamente all’interruzione delle negoziazioni nel 2007 in seguito al rifiuto della prima.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*

²⁸⁰ *Ivi*, p. 292; cfr. anche parte III cap. 2.4 della presente tesi

L'opposizione degli schieramenti politici di centrodestra si è appigliata alle disposizioni urbanistiche e burocratiche. In particolare, la Lega Nord ha utilizzato anche molte motivazioni legate alla difesa dei "valori culturali cristiani e italiani dietro cui si cela la xenofobia e l'islamofobia"²⁸¹. Oltre alle manifestazioni, tra gli strumenti a cui la Lega Nord fa frequentemente appello è la proposta di referendum, provando a utilizzarli impropriamente come strumento di consultazione su diritti inalienabili, come la libertà religiosa e di espressione. Non da ultimo, la Lega utilizza anche espedienti provocatori, come far passeggiare dei maiali sui terreni in questione per renderli impuri. Si assiste anche alla nascita di associazioni locali di residenti che oppongono motivazioni legate alla logistica, giudicando inappropriata la localizzazione della futura moschea perché troppo vicina ad aree residenziali. Un'ultima considerazione è dedicata proprio all'aspetto della localizzazione delle moschee. Esse vengono comunemente progettate in aree periferiche, in cui vi sia già un'alta concentrazione di stranieri, in aree degradate o in aree che necessitino di una riprogettazione. Le amministrazioni tendono a scegliere dunque spazi in cui la forte visibilità della moschea non crei contrasti con la popolazione residente. Bombardieri riflette sulle conseguenze di una tale scelta, che se da un lato facilita l'ottenimento dell'area per la moschea, anche in termini economici, dall'altro rischia di causare una trasformazione dell'area in un ghetto, che delegittimerebbe ancora di più la – crescente – presenza islamica in seno alla società.

Numerosi sono inoltre i contributi che affrontano gli aspetti giuridici riguardanti i diritti religiosi delle comunità musulmane in Italia. Tra questi, le questioni più dibattute sono la scuola, l'alimentazione, il diritto familiare, il riconoscimento delle festività musulmane, la rappresentanza e la stipula di un'Intesa con lo Stato italiano, le norme sull'edilizia di culto. Prenderò in analisi in particolare questi due ultimi punti che, come si capirà in seguito, sono maggiormente inerenti e interconnessi tra loro. Per quanto riguarda la regolamentazione dell'edilizia di culto, Roccella²⁸²,

²⁸¹ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 293 (trad. mia)

²⁸² Roccella Alberto, 2006, "L'edilizia di culto nella legge regionale della Lombardia n. 12 del 2005", *Rivista giuridica di urbanistica*, 1/2, pp. 115-150 e Roccella Alberto, 2008, "La legislazione regionale" in Persano Daniele (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 79-146

Botta²⁸³, Casuscelli²⁸⁴, Marchei²⁸⁵ e Ferrari²⁸⁶ analizzano la contraddizione tra il diritto generale affermato dalla Costituzione italiana della libertà religiosa e del diritto di culto e l'istituzione di norme regionali, e mi riferisco in particolare alla Lombardia, che di fatto rendono difficile l'applicazione di un tale diritto. Questi contributi approfondiscono anche il rapporto tra diritti delle minoranze in materia e quelli della Chiesa cattolica, che tuttora gode di un *favor* anche in tale ambito. Anche la questione della rappresentanza dei musulmani riveste un ruolo importante nel tentativo di istituire un'Intesa con lo Stato italiano, come analizzato dai saggi di Spreafico²⁸⁷, Ronchi²⁸⁸ e Guolo²⁸⁹. L'importanza dell'Intesa va al di là di quelli che sarebbero i suoi contenuti formali, acquistando soprattutto un valore simbolico "divenendo prova della piena legittimazione giuridica e sociale di una comunità religiosa"²⁹⁰. Attorno all'Intesa si giocano molti aspetti determinanti per le comunità musulmane, non da ultimo l'edilizia di culto. Per questo gli autori citati ragionano dell'insieme di significati che essa assume.

²⁸³ Botta Raffaele, 2000, "«Diritto alla moschea» tra «intesa islamica» e legislazione regionale sull'edilizia di culto" in Ferrari Silvio (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 109-130

²⁸⁴ Casuscelli Giuseppe, 2000, *op. cit.*, pp. 83-105

²⁸⁵ Marchei Natascia, 2012, "L'edilizia e gli edifici di culto" in Casuscelli Giuseppe (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, pp. 336-345

²⁸⁶ Ferrari Silvio, 2008, "Le moschee in Italia tra ordine pubblico e libertà" in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, pp. 219-236

²⁸⁷ Spreafico Andrea, Coppi Andrea, 2006, *La rappresentanza dei musulmani in Italia*, Edizioni Sas, Roma

²⁸⁸ Ronchi Paolo, 2011, "Problemi pratici della libertà religiosa dei musulmani in Italia, Spagna e Regno Unito", *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, n. 27, pp. 97-144

²⁸⁹ Guolo Renzo, 2000, "La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese" in Ferrari Silvio (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 67-72

²⁹⁰ Ferrari Silvio (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, p. 8

2.5.2 *Qualche classificazione preliminare*

Comincio a chiarire il campo del panorama delle moschee in Italia a partire dalle definizioni di Dassetto e Allievi. Il primo definisce la moschea come l'elemento di base dell'organizzazione islamica che

concretizza e rende visibile la *umma* in modo capillare e quotidiano. Per moschea si intende qualsiasi luogo adibito a spazio di preghiera al quale si accede attraverso anticamere filtranti (luogo delle abluzioni e di deposito di calzature) e molto spesso una o più sale d'insegnamento coranico.²⁹¹

Dassetto giunge poi a una distinzione tra moschee in base alla frequenza secondo due indicatori di partecipazione, ovvero la frequenza della preghiera del venerdì e il tasso di quotidianità. Se il primo criterio dà un'idea dell'ampiezza del bacino di fedeli, il tasso di quotidianità emergerebbe dal rapporto "tra la frequentazione media negli altri giorni e quella del venerdì"²⁹². In ragione di questi due criteri, è possibile elaborare una classificazione di quattro tipi di moschee, più frequentemente presenti in Europa: le moschee "principali" sono quelle maggiormente frequentate il venerdì e poco nella quotidianità, quelle "devozionali" sono molto frequentate in entrambe le occasioni, quelle "locali" ad alto tasso di quotidianità e poco affollate il venerdì e infine quelle "marginali" poco frequentate in entrambi i casi. L'islam europeo ha iniziato dalle moschee marginali, mentre ora si stanno diffondendo maggiormente le moschee devozionali.

La classificazione di Dassetto è sicuramente utile perché coglie una differenziazione che pare anche a chi scrive particolarmente pertinente, ovvero quella tra la pratica della preghiera congregazionale del venerdì, osservata con maggiore regolarità, e la frequentazione quotidiana, la cui affluenza è indubbiamente minore. Esso non tiene conto dei differenti tipi di strutture in cui si svolgono le preghiere, ovvero del fatto che proprio l'alto afflusso di fedeli del venerdì ha portato in alcuni casi a un sovraffollamento di luoghi di preghiera di dimensioni ridotte e che questo si è risolto

²⁹¹ Dassetto Felice, 1994, *op. cit.*, pp. 61-62

²⁹² *Ibid.*

molte volte con, in un primo momento, l'utilizzo della strada antistante ai centri come prolungamento dello spazio di preghiera e, successivamente, in una "delocalizzazione" della preghiera in strutture utilizzate temporaneamente per l'occasione. È questo il caso, qui studiato, della preghiera del venerdì dell'Istituto culturale islamico di viale Jenner a Milano.

Allievi estende la definizione di "moschea" in base alla sua funzione principale, quella della preghiera. Considera quindi moschea "tutti i luoghi, aperti ai fedeli, in cui i musulmani si ritrovano insieme a pregare con continuità"²⁹³. All'interno della macro-categoria delle moschee, egli individua diverse definizioni di centri a seconda della loro importanza. Dapprima, i "centri islamici", al cui interno si svolgono sia funzioni di culto sia attività di carattere sociale e culturale aggregative²⁹⁴. I centri islamici sono i luoghi di dimensioni più significative, ma meno diffusi, a cui è spesso legato un ruolo di rappresentanza del territorio. Vi sono poi le moschee *ad hoc* (*purpose-built*), che possono essere provviste di elementi architettonici islamici visibili, come la cupola o il minareto. Queste moschee possono essere edifici riconvertiti e possiedono qualche elemento di visibilità come scritte o targhe. Infine, la *musalla*, la sala di preghiera, al cui interno possono svolgersi anche altre attività socio-culturali correlate. Sono invero queste le moschee più diffuse in Italia, e si collocano in spazi riadattati, ovvero garage, magazzini, capannoni industriali, negozi, appartamenti, etc. Vanno distinte, per Allievi le *musalla* "etniche", "frequentate dai membri di una sola etnia, di solito per motivi linguistici (gruppi etnici non arabofoni per esempio)"²⁹⁵. Altro caso ancora, le *zawiya* sufi, sale di preghiera di confraternite mistiche.

Personalmente, ho utilizzato le categorie di Allievi, riferendomi a un uso inclusivo del termine "moschea" che tende a inglobare tutti i luoghi di preghiera.

²⁹³ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, pp. 17-18

²⁹⁴ Come corsi e attività per adulti, scuole coraniche, conferenze e attività formative e culturali

²⁹⁵ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 19

PARTE II. L'ORGANIZZAZIONE DELLO SPAZIO ISLAMICO. SPAZI, TEMPI E CITTÀ

Proseguo ora addentrandomi nell'esame del caso di studio che è l'oggetto più specifico di questa ricerca. Per farlo, introduco inizialmente le principali caratteristiche del contesto italiano per quanto riguarda la presenza di musulmani e i luoghi di culto islamico. Passo poi a presentare tre casi di moschee in Italia: le moschee realizzate a Roma e di Colle Val d'Elsa e quella proposta a Lodi ma mai realizzata. Questi casi, particolarmente rilevanti nel panorama italiano, forniranno alcuni elementi fondamentali per comprendere al meglio il caso di Milano. Da una parte, infatti, la costruzione della moschea di Roma, una delle più grandi d'Europa, rappresenta un'eccezionalità nel panorama italiano per diversi aspetti, tra cui la sua monumentalità, il fatto che il progetto risalga all'inizio degli anni '70 – quando ancora i musulmani in Italia erano ancora veramente poco numerosi. I conflitti nati attorno alla realizzazione della moschea di Colle Val d'Elsa e al progetto della moschea di Lodi, invece, porranno in essere al contrario problematiche ricorrenti, presenti anche nel contesto milanese.

L'analisi procederà poi con il caso di studio della città di Milano, delle forme di inserimento della presenza islamica all'interno del tessuto urbano milanese. L'obiettivo di questa parte è quello di realizzare una cartografia dell'evoluzione e della situazione attuale dei luoghi di culto islamico, per comprendere innanzitutto le maggiori caratteristiche di questa realtà, i momenti salienti del loro processo di insediamento e il rapporto con lo spazio urbano in cui si inseriscono.

CAPITOLO 1. CARTOGRAFARE LE MOSCHEE ITALIANE

Una definizione dei musulmani presenti in Italia è quantomeno problematica, da molteplici punti di vista. Ne si è già inizialmente parlato, ma vale la pena ritornare su questo punto per chiarire ulteriormente, nel dettaglio, alcuni punti. La difficoltà di un calcolo quantitativo deriva dall'impossibilità di censire le opinioni religiose, che in Italia, diversamente ad esempio dalla Gran Bretagna, costituiscono un dato sensibile, protetto dalla legislazione sulla tutela dei dati personali²⁹⁶. Ciò che si può affermare con certezza è, però, che l'Islam è divenuto recentemente e velocemente la seconda religione del Paese²⁹⁷. Questo è avvenuto perché l'affermarsi di una presenza islamica in Italia è da ricondurre principalmente al nuovo ciclo migratorio che ha coinvolto l'Italia negli ultimi decenni. È, infatti, dalla seconda metà degli anni '70 del XX secolo²⁹⁸ che l'Italia diviene meta di crescenti flussi migratori internazionali, in contro-tendenza rispetto a quella che era la sua storia ancora recente di paese di emigrazione. In particolare, dagli anni '80 questo fenomeno inizia a conoscere un forte incremento quantitativo e una rapida evoluzione degli scenari²⁹⁹.

Le stime che tentano dunque di definire la presenza dei musulmani in Italia adottano molto spesso un criterio di appartenenza nazionale, e ciò significa che vengono inclusi del calcolo tutti coloro che provengono da paesi del mondo musulmano. Realizzato in tal modo, rappresenta un calcolo molto approssimativo, e criticabile, che sovrappone in maniera indiscriminata l'appartenenza nazionale a un'identità religiosa. Insomma, le cifre che si tentano di stabilire “inglobano in effetti l'insieme delle persone di «origine» o di «cultura» musulmane, cosa che non è per nulla indicativa della realtà della loro pratica religiosa”³⁰⁰.

Il *Dossier statistico immigrazione*, pubblicato annualmente dalla Caritas, adotta un metodo di calcolo un po' più selettivo, basandosi “sostanzialmente sul presupposto

²⁹⁶ D. Lgs, 30 giugno 2003, n. 196;

²⁹⁷ cfr. Roccella Alberto, 2008, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*

²⁹⁸ L'inversione del saldo migratorio tra emigrazione ed immigrazione risale al 1972

²⁹⁹ Krasna Francesca, 2009, *Alla ricerca dell'identità perduta. Una panoramica degli studi geografici sull'immigrazione straniera in Italia*, Patron, Bologna

³⁰⁰ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*; cfr. anche Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, *op. cit.*, p. 47

che gli immigrati provenienti da un determinato paese ne rispecchiano anche la ripartizione per gruppi religiosi, che si può desumere da pubblicazioni specialistiche, dedicate alla materia e pubblicate sia in Italia che a livello internazionale³⁰¹. Anche queste, tuttavia, sono ancora poco indicative della realtà dell'appartenenza e della pratica religiosa, che subisce nel processo migratorio forti trasformazioni³⁰².

Tuttavia, nonostante l'incertezza dei dati, pare necessario esaminare l'evoluzione delle stime sulla presenza dei musulmani in Italia. Esse danno, infatti, quantomeno l'idea della scala su cui si muove il fenomeno e la percezione diffusa che emerge da ricerche e mezzi di comunicazione.

Nel 1999, Allievi parlava di circa 500.000 musulmani in Italia, inclusi i convertiti e le persone irregolarmente presenti sul territorio, i cosiddetti "clandestini"³⁰³. Nel 2001, il Rapporto annuale sull'immigrazione della Fondazione Ismu³⁰⁴ tentava di comporre un quadro della presenza dell'Islam in Italia. La presenza di musulmani viene stimata intorno alle 650.000 unità, a cui andavano aggiunti circa 50.000 Italiani convertiti. Numeri che già permettevano di identificare l'Islam come seconda religione in Italia. La crescita dell'Islam è dovuta soprattutto all'incremento di flussi migratori diretti in Italia a partire dalla fine degli anni '80, al cui interno si trova una buona percentuale di persone provenienti dal mondo musulmano. Tra le comunità più numerose di stranieri presenti in Italia vi sono, infatti, egiziani, tunisini e marocchini.

Roggero nel 2002 fornisce una serie interessante di statistiche circa gli anni novanta, momento in cui la presenza islamica in Italia è divenuta un fenomeno consolidato ed evidente. Si parla di circa 304.000 musulmani immigrati in Italia nel 1992, corrispondenti a circa il 29% della popolazione immigrata totale. Alla fine del 1998, il loro numero è cresciuto fino a 436.000, intorno al 35% dell'intera popolazione immigrata. Tra le principali nazionalità degli stranieri residenti musulmani si trovano Marocco (145.843), Albania (67.000), Tunisia (47.261), Senegal (35.897), Egitto

³⁰¹ Caritas/Migrantes, 2011, *Dossier statistico immigrazione, XXI Rapporto*, Idos, Roma, p. 195

³⁰² Cfr. Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*; Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*

³⁰³ Allievi Stefano, 1999, *I nuovi musulmani. I convertiti dell'Islam*, Edizioni lavoro, Roma; cfr. anche Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*

³⁰⁴ Crespi Gabriele, 2002, "L'Islam in Italia" in Fondazione Ismu, *Settimo rapporto sulle migrazioni 2001*, Franco Angeli, Milano, pp. 253-260

(25.553), Algeria (13.324), Pakistan (11.320), Bangladesh (11.201), Somalia (10.818), etc.³⁰⁵

Le statistiche descrivono la particolarità della presenza musulmana in Italia rispetto a molti altri contesti europei, in cui la maggior parte dei musulmani proviene da due o tre paesi al massimo. Diversamente, in Italia sono almeno nove i paesi principali di provenienza – quelli indicati poco sopra –, appartenenti ad aree estremamente eterogenee, a cui si aggiungono molti paesi da cui provengono gruppi meno consistenti. Roggero include in questa classificazione, basata sulla percentuale di musulmani nel paese di origine, anche gli albanesi, sebbene sia noto che “la loro appartenenza all’islam risulta spesso puramente anagrafica. Non è in quanto tali che essi si aggregano e si presentano sulla scena pubblica”³⁰⁶. Il posizionamento geografico sul territorio italiano della popolazione musulmana vede una netta prevalenza al Nord, circa la metà, il 29% si trova nel Centro Italia e il restante al Sud e nelle Isole. Una parte non irrilevante, il 20%, di Nordafricani è costituita dalla presenza femminile, percentuale che sale al 30% per gli Albanesi e che invece è molto debole tra i Senegalesi.

³⁰⁵ Roggero Maria Adele, 2002, “Muslims in Italy” in Haddad Yvonne Yazbeck (a cura di), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford University Press, Oxford, pp. 132-133

³⁰⁶ Branca Paolo, 2006, “L’islam in Italia”, Fondazione Ismu, *Undicesimo rapporto sulle migrazioni 2005*, Franco Angeli, Milano, p. 294

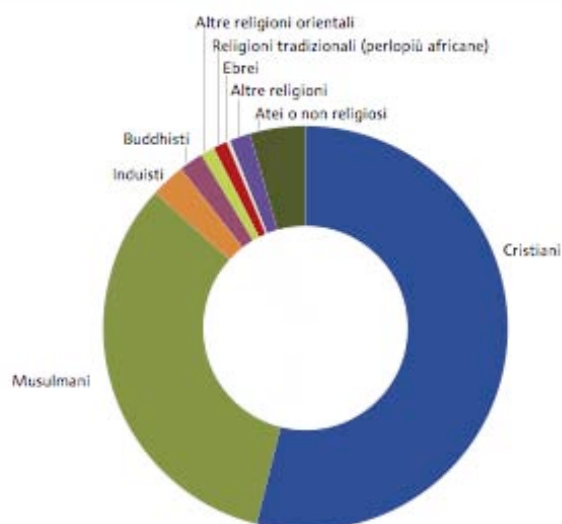
Tabella 1: Appartenza religiosa degli stranieri in Italia al 31 dicembre 2010

(fonte: *Dossier Caritas/Migrantes, 2011, op. cit*)

Religione di appartenenza	Numero di persone
cristianesimo	2.465.000
islam	1.505.000
induismo	120.000
buddhismo	89.000
religioni orientali	61.000
religioni tradizionali (perlopiù africane)	46.000
ebraismo	7.000
altre religioni o non attribuiti	83.000
atei o non religiosi	196.000

Figura 5: L'appartenza religiosa degli stranieri in Italia

L'appartenza religiosa dei residenti stranieri in Italia (2010)



Fonte: Caritas/Migrantes, 2011, *Dossier statistico immigrazione, XXI Rapporto*, Idos, Roma

Marianna Pino, 2012

Inoltre, sta assumendo una consistenza sempre più evidente il fenomeno degli italiani convertiti all'Islam. Un fenomeno la cui consistenza numerica è estremamente difficile da valutare³⁰⁷, ma la cui visibilità è sicuramente in crescita, grazie alle organizzazioni a cui i convertiti hanno dato vita, tra cui quelle come la Co.Re.Is.. Sono inoltre in aumento i cittadini stranieri che abbiano ottenuto la cittadinanza³⁰⁸ italiana e le “seconde generazioni”.

Focalizzando l'attenzione su una scala più locale, del caso di studio che prenderò a breve in considerazione, la comunità islamica milanese è composta per la maggior parte di persone straniere immigrate in Italia, mentre una minoranza, in crescita, è rappresentata dagli italiani convertiti. Si ripropone, su scala locale, il problema della difficoltà di censire l'orientamento religioso.

Secondo i dati della Fondazione Ismu, tra la popolazione straniera la religione musulmana è seconda solo alla religione cattolica e rappresenta il 28,7%³⁰⁹ dei 263.000 cittadini stranieri al di sopra dei 14 anni, cioè circa 76.000 persone³¹⁰. In ogni caso, tra le minoranze religiose, ortodossi, copti, evangelici, buddisti, induisti e sikh, quella musulmana è sicuramente la più numerosa e diffusa. Molte altre stime parlano di circa 100.000 musulmani a Milano, con una percentuale di praticanti molto più bassa, circa un quinto³¹¹.

Volgendo lo sguardo indietro nel tempo si coglie la grande crescita di questo fenomeno. Nel 2001, infatti, la stessa comunità contava 41.600 persone: un forte aumento dovuto all'ampiamiento dei flussi di stranieri provenienti da paesi del mondo musulmano.

³⁰⁷ Prima del 2001, si stimavano circa 10.000 persone, numero che ad oggi avrà assunto evidentemente una consistenza di molto maggiore. Cfr. Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*

³⁰⁸ L'acquisizione della cittadinanza in Italia non segue il principio dello *ius soli*. La cittadinanza può essere concessa a stranieri che risiedano legalmente da almeno 10 anni nel territorio italiano e a stranieri nati in Italia, che vi abbiano risieduto legalmente senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età, che possono dichiarare di voler eleggere la cittadinanza italiana entro un anno dalla quella data (www.interno.gov.it)

³⁰⁹ Fondazione Ismu, 2012, *L'immigrazione straniera in Lombardia. L'undicesima indagine regionale. Anno 2011*, Fondazione Ismu, Milano

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Mocchi Silvia, 2011, “No integration without participation. A study of the request for building mosques in Milano”, *Respect project working paper series*, n. 6, <http://www.respect.iusspavia.it>

1.1 Le moschee in Italia, tra invisibilità ed eccezionalità

Con il termine “moschea” in Italia ci si riferisce a una realtà di luoghi di culto molto eterogenea. Fino al 2013, esistevano due sole moschee funzionanti costruite *ad hoc* secondo codici estetici e architettonici “esplicitamente islamici”³¹², la piccola moschea al-Rahman (o moschea del Misericordioso) di Milano, inaugurata nel 1988 e la moschea di Roma, aperta nel 1995, la più grande d’Italia e una delle più grandi d’Europa. La prima in assoluto, ormai inutilizzata, fu quella aperta a Catania, inaugurata nel 1980. Nata su iniziativa di un non musulmano, l’avvocato Michele Papa, “è stata progettata da un architetto egiziano e finanziata dalla Libia, quando questa sembrava avere interessi maggiori”³¹³ in Sicilia. In questo caso, si sono intrecciati gli interessi geopolitici della Libia di Gheddafi e gli interessi personali di Papa. La gestione di quest’ultimo, però, non ha favorito i buoni rapporti con la comunità islamica rappresentata dagli immigrati, “che dopo qualche incomprensione [...] hanno preferito affittare e riadattare a luogo di preghiera un seminterrato vicino al porto”³¹⁴.

A partire dalla fine degli anni '90, hanno cominciato ad essere discussi in vari comuni italiani nuovi progetti di moschee *ad hoc* da realizzare in risposta alle domande delle comunità islamiche locali in crescita. Alcune moschee sono state inaugurate nel 2013, come quella di Colle Val d’Elsa (Siena) e Ravenna, di altre si discute e il progetto è in fase più o meno avanzata, come a Genova, Brescia, Padova, Torino, Sesto San Giovanni (Milano) e Firenze. Altri progetti, invece, sono stati al centro di forti polemiche e alla fine sono stati abbandonati, come quello di Lodi e Bologna.

Altre volte si tratta di centri complessi, edifici ristrutturati e riconvertiti a centri che assumono molteplici funzioni, sociali e culturali.

La grande maggioranza delle volte, però, ci si riferisce a sale di preghiera più o meno piccole, adattate e precarie, che utilizzano ex-garage, cantine, magazzini, capannoni o ex-fabbriche. Vi sono infine luoghi utilizzati temporaneamente in occasione della

³¹² Dassetto Felice, 1994, *op. cit.*

³¹³ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. 22

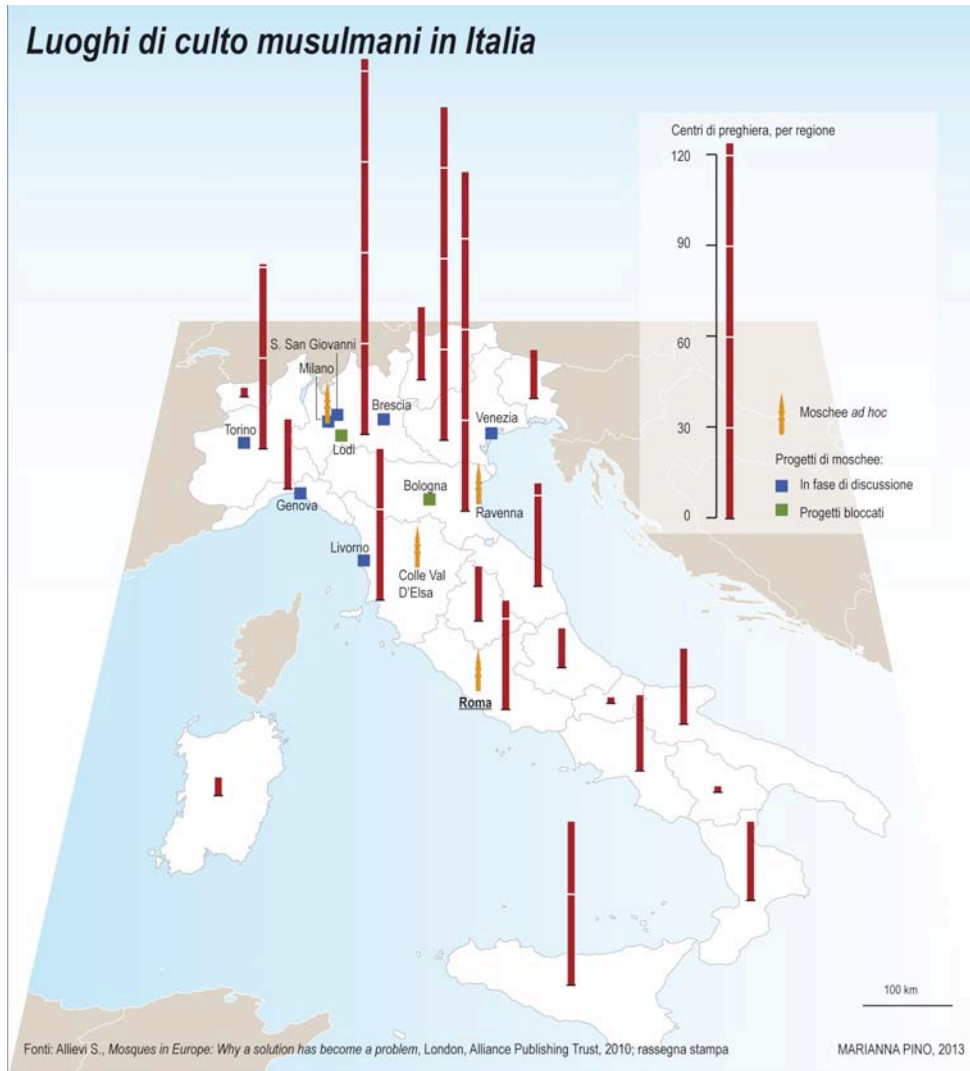
³¹⁴ *Ivi*, p. 23

preghiera congregazionale del venerdì o di grandi festività. È quindi estremamente complicato stabilire un numero preciso dei luoghi di culto musulmani.

Secondo una ricerca condotta da Maria Bombardieri, i luoghi di culto islamico sarebbero all'incirca 764³¹⁵, incluse anche le sale per la preghiera del venerdì. Come si evince chiaramente dalla mappa (fig. 6) i luoghi di culto islamico sono diffusi in tutta Italia, in ogni regione, sebbene non in modo omogeneo. Essi si localizzano, infatti, molto più frequentemente al nord, soprattutto in ragione di una presenza di stranieri musulmani più forte. Al sud, la Sicilia costituisce un caso molto interessante, poiché ospita 54 luoghi di preghiera islamica.

³¹⁵ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 276

Figura 6: La mappa dei luoghi di preghiera in Italia



1.2 Roma: la moschea geopolitica

Tra le prime moschee costruite *ad hoc*, la moschea di Roma è sicuramente la prima grande moschea realizzata in Italia. La prima volta che si prospettò ufficialmente la costruzione di una moschea a Roma fu nel 1973, durante una visita di re Faysal dell'Arabia Saudita nella capitale. In tale occasione, infatti, il re saudita dichiarò al Presidente del Consiglio italiano, Giulio Andreotti, di voler fare richiesta per la realizzazione di una moschea³¹⁶. È poi lo stesso Comune di Roma a concedere gratuitamente un terreno di 30.000 m². In seguito alla “vittoria di un concorso internazionale di progettazione”³¹⁷, il progetto della moschea viene affidato all'architetto Paolo Portoghesi, che lo realizza a partire dal 1974 in collaborazione con l'ingegnere Vittorio Gigliotti con l'architetto iracheno Sami Mousawi. Ci vorranno, però, undici anni perché venga posta la prima pietra³¹⁸ nel dicembre 1984, e un'altra decina di anni perché la moschea sia completata e inaugurata. L'inaugurazione del monumentale complesso religioso, tra le più grandi moschee d'Europa, avviene infatti il 21 giugno 1995, al cospetto delle più alte cariche delle istituzionali italiane, e di numerosi rappresentanti religiosi, anche del Vaticano.

³¹⁶ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

³¹⁷ Coppa Alessandra, 2002, *La moschea di Roma. Paolo Portoghesi*, Motta, Milano, p. 6

³¹⁸ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 25, 1985

Figura 7: Localizzazione della moschea di Roma



Figura 8: La moschea di Roma

(fonte: www.moscheadiroma.org, consultato a gennaio 2014)



Il caso del progetto della moschea di Roma rappresenta un'eccezionalità nel panorama italiano. In primo luogo la monumentalità del progetto, chiaramente visibile dalla fig. 8, ne fa una delle più grandi moschee d'Europa e senza dubbio la più grande d'Italia. La moschea è costruita a Monte Antenne, su un'altura da cui lo sguardo spazia sulla città, e pur non essendo inserita nel tessuto abitativo della città, da cui è separata da un parco, è situata in posizione non distante dall'esclusivo quartiere Parioli. Anche la sua visibilità e la sua localizzazione dicono molto sul grado di riconoscimento di cui gode la moschea. Il secondo aspetto di eccezionalità consiste nel fatto che la decisione di realizzare la moschea è da considerarsi in forte collegamento con la situazione geopolitica internazionale dell'epoca, più che con i bisogni di una minoranza religiosa della città, all'epoca ancora poco numerosa. Il fatto che il complesso religioso monumentale sorga su un'ampia area donata dal Comune di Roma al Centro islamico culturale d'Italia rappresenta, infatti, come sottolinea Allievi, "un atto di per sé significativo, visto che probabilmente nessun'altra minoranza religiosa [...] ha mai goduto in Italia di tale favorevole trattamento"³¹⁹. Le motivazioni sono quindi "riconducibili essenzialmente alle contingenze economiche di quegli anni, e in particolare alla crisi petrolifera del 1973"³²⁰. A riconferma di questa scelta, continua Allievi, vi è anche il fatto che il Centro islamico culturale d'Italia "costituito ufficialmente nel 1966, nel medesimo 1974, a soli tre mesi dall'inoltro della domanda, con procedura insolitamente rapida rispetto alla lentocrazia italiana, è stato concesso il riconoscimento di ente morale"³²¹. Anche altri paesi europei si adoperarono nello stesso senso, come il Belgio che nel 1974 ha "riconosciuto l'Islam come una delle religioni dello Stato"³²². D'altronde, il progetto della moschea di Roma ha di gran lunga preceduto un insediamento stabile e consistente di musulmani. Come spiega Allievi, "ai tempi in cui venne deciso il progetto, infatti, l'Islam italiano, con poche eccezioni, riguardava sì e no un po' di personale di ambasciata, qualche uomo d'affari temporaneamente fuori sede, i primi rari convertiti"³²³ e una presenza sporadica di stranieri. L'Islam "di

³¹⁹ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. 74

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. 75

massa” arriva, ma solo successivamente, anche a Roma, quando l’Italia diviene meta dei grandi flussi di immigrazione. Comunque, riesce ad arrivare in tempo per assistere all’inaugurazione: ci sono voluti circa venti anni perché la moschea vedesse la luce.

La prima grande moschea d’Italia rappresenta dunque la risposta a questioni di politica internazionale molto più che a un bisogno di una popolazione locale. Essa rappresenta, infatti, il risultato dell’istituzionalizzazione delle relazioni internazionali, tra l’altro storicamente buone tra l’Italia e il Medio Oriente, rese ancor più preziose dalla particolare situazione geopolitica creatasi con la crisi petrolifera del 1973, più che della presenza della comunità musulmana locale. Ed è questo un fattore molto indicativo dello statuto dei musulmani in Italia, se si pensa che rimane per i successivi venti anni, praticamente l’unica moschea, insieme a quella del Misericordioso a Milano, ad essere stata costruita *ad hoc*.

1.3 Colle Val d’Elsa: la difficoltosa costruzione di uno spazio legittimo

Uno dei casi più interessanti di moschee italiane, è quello della moschea inaugurata nel 2013 a Colle Val d’Elsa, centro abitato di circa 20.000 abitanti in provincia di Siena. Quello che ha portato all’apertura della moschea è stato un lungo e complesso percorso, caratterizzato da opposizioni e conflitti che hanno destato l’attenzione nazionale.

Tali vicende sono al centro di uno studio³²⁴ di Maria Bombardieri, che le descrive, assieme a quelle di altri casi conflittuali relativi alla proposta di costruzione di una moschea a Genova, Brescia e Padova, allo scopo di inquadrare le motivazioni che stanno alla base dei numerosi conflitti che si verificano frequentemente laddove vi sia la proposta per la costruzione di questo genere di edifici.

La prima proposta ufficiale di costruzione di una nuova sede per il Centro islamico di Colle Val d’Elsa la si ritrova nel programma elettorale del sindaco Marco Spinelli, candidatosi al un secondo mandato alle elezioni comunali del 1999. Il Centro

³²⁴ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*

islamico esistente dal 1993³²⁵, ubicato in piazza Bartolomeo Scala, veniva infatti giudicato inadeguato a rispondere ai bisogni dalla comunità musulmana locale, che fa quindi richiesta all'amministrazione di uno spazio più grande e adeguato. Il Centro, infatti, non si limita a svolgere l'importante funzione di luogo di preghiera, bensì rappresenta più in generale un luogo di aggregazione dei musulmani. Nel 2001 la giunta comunale individua e destina, con apposito atto, l'area adatta alla costruzione del nuovo centro in località Abbadia: un fatto che inizialmente non causa reazioni importanti da parte dell'opposizione in consiglio comunale. Nell'ottobre dello stesso anno, però, in un clima quindi fortemente influenzato dagli eventi dell'11 settembre, l'opposizione in consiglio comunale solleva il caso della domanda sottoposta al Comune da parte della comunità islamica locale per "un appezzamento di terreno su cui costruire un nuovo centro culturale islamico"³²⁶. L'accusa verte in particolare quindi sul presunto contributo economico pubblico concesso dal Comune. La polemica si concentra soprattutto sul nodo cruciale dei finanziamenti e l'accusa nei confronti del Comune è quella di aver contribuito economicamente all'opera. Il Comune smentisce, però, un proprio coinvolgimento in tal senso e si difende dalle accuse:

La polemica politica nasce a causa di un coinvolgimento economico del comune, che in realtà non c'è, e si colloca nel contesto della critica situazione internazionale venutasi a creare dopo l'11 settembre 2001, con gli attacchi terroristici alle Torri Gemelle di New York e agli Stati Uniti d'America. Il sindaco Marco Spinelli, accusato dall'opposizione di non aver informato in modo adeguato i cittadini e lo stesso consiglio comunale sull'operato della giunta e sugli sviluppi nella questione della costruzione di un nuovo centro culturale islamico, difende la trasparenza delle operazioni ribadendo il fatto che la realizzazione dell'edificio sarà completamente finanziato dalla comunità islamica colligiana. L'amministrazione comunale ribadisce inoltre come la costruzione di un nuovo centro culturale islamico possa essere un'opportunità per l'arricchimento culturale e la crescita sociale dell'intera comunità colligiana³²⁷.

³²⁵ *Ivi*, p. 283

³²⁶ Comune di Colle Val d'Elsa, *Il Centro culturale islamico: le origini della vicenda*, www.collevaldelsa.it, consultato nell'aprile 2013

³²⁷ *Ibid.*

Contraria al progetto, all'inizio del 2002 l'opposizione di centrodestra annuncia di voler proporre un referendum popolare per interpellare i cittadini sulla possibilità di concedere l'uso del terreno pubblico in questione per il nuovo Centro islamico. A peggiorare il clima di scontro, è l'annuncio a settembre da parte dell'amministrazione della costruzione di un cimitero islamico accanto a un cimitero della città, con un contributo pubblico di 50.000 euro. Costruzione che, secondo il Comune, "era già inserita nel programma elettorale di Marco Spinelli nel 1999 e nel piano delle opere pubbliche per l'anno 2002"³²⁸. Nonostante le dure polemiche, il 30 dicembre 2003 viene deliberata³²⁹ dal consiglio comunale la concessione in diritto di superficie di un terreno situato in località Abbadia. Con questo atto, il terreno viene concesso per 99 anni alla Comunità dei musulmani di Siena e Provincia per la realizzazione di un centro islamico. Inoltre, viene stabilito il canone che l'Associazione islamica sarà tenuto a pagare al Comune, che consiste in circa 11.000 euro annui³³⁰. Su proposta della comunità islamica, però, l'inizio dei lavori viene preceduto dalla stipula di una convenzione di accordo per l'utilizzo della struttura tra l'Associazione "Comunità dei Musulmani di Siena e Provincia" e l'amministrazione comunale. Le scelte dell'amministrazione sono condivise e portate avanti anche dal candidato sindaco del centrosinistra Paolo Brogioni, secondo il quale

la convenzione vuole rappresentare anche l'occasione per diventare attori del processo di gestione della nuova struttura condividendone le regole di funzionamento e con la possibilità di un controllo che non ci sarebbe stato se il centro culturale islamico fosse stato realizzato con un'iniziativa spontanea e delocalizzata in una zona periferica della città con il rischio di una pericolosa ghettizzazione ed emarginazione della stessa comunità islamica locale.³³¹

Il tentativo sembra quindi essere quello di portare avanti il progetto governandolo, se non controllandolo da vicino. La moschea si può fare, ma non si può lasciar fare. Nella stessa direzione si inserisce l'istituzione di un Protocollo di intesa, che avrà

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Delibera 111/2003

³³⁰ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 284

³³¹ Comune di Colle Val d'Elsa, Il Centro culturale islamico: le origini della vicenda, www.collevaldelsa.it, consultato il 26 aprile 2013

modo di analizzare in seguito, firmato a dicembre del 2004 dal sindaco Paolo Brogioni e da Feras Jabareen, *imam* della comunità islamica locale.

Il progetto del centro islamico prevede una struttura di circa 570 m² e si compone di una biblioteca, una sala di preghiera capace di circa 500 persone, una sala per le riunioni e un ufficio³³². La struttura è inoltre coronata da una cupola con una mezzaluna d'oro e un minareto di cristallo (fig. 9). Il progetto è oggetto di una riflessione su un modello ideale da adottare:

La realizzazione di un edificio con una funzione così nuova per il repertorio italiano poteva lasciar spazio all'immaginazione e suggerire aspetti formali legati a luoghi lontani e con caratteristiche architettoniche avulse dalla normalità edilizia delle nostre città. Proprio questo è stato il punto di partenza per definire un edificio che fosse al contrario integrato con il territorio locale, con la città e che avesse il diritto di unicità in relazione al suo contesto. Il lavoro si è concentrato infatti verso la ricerca dell'integrazione sociale e di quella urbanistico - architettonica. [...] L'aspetto dell'integrazione urbanistico-architettonica nasce dalla consapevolezza di dover adeguare una tipologia di edificio così specifica al contesto italiano e soprattutto a quello locale. I concetti chiave per lo sviluppo dei lavori sono stati l'equilibrio e la *normalità*. Normalità edilizia, con conformità alle prassi edilizie diffuse; normalità nel non rendere percettivamente forte l'impatto visivo; normalità nelle dimensioni, dal momento che si tratta di un edificio discreto e con dimensioni contenute; "normalità civile" delle cose, che ha generato la scelta di realizzare tale edificio in risposta al bisogno di una parte importante dei cittadini. Equilibrio invece nel concepire una struttura che non fosse svuotata dei suoi contenuti essenziali, sia tipologici che simbolici, ma che potessero contestualizzarsi senza dissonanze o conflitti con l'ambiente circostante.³³³

Si tratta di una riflessione spaziale di un Comune che si sta investendo in prima persona nella realizzazione di una moschea. È dunque interessante rilevare che il discorso ruota intorno al concetto di normalità, soprattutto architettonica e visiva, e punta quindi a neutralizzare l'idea di eccezionalità della religione islamica, che, come si è già detto, gioca un ruolo molto importante nei conflitti sulle moschee. Ed è un discorso di normalità riferito a un edificio che possiede alcuni elementi stilistici

³³² Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 284

³³³ "Il centro culturale islamico di Colle di Val d'Elsa", www.collevaldelsa.it, consultato nell'aprile 2013 (cors. mio)

chiaramente riconoscibili, come un piccolo minareto e la cupola con una mezzaluna alla sua sommità (fig. 9).

Figura 9: Immagine del progetto Centro culturale islamico di Colle Val d'Elsa

(Fonte: www.liophitti.com³³⁴, consultato nell'aprile 2013)

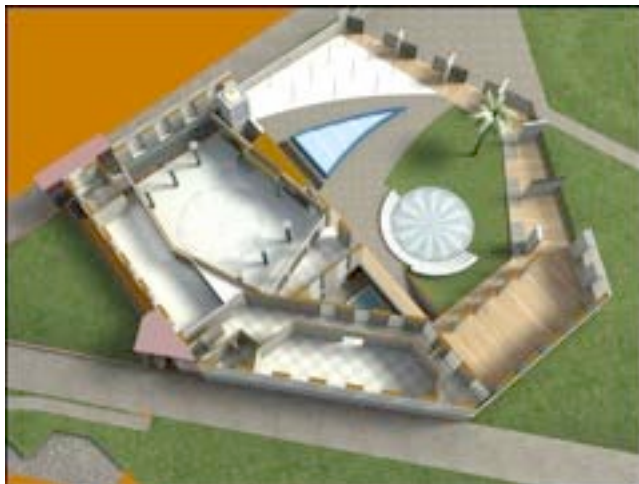


Un altro aspetto da rilevare è il fatto che nei progetti per la realizzazione di moschee costruite *ad hoc*, e penso anche a quelli non realizzati a Milano, lo spazio non è mai dedicato interamente alla funzione del culto (fig. 10), anzi molto spesso non è nemmeno la funzione prevalente dal punto di vista dell'impiego dello spazio. Al contrario, vengono incluse nei progetti molteplici attività socio-culturali, a riprova del fatto che le moschee rappresentano in un contesto come quello italiano qualcosa di più di un semplice luogo di culto e che vi siano poste in gioco maggiori.

³³⁴ Sito dello studio di architettura e ingegneria incaricato del progetto

Figura 10: Immagine del progetto Centro culturale islamico di Colle Val d'Elsa

(Fonte: www.liophitti.com, consultato nell'aprile 2013)



I lavori per la realizzazione del centro partono nel 2006, grazie anche all'ingente contributo di 300.000 euro della Fondazione Monte dei Paschi di Siena³³⁵. Già l'anno successivo, però, i fondi a disposizione finiscono, i lavori si fermano e l'associazione islamica è costretta a ricominciare una raccolta di fondi tra la comunità dei musulmani locali e su tutto il territorio nazionale.

Nonostante le numerose difficoltà, la realizzazione è infine giunta al termine e nella primavera 2013 è solamente in attesa dei definitivi permessi per l'apertura.

L'opposizione al progetto

In occasione della presentazione del Protocollo, vengono consegnate 4.000 firme raccolte contro l'apertura del Centro islamico nel parco di San Lazzaro dal comitato "Giù le mani dal parco", composto da residenti del quartiere de La Badia, e dalla lista civica "Insieme per il Colle", nata con l'adesione dei membri del comitato e presentatasi alle elezioni amministrative di quel 2004. Le argomentazioni dell'opposizione di questi gruppi ruotano soprattutto intorno alla scelta della "zona

³³⁵ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 284

individuata per la costruzione del centro culturale islamico - come spiega l'amministrazione comunale di Colle Val d'Elsa nel proprio sito -, con l'obiettivo di opporsi non tanto alla costruzione di una nuova moschea, che poi non sarebbe nemmeno tale dal momento che si parla di un centro culturale islamico, quanto piuttosto alla decisione di costruirla in un parco pubblico, quello di San Lazzaro, e senza aver prima interpellato la popolazione residente"³³⁶. È interessante notare la sottolineatura operata dal Comune a proposito della natura del progetto: non sarà una moschea, bensì un centro culturale islamico.

Il Comitato e la lista civica propongono tra il 2005 e il 2006 due quesiti referendari contro la realizzazione del centro culturale islamico all'interno del parco di San Lazzaro. Entrambi i quesiti vengono dichiarati inammissibili sia dal Collegio di garanzia, istituito presso il Comune di Colle di Val d'Elsa, sia dal consiglio comunale. Anche il Tribunale di Siena, chiamato nel 2006 ad esprimersi sul secondo tentativo di proposta di referendum dal ricorso del Comitato, giudica inammissibile il referendum. Tale decisione viene peraltro motivata dal riconoscimento del fatto "che i diritti delle minoranze etniche e religiose sono una delle materie escluse dalla consultazione referendaria sulle quali l'amministrazione comunale è libera di attuare il proprio potere di indirizzo politico come espressione della maggioranza che governa la città"³³⁷.

Famosa è ormai anche l'opposizione della giornalista Oriana Fallaci, che nel 2006 dichiarava al *New Yorker* di voler far esplodere il centro islamico di Colle Val d'Elsa:

"If I'm alive, I will go to my friends in Carrara — you know, where there is the marble. They are all anarchists. With them, I take the explosives. I make you *juuump* in the air. I blow it up! With the anarchists of Carrara. I *do not want* to see this mosque — it's very near my house in Tuscany. I do not want to see a twenty-four-metre minaret³³⁸ in the landscape of Giotto. When I cannot even wear a cross or carry a Bible in *their* country! So I blow it up!"³³⁹

³³⁶ Comune di Colle Val d'Elsa, Il Centro culturale islamico: le origini della vicenda, www.collevaldelsa.it, consultato nell'aprile 2013

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ nel progetto si prevedeva, però, un minareto di circa 8 metri

³³⁹ "The agitator", *The New Yorker*, 5 giugno 2006,

Numerosi inoltre sono gli atti intimidatori verificatisi nei confronti della costruzione del centro islamico, da una testa di porco rinvenuta nel cantiere del centro a dicembre 2006, alle manifestazioni leghiste (novembre 2006) in cui l'eurodeputato della Lega Nord, Borghezio, interveniva con lo slogan "Toscana cristiana mai musulmana"³⁴⁰. Infine, la realizzazione del centro islamico è stata più volte accusata di irregolarità fino ad arrivare a un processo per abuso edilizio iniziato nel 2011, che ha visto imputati l'imam Feras Jabareen, il direttore dei lavori, il rappresentante dell'impresa che li ha compiuti e il responsabile del cantiere- per la costruzione di un seminterrato in cemento armato senza autorizzazione³⁴¹. Il processo si è concluso nel 2012 con l'effettiva condanna dei quattro imputati³⁴², avvenimento che però non ha impedito la continuazione dei lavori. Anche l'autofinanziamento della comunità musulmana è stato oggetto di accuse di irregolarità e di mancanza di trasparenza, smentiti però dal controllo del Ministero dell'Interno.

Il caso della moschea di Colle Val d'Elsa è molto utile a introdurre lo studio del caso milanese. La realizzazione di un progetto con elementi architettonici riconoscibili e rapportabili ad esempi di architettura islamica che viene allo stesso tempo inquadrato, e giustificato, in un discorso di "normalità" estetica che dunque rimanda a una definizione di visibilità legittima, e illegittima, per i luoghi di culto islamico; l'opposizione e le proteste contro il progetto, rivolte in particolare al coinvolgimento del Comune; l'intrecciarsi con gli eventi internazionali dell'attacco alle Torri gemelle. Questi aspetti, infatti, li si ritroverà e saranno approfonditi più approfonditamente a breve, quando mi concentrerò sui luoghi di culto di Milano.

³⁴⁰ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 284

³⁴¹ "Colle, il comitato anti-moschea sarà parte civile nel processo", *La Repubblica*, 11 giugno 2010

³⁴² "Moschea a Colle di Val d'Elsa, il Comitato dopo le prime condanne per abusi edilizi: «Il progetto deve essere fermato»", www.valdelsa.net, 5 marzo 2012

1.4 Lodi: la negazione di uno spazio per i musulmani

A Lodi la trattativa tra la comunità islamica locale e il Comune per un'area su cui costruire un centro di cultura islamica risale al 1998. La richiesta ufficiale del terreno è avanzata nel luglio del 2000, accompagnata dal progetto di un centro di cultura islamica di 500 m², con inclusa una sala di preghiera in sostituzione a quella esistente situata in un ex garage³⁴³. La richiesta, prima ancora di essere approvata, causa molte proteste da parte di un gruppo di cittadini e della Lega Nord, basate su controversie di carattere tecnico e legale, e sulla resistenza da parte degli abitanti delle zone limitrofe. La Lega chiede inoltre che i cittadini possano decidere se costruire la moschea tramite un referendum, a cui il Consiglio comunale, a maggioranza di centro-sinistra si oppone. Il collegio dei garanti, però, dichiara ammissibile il quesito proposto: “Sei favorevole alla concessione, da parte dell'amministrazione comunale, alla comunità islamica di un terreno a un prezzo al di fuori degli attuali valori di mercato?”.

Il 14 ottobre 2000 la Lega Nord, organizza una marcia di protesta anti-moschea. Il conflitto spaziale si carica in questa occasione di significati religiosi, reinterpretati e utilizzati in maniera strumentale e con una manipolazione dell'uso dei concetti di “purezza” e “impurità”. Lo spazio viene inoltre attraversato da una serie di simboli che rimandano allo scontro tra l'Europa cristiana e gli Ottomani musulmani:

[...] sul prato della futura moschea compare il primo striscione: «Padania cristiana, Lepanto 1571 - Lodi 2000». Tutt'intorno, insieme ai vessilli verdi della Lega e a quelli di Forza Italia [...] molti stendardi con l'aquila bicipite degli Asburgo, lo stemma della flotta cristiana a Lepanto. Ci sono chioschi con le salsicce, i giovani della Guardia padana con i loro baschi verdi³⁴⁴.

A commento di questi avvenimenti, Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg hanno sostenuto che

³⁴³ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1083-1104

³⁴⁴ “Marcia anti-Islam, Forza Italia con la Lega”, *Il Corriere della Sera*, 15 ottobre 2000

Gli eccessi osservati durante la marcia a Lodi organizzata dalla Lega il 15 ottobre sono stati un insieme di elementi rituali e grotteschi. Sono parte di una teatralizzazione, come il rituale pagano al fiume Po, la difesa della Padania contro ogni forma di “invasione” dei non-nativi, e l’uso distorto della storia regionale al fine di promuoverla. Infine, l’identità regionale della Padania è vista come bisognosa di protezione dalla sfida di un’“invasione islamica”,³⁴⁵.

Il tentativo di riappropriazione dello spazio da parte dei manifestanti passa attraverso atti che nella mente di chi li ha realizzati intendono desacralizzare il terreno per i musulmani e successivamente renderlo nuovamente sacro per i cristiani. Il terreno viene, infatti, prima contaminato con urina di porco, così come recita il cartello “Terra concimata con urina di porco”, un evidente tentativo di compiere un atto blasfemo nei confronti dei musulmani; in seguito viene benedetto attraverso una messa celebrata in loco da un prete della provincia di Mantova convocato per l’occasione, dal momento che la diocesi di Lodi non ha dato il permesso³⁴⁶. Come spiegano Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg,

ciò che viene rifiutato è il fatto di concedere una porzione di terreno comune all’“Altro”. Questa ossessione per la riappropriazione dello spazio associata alla paura per l’invasione e la contaminazione richiama le dichiarazioni del senatore Bucci (Forza Italia): “in pochi anni, i musulmani saranno tra il 10 e il 15% della popolazione, mettendo così in pericolo la purezza dei nostri valori. Puntano a sposare le nostre donne, a convertirle all’islam e ad abbattere la struttura della nostra società dall’interno”³⁴⁷

La controversia rappresenta un importante caso, anche per comprendere quelle sviluppatasi in seguito.

Chantal Saint-Blancat e Ottavia Schmidt di Friedberg indicano innanzitutto la mancanza di consultazione della popolazione locale e la preoccupazione per un abbassamento del valore di mercato di immobili e terreni nelle vicinanze come due fattori concreti evocati nel dibattito. Anche il quesito referendario ammesso si appella, infatti, ad aspetti “formali e concreti”, ovvero l’iniquità dell’assegnazione a un gruppo di persone di un terreno a un prezzo inferiore al valore di mercato. La

³⁴⁵ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1089

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

motivazione del conflitto è, però, più profonda e rinvia secondo le autrici alla paura del processo di visibilizzazione dell'Islam e della richiesta di una minoranza di acquisizione di pari riconoscimento nella sfera pubblica³⁴⁸.

³⁴⁸ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1089

CAPITOLO 2. ISLAM IN UNO SPAZIO URBANO: IL CASO DI MILANO

In questo capitolo presento l'analisi delle moschee a Milano, caso di studio prescelto per questa ricerca. Cerco qui di tracciare una mappatura dei luoghi di culto musulmano, con riferimento ai luoghi più strutturati e soprattutto facendo riferimento all'elenco, approvato dal Comune di Milano, l'elenco delle realtà culturali da iscriversi all'Albo delle Associazioni e Organizzazioni religiose³⁴⁹. Cercherò quindi di comprenderne la logica della localizzazione, tracciandone le traiettorie urbane, e infine analizzandone la visibilità nello spazio urbano.

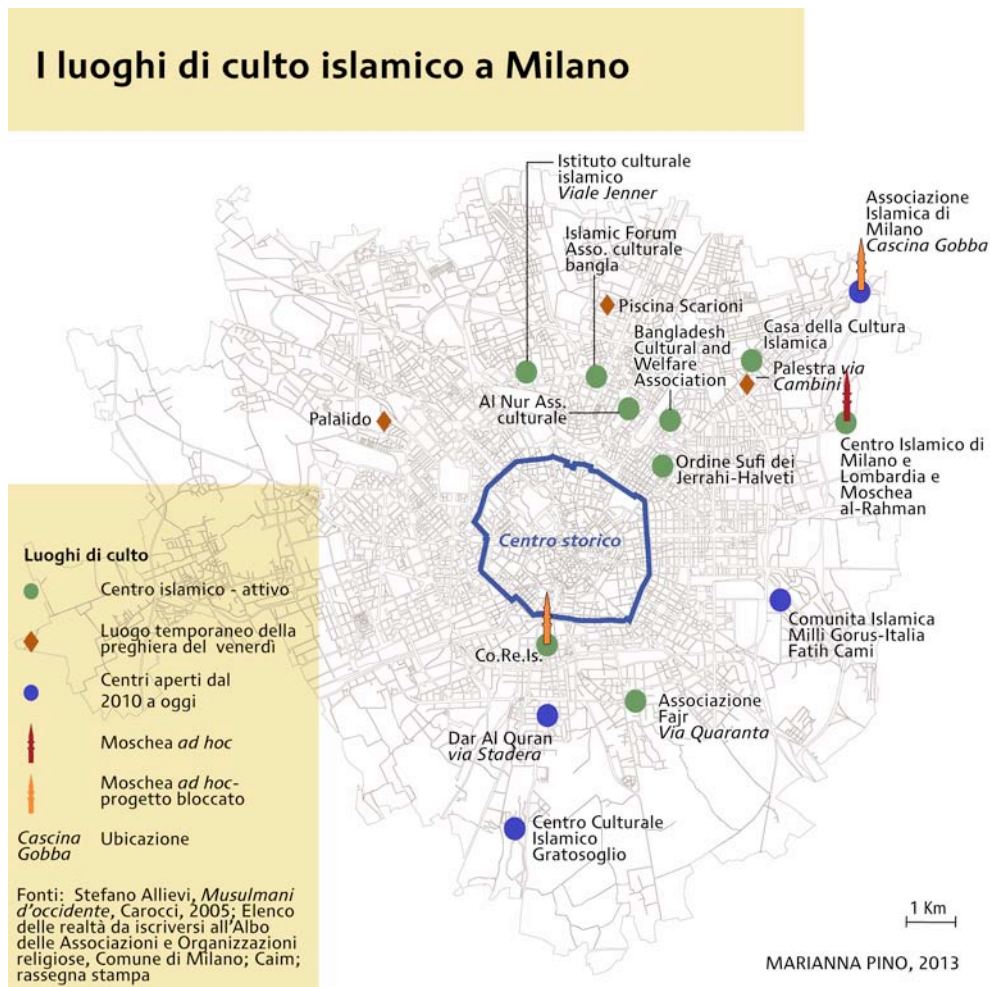
2.1 La costruzione dei luoghi di culto

L'insediamento di centri islamici a Milano è un fenomeno che risale agli anni '70. Inizialmente, spiega Abdel Hamid Shaari, presidente dell'Istituto culturale islamico di viale Jenner, esisteva solo una moschea privata all'interno del consolato del Kuwait dove i pochi musulmani presenti a Milano andavano a pregare. Poi, è nato il Centro islamico di via Anacreonte nel '74, in uno scantinato che raccoglieva al massimo duecento persone circa. Era piccolo ma sufficiente "perché non c'era tanta gente"³⁵⁰. I flussi di immigrazione, però, si intensificano e la mancanza di spazio diviene una costante, nonostante la moltiplicazione dei centri islamici avvenuta nel corso dei decenni, testimoniata dalla mappa dei luoghi di culto islamico attualmente attivi qui di seguito proposta (fig. 11).

³⁴⁹ Parlerò, però, anche di due Associazioni che non sono rientrate, il Centro islamico di Milano e Lombardia e l'Associazione Fajr

³⁵⁰ Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

Figura 11: Mappa dei luoghi della preghiera islamica a Milano



Oltre a un notevole sviluppo numerico, a caratterizzare la mappa dei centri è la loro diversificazione etnica. Come sostiene Allievi,

nelle grandi città sta anche cominciando quel processo di differenziazione e di moltiplicazione delle moschee che in altri Paesi è già molto più avanti. Finché c'è una sola moschea in tutta la città, infatti, questa è il luogo di preghiera di tutti i musulmani. Quando comincia ad esserci una soglia etnica quantitativamente significativa, si moltiplica anche il numero delle moschee, e cominciamo ad avere quella marocchina, quella somala e così via. Ma possono giocare un ruolo anche differenze d'altro genere, ivi comprese quelle politico-ideologiche, o di diversa interpretazione dei dati fondatori e del proprio stesso ruolo di immigrati³⁵¹.

³⁵¹ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. 28

Questo avviene anche in ragione di importanti barriere linguistiche, derivanti dall'eterogeneità della composizione della comunità musulmana milanese, che rispecchia quella italiana nel suo complesso. Qui la provenienza dei musulmani comprende persone provenienti dal Nord Africa, e dall'Africa Subsahariana, dalla Turchia, dal Bangladesh e dal Pakistan, vi è una forte componente di italiani convertiti e molte altre comunità ancora.

2.1.1 Centro islamico di Milano e Lombardia

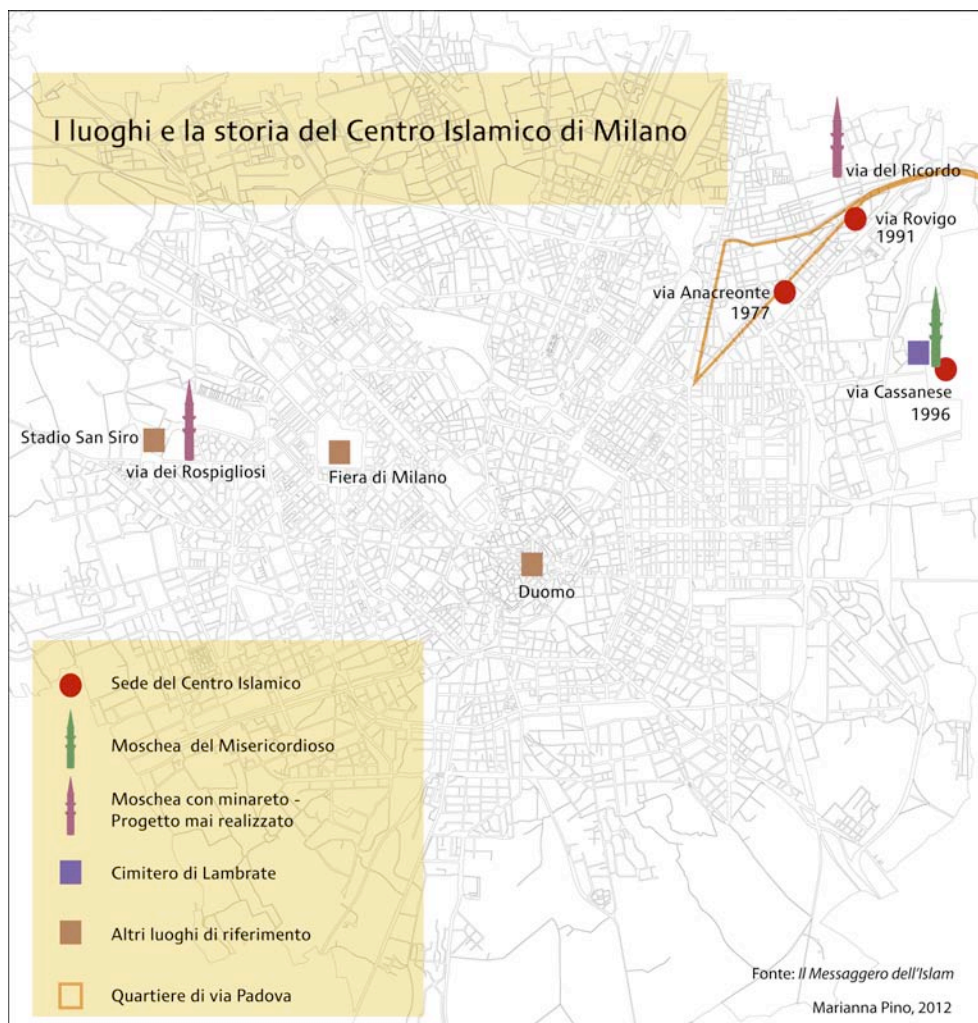
“Dovevamo fare la moschea dei vivi lì e questa per i morti qui. E invece ci hanno spinto di fare quella dei vivi qui”³⁵². Così si potrebbe sintetizzare l'iter che ha condotto alla costruzione nel 1988 a Milano della moschea al-Rahman, o moschea del Misericordioso, come luogo di preghiera accanto all'area islamica del cimitero di Lambrate. Al contrario, il progetto a lungo inseguito di una grande moschea non verrà mai realizzato.

La storia della moschea al-Rahman inizia, però, circa quattordici anni prima, con l'apertura del primo centro islamico milanese in via Anacreonte (nella zona di via Padova), attivo dal 1974 e costituitosi ufficialmente nel 1977. Alla sua guida sin dagli inizi è posto proprio Ali Abu Shwaima, uno dei più attivi promotori dell'Usmi e oggi presidente del Centro islamico. Come si vedrà, il Centro islamico costituisce tuttora uno dei principali punti di riferimento per l'Islam a Milano e in Italia e per almeno un decennio dalla sua apertura esso ha rappresentato l'unico centro islamico organizzato di Milano. Ripercorrerò ora i principali avvenimenti che, a mio avviso, hanno caratterizzato la storia del Centro islamico, delle sue traiettorie urbane, dei progetti di moschee realizzati e non. Lo farò soprattutto grazie all'ausilio di un “periodico di islamologia” del Centro islamico, *Il Messaggero dell'Islam*: una voce che evidentemente rappresenta un punto di vista parziale, quello dei musulmani, che tuttavia è poco conosciuto e proprio per questo ancor più interessante.

³⁵² Estratto dell'intervista ad Ali Abu Shwaima, Presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia, da me realizzata a Milano il 22/9/2012

Per facilitare una comprensione dell'articolazione spaziale della storia del Centro islamico rispetto al territorio urbano, ho realizzato la seguente mappa (fig. 12), in cui è possibile visualizzare una ricostruzione dei luoghi più significativi per la storia del Centro islamico, che saranno di seguito menzionati. Oltre alle diverse sedi che si sono avvicendate negli anni, sono state inserite anche le principali aree ipotizzate, e alcuni luoghi di riferimento utili.

Figura 12: Mappa dei luoghi del Centro Islamico di Milano



La prima richiesta ufficiale di un'area per la costruzione di una moschea viene inoltrata dal Centro islamico al Comune nel 1979. Nel 1982 dalle pagine de *Il Messaggero dell'Islam* viene indirizzato un appello al sindaco Carlo Tognoli, con il

quale il Centro islamico chiede la realizzazione di una moschea a Milano. Si tratterebbe per il centro di un

provvedimento che, oltre ad arricchire di un nuovo elemento il carattere cosmopolita e di livello mondiale della metropoli, consegnerebbe alla storia questa giunta, per aver dato a Milano e all'Italia continentale la prima Moschea.³⁵³

Il Centro islamico chiarisce inoltre per chi è pensata la moschea:

Sì, i musulmani di Milano chiedono una moschea per Milano, non solamente al fine di poter, finalmente, avere un luogo di adorazione per i residenti, ma anche per offrire alle migliaia di correligionari dell'islam, che durante l'anno, tutti gli anni, vengono a Milano per motivi di affari, lavoro, studio, ecc. un punto di appoggio per le loro esigenze rituali e spirituali.

Infine, viene spiegato come dovrebbe essere il progetto, ovvero non una moschea

“mega”, avente sul pinnacolo del Minareto non la Mezzaluna, ma il simbolo del petrol-dollaro, con profusioni di marmi, alabastri e arabeschi: basta molto meno!³⁵⁴.

Tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, il Centro islamico inizia dunque ad affermare la volontà di costruire un proprio luogo di culto ufficiale e lo fa rivolgendosi direttamente alle istituzioni cittadine. A leggere le parole dell'appello, mi sembra importante sottolineare soprattutto il fatto che il Centro islamico scelga di non costruire un discorso di autolegittimazione solo rispetto a una comunità musulmana locale, in effetti non ancora molto numerosa. Lo fa sottolineando il ruolo della metropoli milanese come città inserita nell'“economia globale”³⁵⁵, dunque pensando ai musulmani che vi si trovino solo temporaneamente per motivi di lavoro o di studio.

La giunta comunale, intanto, sempre alla fine del 1982, delibera la destinazione di un'area del cimitero di Lambrate a Reparto islamico³⁵⁶. Si tratta di una decisione

³⁵³ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 2, 1982

³⁵⁴ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 2, 1982

³⁵⁵ Sassen Saskia, 2010, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna

³⁵⁶ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 5, 1983

importante sia da un punto di vista materiale, perché risponde a un nuovo bisogno che comincia ad affermarsi, sia da un punto di vista simbolico, perché si tratta di un primo spazio “ufficiale” riconosciuto ai musulmani di Milano, in una sorta di “integrazione post-mortem”³⁵⁷. Infine, proprio il cimitero sarà lo spazio che motiverà la costruzione della moschea del Misericordioso e lo sviluppo successivo del Centro islamico di Milano e Lombardia.

Il mese di aprile 1984 sembra segnare un momento cruciale per la realizzazione della moschea, quando la Giunta municipale di Milano esprime un parere favorevole all’assegnazione di un’area in zona Fiera al Centro islamico³⁵⁸, che commenta: “Forse non è lontano il giorno in cui dall’alto del minareto il Convocatore (*muezzin*) chiamerà i Musulmani milanesi a far le loro devozioni quotidiane nella Moschea”³⁵⁹. La concessione deliberata riguarderebbe un’area di 8.200 m², situata in via Rispigliosi, non lontana dalla Fiera Campionaria. Si tratta di una scelta motivata anche da questioni logistiche, dall’accessibilità della zona sia con mezzi privati che pubblici, l’area è servita dalla metropolitana, oltre che da numerosi mezzi di superficie. Anche la vicinanza della Fiera, frequentata da molti arabi, è una delle motivazioni che giustificano la localizzazione dell’area³⁶⁰. L’architetto incaricato, Bruno Romani, illustra il progetto di una grande moschea: “La moschea avrà le caratteristiche classiche dell’architettura islamica, pur tenendo conto che sarà inserita in un contesto moderno. Sarà edificata una costruzione di 20.000 mc, metà dei quali verranno assorbiti dalla Moschea, mentre il resto verrà utilizzato per realizzare un centro sociale e culturale, aperto a tutti, una sala conferenza, una biblioteca e una scuola elementare per i bambini musulmani”³⁶¹. Dunque, il progetto non riguarderà solo il culto, bensì metà dello spazio a disposizione sarà dedicato ad altre attività socioculturali. Questa caratteristica, ricorrente anche di altri progetti che avrò occasione di esaminare a breve³⁶², è un aspetto molto importante. Quello che si

³⁵⁷ Allievi Stefano, 2009, *op. cit.*, p. 50

³⁵⁸ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 19, 1984

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Cfr. il progetto della Co.Re.Is. e quello della Comunità islamica Milli Görüs-Italia, parte II cap. 2.1.2 e 2.1.6 della presente tesi

progetta, infatti, non è solo un luogo di culto; ma luoghi di pratiche sociali, siti istituzionali della vita comunitaria che giocano un ruolo centrale non solo per l'aspetto religioso, ma anche nella costruzione quotidiana di un "noi" per i musulmani.

Tornando al percorso di realizzazione della moschea, nel 1985 la soluzione di via Rospigliosi si allontana, a causa di problemi economici: la richiesta del Comune per il diritto di superficie del terreno, oltre un miliardo di lire, viene giudicata troppo alta dal Centro islamico e la trattativa fatica a proseguire³⁶³. Allontanandosi la prospettiva di una rapida soluzione e di un'imminente costruzione di una nuova grande moschea, nel dicembre 1985 il Centro islamico decide di aprire una sottoscrizione³⁶⁴ per l'acquisto di un immobile di circa 800 m², che possa sostituire lo scantinato di via Anacreonte e ospitare una "sala di preghiera e servizi, con annesso un cortile di 400 mq. di superficie"³⁶⁵. In attesa della moschea, infatti, il centro pare essere ormai divenuto insufficiente a contenere un'affluenza della comunità musulmana molto cresciuta rispetto ai primi anni di attività, in particolare in occasione della preghiera congregazionale del venerdì. Come sostiene, infatti, il Centro islamico,

A questa decisione si è giunti poiché la sede attuale del Centro islamico non è più sufficiente ad accogliere il numero, crescente di venerdì in venerdì, di partecipanti alla preghiera congregazionale e poiché per la realizzazione di una Moschea vera e propria a Milano ci vorrà del tempo, l'iniziativa ha incontrato il favore di tutti i fratelli, che hanno ricevuto notizia di essa; la risposta concreta, poi è stata superiore alle aspettative, poiché un gran numero di fratelli si è auto-tassato nella misura di una mensilità di salario, stipendio e reddito, come richiesto dalla Direzione".³⁶⁶

È la descrizione dunque di una presenza in crescita sul territorio, sia da un punto di vista numerico che di capacità organizzativa.

La Festa della rottura del digiuno di *Ramadan*³⁶⁷ svoltasi nel giugno del 1986³⁶⁸ rende particolarmente evidente la mancanza di spazio in via Anacreonte. Dal

³⁶³ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 25, 1985

³⁶⁴ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 35, 1986

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ Ramadan è il nono mese dell'anno lunare musulmano. Una prescrizione coranica stabilisce che in questo mese, nel quale avvenne la prima rivelazione, i musulmani debbano quotidianamente osservare, dall'aurora al tramonto, l'astinenza totale da cibi e bevande e dai rapporti sessuali (più tardi

resoconto della giornata si comprende, infatti, che l'affluenza di fedeli musulmani "ammassati" nel seminterrato del Centro islamico ha ormai travalicato i confini comunali, allargandosi ad ampie aree del Nord Italia:

I fratelli e le sorelle, che in gran numero, nonostante la pioggia, hanno voluto partecipare alla "salat-ul-'id" hanno dovuto assieparsi nei locali del Centro, ormai non più capace di accogliere tutti i fedeli che accorrono non solo da tutti i punti (anche molto lontani) della città, ma perfino dalla provincia di Milano e dalle Città lombarde, piemontesi, emiliane e venete, per adempiere all'obbligo della preghiera congregazionale del dì di Festa benedetta della rottura del Digiuno [...]. Riflettano sull'importanza che l'Islam possieda in un ambiente governato da leggi, usi e costumi così lontani dall'islam, un luogo dal quale si esprima la grandezza e la potenza dell'Islam, il quale costituisca un punto fermo di riferimento per tutti i Musulmani [...] ³⁶⁹.

Alle difficoltà incontrate nel percorso di realizzazione di una moschea, il Centro islamico risponde legittimando le proprie necessità sia da un punto di vista materiale, la mancanza di spazio per una comunità dai confini sempre più allargati, sia simbolica. Ovvero, l'importanza che rivestirebbe un "sito istituzionale", come si è definito poc'anzi, per una minoranza che si sta costruendo e sta costruendo un proprio posto all'interno di un nuovo contesto.

Nel frattempo, nel 1987 inizia ad essere utilizzato l'area islamica del cimitero di Lambrate ³⁷⁰ e si inizia a parlare di una piccola moschea da costruirvi affianco (fig. 13), come spiega Ali Abu Shwaima:

Da cinque anni attendiamo pazientemente questa realizzazione che comprende, come si sa, anche una piccola moschea solo per funzioni funebri: il progetto dell'architetto, Marco Arnaboldi, prevedeva originariamente anche un locale per i servizi funebri, tra cui la preparazione delle salme prima dell'inumazione. Purtroppo però questo permesso non l'abbiamo ottenuto per cui ci limiteremo all'interno della piccola moschea soltanto alla preghiera per il defunto. Altrove, provvederemo alle incombenze previste dalla nostra religione relativa ai preliminari. La nostra speranza è che i lavori

anche dal fumare). Le notti sono dedicate a pratiche devozionali e a festeggiamenti. (Da *Enciclopedia Treccani*)

³⁶⁸ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 35, 1986

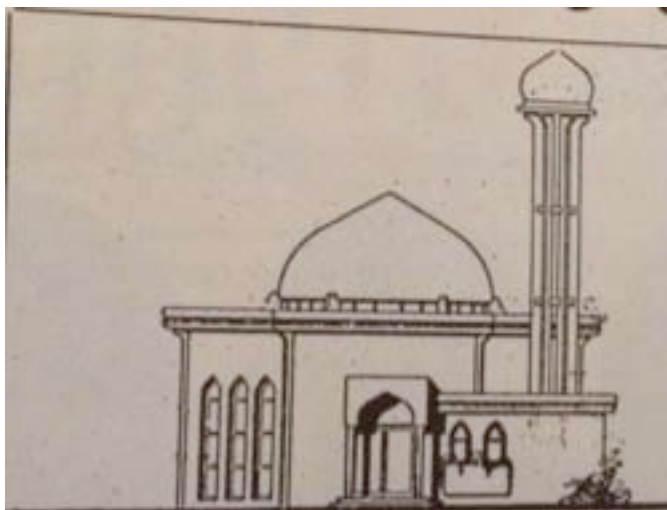
³⁶⁹ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 38, 1986

³⁷⁰ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 45, 1987

possano cominciare al più presto, tanto più che è inutile sottolineare come questo servizio ci sia indispensabile”.³⁷¹

Figura 13: Immagine del progetto della piccola moschea

(fonte: *Il Messaggero dell'Islam*, n. 45, 1987)



Così dunque viene inizialmente presentata la moschea di al-Rahman, come “una piccola moschea solo per i servizi funebri”, e neanche tutti quelli che avrebbe voluto inserirvi il Centro islamico, che conterrà al massimo 40-50 persone. Per il momento, infatti, rimane valido il progetto di una grande moschea, per la quale, però, si prospettano sempre più problemi.

L’anno successivo, il Centro islamico annuncia l’inaugurazione della nuova moschea al cimitero di Lambrate, che sarebbe avvenuta di lì a breve:

Con molta probabilità Iddio volendo e con il suo permesso (e comunque non oltre l’inizio del mese di Ramadàn dell’anno egiriano 1408) ci sarà l’inaugurazione del primo complesso immobiliare con minareto, costruito in Italia, dopo un vuoto di circa settecento anni. Non succedeva più da quando – nell’anno 1300 – gli angioini di re Carlo II d’Angiò demolirono le moschee di Lucera, dopo aver massacrato una parte degli abitanti e ridotto in condizione di schiavitù i superstiti dell’eccidio.

Si tratta dell’inaugurazione – sicuramente di portata storica – dell’oratorio musulmano, con minareto, di cui è stata dotata l’area cimiteriale, concessa dal Comune di Milano al Centro Islamico, nel

³⁷¹ *Ibid.*

Cimitero di Lambrate. Sull'area cimiteriale – che ha un ingresso esclusivo per i musulmani ed ha una superficie di 880 mq. – è stata realizzata la costruzione della moschea del minareto, che ha un'altezza di 15 m. da terra.

Un pinnacolo a forma di mezzaluna svetta in cima al minareto ed è visibile, per la sua posizione da molto lontano.

Questo è soltanto un primo passo. Infatti, è speranza vivissima di tutti i Musulmani di Milano la realizzazione della “Moschea Grande” di Milano, cioè la Moschea dove tutti gli appartenenti alla Comunità locale si radunano per offrire a Dio la preghiera congregazionale del Venerdì.³⁷²

Come si può notare, il tono del discorso è molto cambiato, e l'avvenimento viene enfaticamente presentato come il “primo complesso immobiliare con minareto, costruito in Italia, dopo un vuoto di circa settecento anni” sottolineando dunque la portata storica del momento. Non si tratta più quindi della piccola cappella cimiteriale, bensì di una moschea che si inserisce nella storia degli edifici islamici con minareto in Italia, interrotta settecento anni prima in modo cruento. Questa è il quadro storico in cui viene inserita la realizzazione della moschea, ed è quindi lì che si individua un principio di legittimazione storica.

In ogni caso, non viene abbandonata la strada della “moschea grande”, per la quale il Centro islamico è ancora al lavoro, dal momento che lo scantinato di via Anacreonte è sempre più inadeguato rispetto alla crescente affluenza di persone. E la moschea di Lambrate, per quanto simbolicamente importante, date le ridotte dimensioni non potrà risolvere il problema, come sottolinea ancora il Centro:

Il Centro Islamico, unico rappresentante della Comunità musulmana milanese e portavoce delle esigenze e delle aspettative di tutti i Musulmani presenti a Milano, è al lavoro.

Tuttavia, poiché, per la realizzazione della “Moschea Grande” ci vogliono tempi lunghi, il Centro Islamico ha messo in programma di uscire quanto prima dallo “scantinato” di via Anacreonte, 7.

Ormai, l'attuale sala di preghiera ha una superficie insufficiente ad accogliere il numero di fedeli continuamente in crescita. Pertanto, speriamo che, quanto prima, con il permesso di Dio, un edificio capace di soddisfare la crescente esigenza di spazio da destinare alla preghiera permetta di uscire dallo scantinato.³⁷³

³⁷² *Messaggero dell'Islam*, n. 53, 1988

³⁷³ *Ibid.*

Ad aprile dello stesso anno, il Centro islamico annuncia l'imminente inaugurazione: "Sta sorgendo a Lambrate una moschea col minareto".

Tra un paio di mesi i cinquantamila componenti della comunità islamica cittadina avranno la loro prima moschea. Il tempio musulmano, in costruzione dal giugno scorso all'interno del cimitero di Lambrate, è quasi ultimato. Verrà inaugurato in occasione della festa successiva al "Ramadan". Le cupole in rame della moschea e del minareto, sormontate dalla mezzaluna islamica, spiccano già al centro dell'area di Lambrate riservata al culto musulmano.³⁷⁴

La cupola, il minareto, la mezzaluna: i simboli islamici che più impregnano l'immaginario occidentale sono ormai fissati sul territorio milanese, per la prima volta in assoluto nel Nord Italia. Dopo aver sottolineato dunque le radici storiche della presenza di Moschee in Italia, risalente a settecento anni prima, viene ora affermato il primato attuale di tale presenza nel Nord Italia.

La comunità islamica, però, ribadisce l'insufficienza della moschea, rispetto ai propri componenti stabili, indicati come 50.000, perlopiù lavoratori immigrati, soprattutto nordafricani, italiani convertiti – circa una cinquantina –, studenti universitari, personale diplomatico delle sedi consolari, oltre ai musulmani di passaggio per motivi d'affari. Di nuovo, il riferimento per la nuova moschea non è solo una comunità islamica locale, che risiede stabilmente in città, ma riguarda gli interessi di una comunità globale, anche solo di passaggio, come può avvenire per chi si sposta per motivi di affari.

Il 28 maggio 1988 inaugura infine la moschea di al Rahman, o del Misericordioso. Quella che nasceva come "moschea per i morti", viene celebrata dal Centro islamico come "il primo minareto d'Italia [che] svetta nel cielo di Milano", un avvenimento straordinario. "È questa, infatti, la prima volta – in assoluto – nella storia dell'Italia continentale – che un minareto svetta nei cieli azzurri di Lombardia ed una cupola di rame brilla luminosa"³⁷⁵.

³⁷⁴ *Messaggero dell'Islam*, n. 55, 1988

³⁷⁵ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 57, 1988

Figura 14: Immagine della moschea del Misericordioso

(Fonte: *Il Messaggero dell'Islam*, n. 57 maggio 1988)



In una lettera aperta, l'Amir della moschea descrive gli sforzi effettuati per giungere alla costruzione della moschea che, sebbene di dimensioni ridotte, costituisce un "grande passo sulla via della diffusione dell'Islam in Italia"³⁷⁶.

Questo complesso edilizio, in cui si esprimono le forme familiari dell'architettura tradizionale del luogo di culto musulmano, la cupola ed il minareto – è il primo luogo di culto islamico realizzato in Italia. Questa cupola e questo minareto sono entrati, ormai, nella Storia dell'Islam [...].³⁷⁷

Viene espressa quindi grande soddisfazione per il risultato, nonostante il fatto che "i Musulmani, che da lungo tempo speravano di vedere una cupola ed un minareto, li hanno sperati di dimensioni maggiori".

L'impegno per la realizzazione di una grande moschea dunque prosegue. Nel maggio 1989 il Centro islamico presenta una nuova richiesta per costruire una grande

³⁷⁶ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 57, 1988

³⁷⁷ *Ibid.*

moschea, questa volta in via del Ricordo³⁷⁸. Il progetto contempla sempre oltre allo spazio dedicato al culto, “un centro-sociale-culturale-ricreativo (pensiamo ad una scuola, a sale per la ricreazione, ad una biblioteca e ad attrezzature sportive). Naturalmente il tutto non avrebbe alcuno scopo di lucro, ma avrebbe il sol fine di dare assistenza a chi ne ha bisogno e di favorire il più possibile l’aggregazione sociale dei componenti della nostra Comunità [...]”³⁷⁹.

Il Comune dà di nuovo un parere positivo e le trattative possono ricominciare³⁸⁰. Nell’ottobre del 1989 viene infine approvata da parte della Giunta comunale, presieduta dal sindaco socialista Paolo Pillitteri, la delibera che concedeva una superficie di terreno in via del Ricordo al Centro Islamico per la costruzione di una moschea e di un centro sociale polivalente³⁸¹.

³⁷⁸ Via del Ricordo è situata molto vicino a via Anacreonte

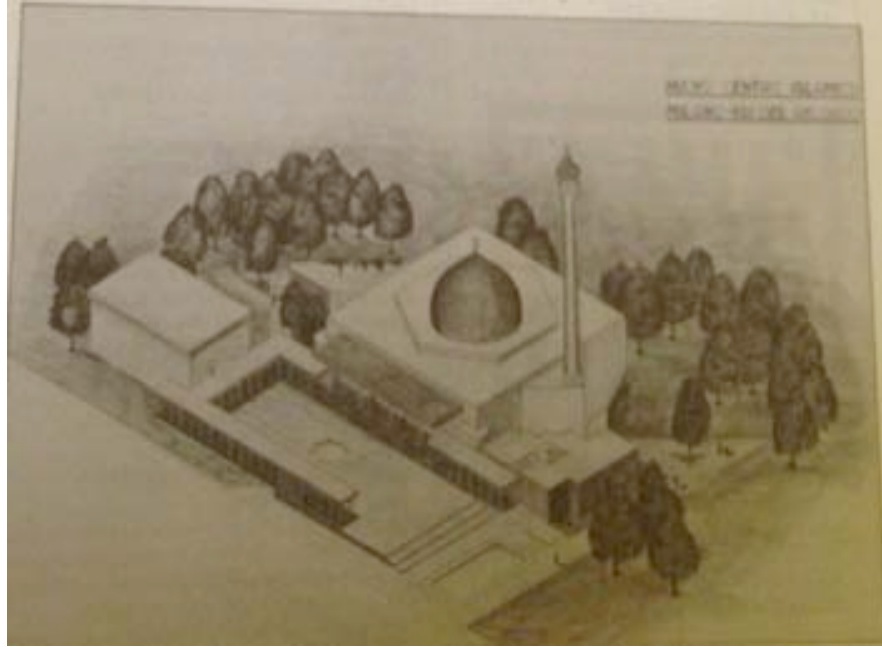
³⁷⁹ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 71, 1989

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

Figura 15: Progetto del Centro Islamico di Milano in via del Ricordo

(fonte: *Il Messaggero dell'Islam*, n. 71, settembre-ottobre 1989)



Tramontata quindi definitivamente l'ipotesi di via dei Rospigliosi, sembra quindi che sia stato definito l'accordo per la nuova localizzazione, in zona Crescenzago, molto vicino a via Anacreonte, all'epoca ancora sede del Centro Islamico. Inoltre, il diritto di superficie del terreno, di 5.000 m² viene concesso a titolo gratuito, un aspetto che avrebbe potuto ovviare ai problemi economici sorti durante la prima trattativa. Per il Centro islamico, la mosche potrà

rappresentare degnamente l'Islam e la sua presenza a Milano, inoltre il complesso edilizio ospiterà la madrasah, la biblioteca, il refettorio, gli uffici dell'amministrazione della nuova realtà sociale, costituita dalla presenza islamica a Milano e in Lombardia. La Moschea avrà da essere – Iddio volendo – *il simbolo dell'unità dei Musulmani sopra il territorio in shà a llah.*³⁸²

Qui si parla di unità dei musulmani, un tema ancora più importante in questo momento perché proprio allora iniziavano a nascere nuovi centri, tra cui l'Istituto islamico di via Jenner. Si è già visto, infatti, che il Centro islamico si era investito

³⁸² *Il Messaggero dell'Islam*, n. 74, 1990 (cors. mio)

pubblicamente del ruolo di “unico rappresentante dei musulmani a Milano”³⁸³ e il progetto della grande moschea continuava ad essere pensato per l’intera comunità musulmana di Milano, anche se essa cominciava ad esprimersi in una pluralità di soggetti, fenomeno che sarebbe andato via via accentuandosi negli anni.

Intanto, nel 1991 il Centro Islamico cambia sede, lasciando infine lo scantinato di via Anacreonte per trasferirsi in via Rovigo, a poca distanza³⁸⁴. Già nel 1993³⁸⁵, però, il Centro sta approntando una nuova sede, proprio accanto alla moschea di al-Rahman. Attorno alla piccola moschea “dei morti”, la moschea del Misericordioso, si sta costituendo la sede definitiva del Centro islamico di Milano.

Le preghiere congregazionali del venerdì del mese di *Ramadan* stanno trovando nuovi spazi utilizzati temporaneamente, diffusi per il territorio milanese e più facilmente usufruibili dai musulmani residenti in altre zone per la città³⁸⁶. Viene ad esempio utilizzato il Centro Scaldasole, dalla parte opposta della città rispetto al Centro islamico, a cui si sono rivolti molti musulmani residenti nella zona di Porta Ticinese.

In tutto questo, mentre cominciano a diffondersi nuovi luoghi di culto e nuovi centri islamici nel territorio, le trattative per la grande moschea sembrano essersi completamente fermate. Nel luglio del 1996 il Centro Islamico di Milano e Lombardia dichiara di aver inoltrato al Comune di Milano, guidato dal 1993 da Marco Formentini (Lega Nord), una richiesta per la concessione di un terreno edificabile su cui costruire la Moschea³⁸⁷. Si tratta dunque di un passo indietro rispetto all’accordo già raggiunto con la giunta precedente, che non sembra più essere preso in considerazione.

Nel 1998, invece, il Centro islamico amplierà ulteriormente la sua sede accanto alla moschea del Misericordioso³⁸⁸, la conformazione che a tutt’oggi gli è propria.

Come ho detto inizialmente, l’area cimiteriale islamica di Lambrate ha operato dunque da catalizzatore per il Centro islamico, che in funzione di esso ha realizzato

³⁸³ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 2, 1982; cfr. ad es. anche il n. 53, 1988, il n. 57, 1988 e il n. 58, 1988

³⁸⁴ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 82, 1991

³⁸⁵ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 100, 1993

³⁸⁶ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 101, 1993

³⁸⁷ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 130, 1998

³⁸⁸ *Ibid.*

dapprima una moschea e poi nuovi spazi per potere in questo modo avvicinare tutte le attività del centro, sia quelle legate al culto che quelle socio-culturali e ricreative che si svolgono in uffici, sale comuni, una libreria e una biblioteca.

Il progetto di una grande moschea non è mai stato propriamente abbandonato e il Centro islamico ha provato ancora a lungo a portarlo avanti. Ad esempio, nel 2000, quando emerge la questione, conflittuale, della costruzione di una moschea della Co.Re.Is (Comunità religiosa islamica) in via Meda, Ali Abu Shwaima interviene a commento delle polemiche:

“Che polverone per nulla. Quella di via Meda sarà solo una cappella familiare, in un cortile privato. La grande Moschea di Milano sarà un'altra e potrà accogliere alcune migliaia di persone. Il nostro progetto per il terreno del vecchio cimitero sconsacrato di via Del Ricordo a Crescenzago è già in Comune”³⁸⁹

Si è dunque ricostruita la nascita della prima moschea costruita *ad hoc* milanese, che a tutt'oggi è ancora l'unica. Alla costruzione della piccola moschea “per i morti”, però, non è seguita quella “per i vivi”, nonostante gli accordi raggiunti tra il Centro islamico e il Comune. Nel frattempo, al Centro islamico di Milano, si sono via via affiancati altri centri islamici, arricchendo la mappa delle moschee milanesi.

2.1.2 Co. Re. Is.

La Comunità Religiosa Islamica Italiana, Co.Re.Is, è un'organizzazione religiosa islamica fondata nel 1993 da 'Abd al-Wahid Pallavicini, un italiano convertitosi all'Islam nel 1951. Nata come “Internazionale per l'Informazione sull'Islam”, si è poi trasformata in “Comunità religiosa islamica italiana”. Una comunità composta prevalentemente da cittadini italiani convertiti all'islam. Nel corso degli anni, la Co.Re.Is si è fatta promotrice di numerose iniziative di carattere culturale

³⁸⁹ “Il vero sogno dell'Islam «Moschea a Crescenzago»”, *la Repubblica*, cit. in *Il Messaggero dell'Islam*, n. 144, 2000

sull'Islam³⁹⁰. Essa collabora, infatti, con molte altre istituzioni nazionali e internazionali, molte delle quali di ambito accademico. In particolare, una delle maggiori attività dell'organizzazione riguarda il dialogo interreligioso, in particolare con la Comunità ebraica e la Chiesa cattolica. A questo scopo viene fondata nel 2007 l'Accademia di Studi Interreligiosi (I.S.A.), promotrice di seminari, conferenze, produzione di materiali didattici, eventi culturali e artistici e progetti di ricerca.

Dal 2000 al 2007, la Co.Re.Is. compra un terreno in via Meda a Milano su cui sorgono degli edifici industriali da ristrutturare. Nello stesso 2000, sottopone al Comune di Milano una richiesta per costruire una moschea sulla proprietà, cambiando la destinazione d'uso. La richiesta, che rispettava tutti i parametri normativi, viene approvata dal consiglio comunale³⁹¹ tra le proteste di una parte dell'assemblea. Ottenuti dunque tutti i permessi, ed elaborato il progetto (illustrato nelle immagini sottostanti), iniziano i lavori, che, tuttavia, per la mancanza dei fondi necessari, procedono lentamente e si interrompono diverse volte. Il progetto viene definitivamente (o almeno fino ad oggi) interrotto dall'approvazione delle norme contenute nella legge regionale lombarda sul governo del territorio del 2006, di cui avrò occasione di occuparmi nella prossima parte.

Figura 16: La pianta del progetto della moschea e dell'intera sede Co.Re.Is.

(Fonte: Co.Re.Is.)



³⁹⁰ Crespi Gabriele, *op. cit.*, p. 259

³⁹¹ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1096

Figura 17: Il progetto della moschea

(Fonte: Co.Re.Is.)



Il progetto della moschea prevede dunque un piccolo edificio dotato di una sala conferenze attigua, per un totale di 250 m², di una cupola culminante in una mezzaluna, ma senza minareto. Come si può comprendere dalle immagini qui riproposte (fig. 16 e 17), la moschea non sarebbe visibile dalla strada, perché situata all'interno di un cortile. Le immagini mostrano immediatamente che anche in questo caso, così come avviene per il Centro islamico di Milano, gli spazi dedicati al culto non sono preponderanti (fig. 16). In questo caso, però, più che per attività ricreative e socio-culturali sono pensate per attività culturali, con una particolare attenzione al dialogo interreligioso. Infatti, l'intero progetto di ristrutturazione della proprietà della Co.Re.Is., uno spazio di 1.230 m², prevede non solo la costruzione della moschea, ma anche di altri spazi, quali la sede dell'organizzazione stessa, l'Accademia di Studi Interreligiosi (I.S.A.), una *guestroom*, alcune classi, una sala conferenze adiacente alla moschea e un mausoleo.

2.1.3 Istituto culturale islamico

Nel 1988 nasce l'Istituto culturale islamico con sede in viale Jenner, zona a nord di Milano, fondato da un gruppo proveniente dal Centro islamico di Milano, che aveva allora ancora sede in via Anacreonte. Anche nelle sale in affitto di questo centro islamico di oltre 300 m² hanno luogo svariate attività, per cui oltre alla sala di preghiera, si trovano al suo interno uffici e vari servizi, tra cui una biblioteca, un negozio di alimentari, una macelleria *halal*, un ambulatorio, un asilo, una libreria³⁹² e ospita varie iniziative socio-culturali. Il centro diventa progressivamente uno dei luoghi milanesi di riferimento per i musulmani della città, tanto che anche questo spazio diventa insufficiente, soprattutto in occasione della preghiera congregazionale del venerdì. “Man mano che passava il tempo siamo finiti a pregare sul marciapiede, soprattutto il venerdì, perché gli altri giorni ci stavamo dentro. Il venerdì arrivavano da tutte le parti ed è stato un po' difficoltoso l'utilizzo”³⁹³. A partire dai primi anni 2000, infatti, tutto il marciapiede antistante al centro diviene dunque sede della preghiera collettiva del venerdì³⁹⁴, momento in cui si raduna “un largo numero di musulmani che, non potendo entrare tutti nella sala di preghiera, stendono i propri tappetini lungo i marciapiedi, creando ovviamente una situazione di disagio per tutti i residenti del quartiere”³⁹⁵.

Si tratta di una situazione che si è protratta per molti anni, suscitando le ripetute proteste di residenti e commercianti³⁹⁶ e creando un forte disagio per i circa 4.000³⁹⁷ fedeli costretti a pregare sul marciapiede.

Nell'estate del 2008 la “questione di viale Jenner” subisce una brusca accelerazione, tornando al centro del dibattito politico locale e nazionale. È, infatti, il Ministro dell'Interno, all'epoca Roberto Maroni, a intervenire nel luglio 2008 per risolvere la situazione. Dopo diversi incontri del Ministro con l'associazione islamica, le autorità

³⁹² *Limes*, 2004, n. 3, p. 156

³⁹³ Dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto islamico culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

³⁹⁴ Allievi Stefano, 2003, *op. cit.*, p. 189

³⁹⁵ Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, p. 227

³⁹⁶ “«Basta islamici in viale Jenner». «Dateci una moschea»”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2006

³⁹⁷ Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*, p. 279

politiche locali, il prefetto e anche un comitato di cittadini del quartiere, il Comitato Jenner-Farini³⁹⁸, viene innanzitutto vietata la preghiera del venerdì in strada e si prospetta la chiusura dell'intero centro islamico. Le autorità trovano una soluzione che risolve nell'immediato la questione della preghiera del venerdì, e che nelle intenzioni avrebbe dovuto essere temporanea, che viene dunque spostata dapprima al velodromo Vigorelli, e successivamente al Palasharp, un palazzetto che ospitava grandi eventi culturali.

Contemporaneamente, si intavolano trattative per una soluzione meno temporanea e per spostare sia la sala di preghiera che il centro islamico³⁹⁹. La trattativa, però, non ha esiti e sarà oggetto di contesa durante la campagna elettorale per elezioni amministrative del 2011.

Nel corso degli anni il Palasharp ha cominciato a essere presa in considerazione come soluzione definitiva almeno da parte dell'Istituto islamico, che ha recentemente proposto al Comune di Milano di farsi carico della ristrutturazione dell'edificio e di stabilire lì la propria sede, chiudendo definitivamente il centro di viale Jenner⁴⁰⁰.

Dall'Istituto culturale islamico è nata anche l'Associazione Fajr di via Quaranta. Oggi l'Associazione è un luogo di culto ed è sede di numerose attività socio-culturali, ma nel 2000 è nata anche e soprattutto come scuola vera e propria che impartiva gli insegnamenti del programma egiziano. Un'attività che si svolgeva in precedenza nei locali di viale Jenner, ma che poi è stata trasferita per il successo dell'iniziativa e l'affluenza di numerosi studenti. Come spiega Branca, “col tempo è arrivata a ospitare alcune classi di scuola materna, elementare e media, per un numero totale di cinquecento alunni”⁴⁰¹. Al termine dell'anno scolastico, gli studenti “sostenevano un esame presso il loro consolato per ottenere un titolo di studio valido nel loro paese”⁴⁰²: un aspetto che era ritenuto importante dalle famiglie in vista di un ritorno nel paese di origine, che, però, spesso non è mai avvenuto. La scuola viene

³⁹⁸ Nato nel 2008, il “Comitato Jenner-Farini” è composto da qualche centinaio di residenti e cittadini di quel quartiere riuniti proprio per lavorare a una soluzione del disagio creato dal centro islamico e in particolare dalla preghiera in strada del venerdì

³⁹⁹ Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, p. 228

⁴⁰⁰ Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

⁴⁰¹ Branca Paolo, *op. cit.*, p. 300

⁴⁰² *Ibid.*

chiusa nel 2005 dal Comune di Milano, con la motivazione ufficiale dell'“inadeguatezza dei locali”⁴⁰³, la quale cela però grossi interrogativi e dibattiti avvenuti intorno alla questione della realizzazione di un'integrazione scolastica adeguata.

2.1.4 Casa della cultura islamica

La Casa della cultura islamica è nata nel '93 su iniziativa di un altro gruppo fuoriuscito dal Centro islamico di via Anacreonte. Il centro ha sede in un capannone all'interno di un condominio in via Padova, 144. La Casa della cultura islamica è frequentata, secondo uno dei suoi dirigenti, soprattutto da nordafricani e mediorientali⁴⁰⁴. È uno dei centri più aperti “alle diversità presenti all'interno del mondo islamico”⁴⁰⁵ e uno dei principali luoghi di riferimento in città per la preghiera congregazionale del venerdì. Al suo interno, si svolgono numerose attività, che non si limitano esclusivamente alla preghiera, ma prendono in considerazione molti aspetti della vita quotidiana di stranieri che cercano di inserirsi nella nuova società. La Casa della cultura islamica, infatti, rappresenta sia un centro di preghiera, sia un centro culturale e di accoglienza:

Noi ci occupiamo della parte religiosa, e offriamo questo posto a chi vuole pregare, ma nello stesso tempo non possiamo essere ciechi davanti a tutti i problemi che si porta dietro l'immigrazione. Un problema di accoglienza per indicare come avere la casa, facciamo incontri per spiegare le leggi, la costituzione, come riuscire a trovare un lavoro, dove curarsi senza tessera sanitaria. Parlare del problema delle donne, perché quando arrivano in un paese straniero subiscono altri fatti.⁴⁰⁶

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ “Il nostro Islam”, 2004, *Limes*, n.3

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Estratto dall'intervista a un responsabile della Casa della cultura islamica, da me realizzata a Milano il 9/7/2011

Anche qui, dunque, non ha luogo unicamente la preghiera, ma anche attività socio-culturali, ad esempio legate all'accoglienza e al sostegno di persone straniere appena arrivate in Italia o in difficoltà.

Come detto, la Casa della cultura islamica rappresenta uno dei luoghi di culto milanesi maggiormente frequentati. La preghiera del venerdì, infatti, è frequentata da qualche migliaio di fedeli⁴⁰⁷, un numero che la sala di preghiera, di modeste dimensioni, non è in grado di accogliere contemporaneamente.

Tanto che la preghiera è stata organizzata su più turni e dislocata in diversi luoghi della città, da una palestra vicina a una in zona Niguarda.

2.1.5 Associazione islamica di Milano

Per risolvere le condizioni precarie e la mancanza di spazio che la affligge, nel 2005 la Casa della cultura islamica di Milano ha acquistato un terreno, situato alla fine di via Padova⁴⁰⁸, con il progetto di costruirvi ex-novo una moschea e un centro culturale polifunzionale⁴⁰⁹. Il progetto prevedeva una cupola trasparente e non un minareto, mentre le mura esterne avrebbero rispettato lo stile dei – pochi – edifici nei dintorni⁴¹⁰. Le autorizzazioni edilizie richieste, però, vengono rifiutate più volte, complice anche la legge regionale sul governo del territorio già citata. Di fronte a questa situazione, l'associazione si divide: per porre fine all'attesa, una parte di essa decide di non abbattere come previsto l'ex-stabilimento Enel che sorge sulla proprietà, di ristrutturarla e iniziare a utilizzare quella stessa struttura⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Secondo il responsabile da me intervistato, la Casa della cultura islamica arriva a gestire qualche migliaio di persone alla settimana

⁴⁰⁸ Strada in cui sorge la stessa Casa della cultura islamica

⁴⁰⁹ Mocchi Silvia, 2011, *op. cit.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ “Verso l'ok alla moschea di Cascina Gobba”, *La Repubblica*, 6 marzo 2012; “La moschea a Milano? In via Padova c'è già «Eravamo stufi di aspettare l'ok del Comune»”, 21 gennaio 2010

Figura 18: La sala di preghiera della moschea Mariam

(Fonte: www.moscheamariam.com, consultato a dicembre 2013)



Nonostante le divisioni interne della comunità⁴¹² e la contrarietà dell'amministrazione comunale, i lavori di ristrutturazione vengono dunque portati a termine e l'edificio aperto al pubblico.

Vi si svolgono sia attività culturali, la settimanale preghiera congregazionale del venerdì e le altre preghiere, che attività socio-culturali, in particolare corsi di lingua araba. Si tratta di un luogo molto diverso dalla maggior parte degli altri centri islamici milanesi (fig. 35): un intero ampio edificio acquistato e ristrutturato, con la creazione di ampie sale dedicate sia alla preghiera che ad altre attività socio-culturali. Questa moschea ricorda quelle che in Francia sono chiamate le “mosquées-pavillion”, di cui si trova descrizione in Vieillard-Baron. L'autore, infatti, ne parla a proposito di una nuova “età” dell'islam nelle banlieue parigine, “quelle delle seconde o terze generazioni o da migranti come i turchi e i pachistani dalle basi finanziarie solide e fortemente sostenuti dai loro paesi di origine”⁴¹³. E tutto questo si traduce in una maggiore qualità degli insediamenti culturali.

Questo recente luogo di culto milanese, in effetti, oscilla tra fattori di novità e la mancanza di riconoscimento, si potrebbe dire “cronica”, dei luoghi di culto milanesi. Se, infatti, per struttura e localizzazione costituisce un elemento di novità e delinea forse la prospettiva futura, anche questo è una moschea “di fatto”, “spontanea” come

⁴¹² Poiché entrambe le parti sostengono di essere i legittimi proprietari, la divisione si trasforma in una causa in tribunale.

⁴¹³ Vieillard-Baron, 2013, “Le nouveau paysage religieux de la banlieue parisienne: L'exemple de la communauté d'agglomération «Val de France»”, *Carnets de géographes*, n. 6, p. 15 (trad. mia)

la stragrande maggioranza. E questo aspetto si riflette in una mancanza di visibilità, nonostante le dimensioni, e di riconoscibilità che analizzerò a breve.

2.1.6 Gli altri luoghi di culto

Vi sono, infine, numerosi luoghi di culto che si caratterizzano per una maggiore omogeneità polarizzazione etnica. Tra questi, uno dei più recenti è quello di una parte della comunità turca milanese, la Comunità islamica Milli Görüs-Italia, trasferitasi dal 2012 in un edificio zona est di Milano. L'Associazione ha, infatti, comprato un terreno su cui sorge un ampio edificio, sito nelle vicinanze dell'aeroporto Linate. Il progetto è quello di creare di un'ampia sala di preghiera e di molti altri spazi da dedicare ad altre attività di aggregazione e formazione (fig. 19 e 20) . La struttura dovrebbe essere corredata anche di cupola e minareto.

Figura 19: Il progetto della Fatih cami

(Fonte: cismg.net, consultato nel febbraio 2013)



I lavori di ristrutturazione dell'edificio, iniziati nel 2012, sono però già interrotti nel marzo 2013, quando il Comune riscontra delle irregolarità nei permessi edilizi

posseduti dalla comunità, e contesta sia il cambio di destinazione d'uso, sia le modifiche strutturali apportate alla struttura.

Figura 20: Il progetto della Fatih cami

(Fonte: cismg.net, consultato nel febbraio 2013)



Oltre al nuovo centro dei turchi, vi sono alcune sale di preghiera frequentate soprattutto da bengalesi, il Bangladesh Cultural and Welfare Association, l'Associazione socio-culturale Bangla e l'Associazione culturale Al Nur. L'Associazione Dar Al Quran, che ha sede in un magazzino all'interno di un cortile nel quartiere Stadera, è frequentata prevalentemente da persone di origine marocchina. Tra i più recenti, nel luglio 2012, inaugura un nuovo luogo di culto, la Casa della cultura islamica a Gratosoglio, una filiazione della Casa della cultura islamica di via Padova. Si tratta di un ex stabilimento industriale di più di 1.000 m². Come nella maggior parte dei casi, non si tratta ufficialmente di una moschea, bensì della sede di un'associazione islamica, utilizzata poi anche per la preghiera, oltre ad altre attività aggregative e culturali⁴¹⁴.

A conclusione di questa mappatura delle moschee milanesi, si possono trarre sinteticamente alcuni elementi che la caratterizzano. Innanzitutto, molte delle moschee milanesi assumono una diversità di funzioni al proprio interno, soprattutto

⁴¹⁴ *Ibid.*

quelle che presentano un alto “tasso di quotidianità”⁴¹⁵. Similmente accade in altri contesti, ad esempio in quello francese, secondo quanto descritto da Vieillard-Baron, parlando dell’agglomerato della “Val de France”. Così come l’autore, anche nel caso milanese si può quindi parlare di *funzioni culturali*, legate alle pratiche e all’educazione religiosa, *funzioni culturali*, organizzazione di conferenze, attività ricreative, corsi sportivi, mostre, letture e biblioteche, *funzioni di formazione*, i corsi di lingua, *funzioni sociali*, prima accoglienza degli stranieri immigrati, sostegno alle famiglie in difficoltà, e a volte anche *funzioni commerciali*, vendita di libri o di alimenti⁴¹⁶. Se vi sono similitudini da un punto di vista delle funzioni svolte dai luoghi di culto islamici, la materializzazione di questo islam urbano italiano non è ancora del tutto uscito da quella che in Francia è chiamata l’era dell’“islam delle cantine” (*l’islam des caves*), come descritto, infatti, in un interessante rapporto di ricerca sulla Goutte d’Or, quartiere di Parigi con una forte presenza di immigrati o di persone che provengono da un contesto di immigrazione, che vede anche la presenza di luoghi di culto islamico⁴¹⁷. Ciononostante, i fedeli non si raggruppano per pregare nelle cosiddette “moschee cattedrali”, ma in luoghi di culto di misura modesta che sono luoghi di prossimità, delle moschee che funzionano come delle vere e proprie moschee di quartiere⁴¹⁸. I progetti si stanno, però, moltiplicando e l’“islam parigino è in cantiere”⁴¹⁹. Questo accade anche in vari altri territori, soprattutto dell’Ile-de-France, come descritto da Vieillard-Baron per la “Val de France”⁴²⁰. A Milano di cantieri se ne incontrano molti, ma quasi nessuno riguarda luoghi di culto islamico, uno al massimo. A parte le ristrutturazioni compiute dall’Associazione islamica di Milano e Comunità islamica Milli Görüs-Italia, ancora in corso, e ancor prima dal Centro islamico di Milano, che riguardano spazi acquistati, più grandi e più equipaggiati, il resto della geografia dei luoghi milanesi si compone soprattutto di luoghi di riuso, spesso inadatti alle esigenze dei fedeli.

⁴¹⁵ Dassetto Felice, 1994, *op. cit.*, pp. 61-62

⁴¹⁶ Vieillard-Baron Hervé, 2013, *op. cit.*, p. 7

⁴¹⁷ Milliot Virginie, Tastevin Yann Philippe, 2010, *Les archipels de la Goutte d’Or. Analyse anthropologique d’une «métropolisation par le bas»*, Programme de recherche «Culture et territoires en Ile-de-France», Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186)

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 92 (trad. mia)

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 93

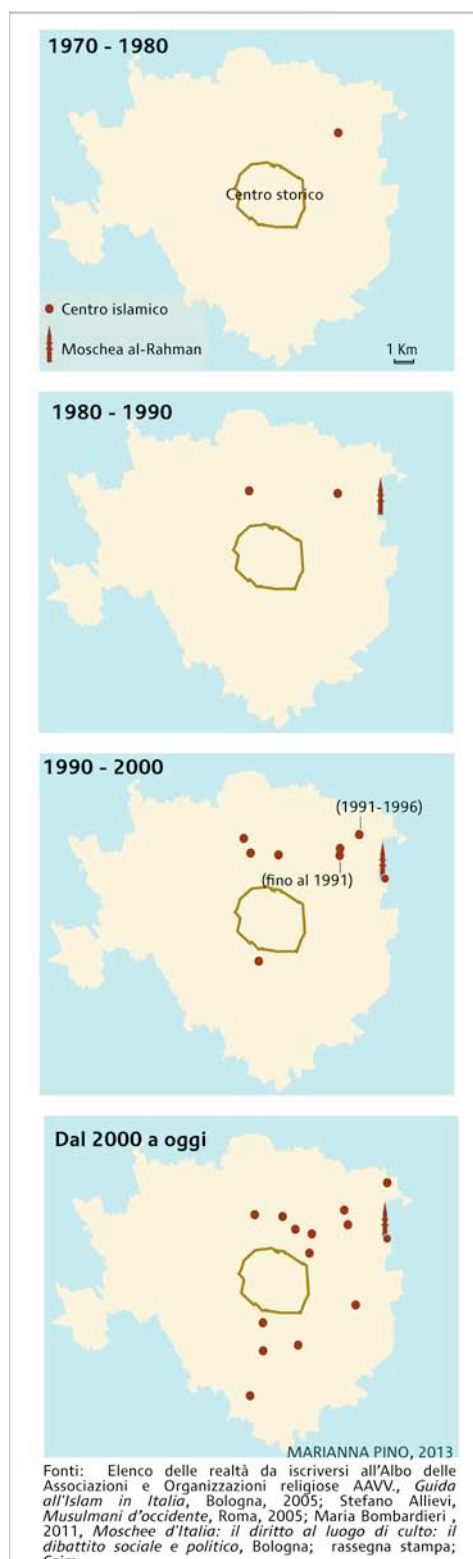
⁴²⁰ Vieillard-Baron Hervé, 2013, *op. cit.*, p. 7

Un'altra caratteristica delle moschee milanesi, invece, è la varietà della loro composizione, sia da un punto di vista "etnico" che di correnti religiose, effetto della diversità delle provenienze e l'eterogeneità delle popolazioni musulmane.

2.2 Tra centro e periferia: le traiettorie variabili dell'islam a Milano

L'insediamento dei primi centri islamici a Milano è avvenuto in modo spontaneo senza interventi pubblici, così come non sono state politiche pubbliche a gestire l'insediamento abitativo degli stranieri immigrati in città. Si trattava perlopiù di locali presi in affitto su iniziativa di un gruppo di persone, nati in zone molto circoscritte a pochi chilometri l'uno dall'altro, nello stesso spicchio a Nord Est della città, in particolare, intorno alla zona di via Padova. La prima sede del Centro islamico di Milano e Lombardia nasce nel 1974 in via Anacreonte, accanto a via Padova, e si sposterà poi in via Rovigo, sulla stessa direttrice. A qualche chilometro di distanza nasce nel 1988 l'Istituto islamico di viale Jenner e nel 1993, proprio in via Padova, la Casa della cultura islamica. Si trattava, all'epoca del loro insediamento, di periferie popolari, dai prezzi accessibili ben collegate però da servizi di trasporto pubblico. Anche i centri che aprono successivamente, dagli anni '90 in poi, si situano nella stessa fascia di prima periferia, salvo qualche eccezione, come la Co.Re.Is di via Meda, a segnare forse anche una lontananza ideale dagli altri centri, e l'Associazione Fajr di via Quaranta (fig. 21). Di recente, invece, hanno iniziato a diffondersi centri a Sud e Sud-Ovest. L'area a Ovest della città rimane invece ancora completamente sguarnita di centri islamici. Proprio qui, però, si situa la preghiera congregazionale del venerdì più frequentata, quella organizzata dall'Istituto culturale islamico nei tendoni di fronte al Palasharp, da quando è stata spostata dalla sua sede di viale Jenner.

Figura 21: L'evoluzione dei principali centri islamici a Milano (1970-oggi)⁴²¹



⁴²¹ La mappa tiene conto solo dei principali luoghi di culto islamico, ovvero, a parte le sedi del Centro islamico di Milano, di quelli ancora oggi esistenti

2.2.1 Vecchie e nuove periferie

Come detto, i primi centri islamici milanesi si sono insediati nella zona di via Padova, e ci interessa qui approfondirne le ragioni.

Anche dalle parole di Shaari emergono dei limiti geografici ben precisi dell'area urbana in cui i primi centri islamici potevano pensare di situarsi.

Io Il centro attuale come lo avete scelto? Perché siete venuti in questo quartiere? Per una questione di comodità, perché avete trovato questo spazio...

Shaari Proprio per caso, poteva essere qua piuttosto che Affori... il posto era nel Nord e *questo per forza*, perché a Sud c'era il posto di via Anacreonte e poi c'è stato anche via Padova⁴²²

Difficilmente, davanti a una carta di Milano via Anacreonte e via Padova possono essere considerate delle vie del Sud della città (fig. 11). È più facile supporre che nella mappa mentale di Shaari i suoi Nord e Sud racchiudano una zona più limitata della città, all'epoca accessibile e in cui era possibile stabilirsi.

Questa zona fa parte delle cosiddette “vecchie periferie”⁴²³ di Milano. Si tratta ovvero di quelle aree “associate alla rivoluzione industriale del Novecento”⁴²⁴, urbanizzate dalla forte spinta prodotta dagli insediamenti industriali dei primi decenni del XX secolo. Sono i quartieri operai dalla forte identità, “dove casa e lavoro hanno un legame stretto, dove esiste una comunità, dove le strutture tipiche sono le case di ringhiera”⁴²⁵. Si tratta di periferie che mutano radicalmente con la deindustrializzazione della fine degli anni '70, quando a Milano si avvia un processo di trasformazione in città del terziario avanzato. Le fabbriche pesanti lasciano la

⁴²² Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

⁴²³ Con la definizione “nuove periferie” ci si riferisce invece ai “quartieri-dormitorio”, frutto dei grandi progetti pubblici degli anni del “miracolo economico” del dopoguerra, cfr. Foot John, 2004, *Milano dopo il miracolo: biografia di una città*, Feltrinelli, Milano; Zajczyk Francesca, 2005, *Milano: quartieri periferici tra incertezza e trasformazione*, Bruno Mondadori, Milano; più in generale, sulle trasformazioni delle periferie milanesi, Agustoni Alfredo, Alietti Alfredo, 2009, *Società urbane e convivenza interetnica. Vita quotidiana e rappresentazioni degli immigrati in un quartiere di Milano*, Franco Angeli, Milano; Agustoni Alfredo, 2003, *I vicini di casa. Mutamento sociale, convivenza interetnica e percezioni urbane nei quartieri popolari di Milano*, Franco Angeli, Milano

⁴²⁴ Foot John, 2004, *op. cit.*, p. 158

⁴²⁵ *Ibid.*

città, mentre i servizi, le attività direzionali e quelle commerciali si appropriano del centro del capoluogo della città metropolitana⁴²⁶. In quegli anni il quartiere attraversa una fase di profonda trasformazione e di crisi. “In tutto questo periodo la periferia era vista in termini negativi: un problema, un motivo di crisi”⁴²⁷.

Con il processo di trasformazione del mercato del lavoro, emerge, infatti, dai primi anni '70 l'insediamento di stranieri in città, attratti dall'“offerta inesausta di lavoro nei settori del terziario inferiore”⁴²⁸. Un fenomeno nuovo che ha trovato in questi quartieri “in crisi” spazi più accessibili, pieghe in cui inserirsi. Anche un responsabile della Casa della Cultura islamica, spiegando il perché della scelta di via Padova per il Centro islamico di via Anacreonte, conferma che “i prezzi al metro quadro erano più alla portata di chi aveva pochi soldi. Quindi noi da studenti siamo riusciti ad avere un posto sia per vivere sia per incontrarci. Questa è un po' la storia della prima immigrazione”⁴²⁹. Ancora oggi, i centri islamici milanesi si situano in quartieri caratterizzati in quelle vecchie periferie, caratterizzate da una forte presenza di residenti stranieri (fig. 22). Questa dinamica richiama, nei risultati, quanto descritto da Vieillard-Baron per città francesi, ovvero la frequente localizzazione degli immigrati nei vecchi quartieri operai situati all'interno delle città⁴³⁰. Nel caso milanese, però, le motivazioni sono differenti, perché i tempi sono ormai quelli della deindustrializzazione e quindi le popolazioni straniere non si insediano lì per la vicinanza delle grandi industrie, bensì per l'offerta abitativa a basso costo.

Le trasformazioni, però, sono sempre in atto e il rapporto tra centro e periferia in continua mutazione. La periferia, infatti, continua a spostarsi e a spingersi in zone sempre più esterne. Oggi sarebbe, infatti, improponibile definire “periferiche” alcune aree che lo erano sicuramente fino a qualche decennio fa.

⁴²⁶ Sancita formalmente con un decreto nel 1975, comprende 106 comuni, inclusa Milano

⁴²⁷ Foot John, 2004, *op. cit.*, p. 158

⁴²⁸ Caputo Paolo, 1983, *Il Ghetto diffuso: l'immigrazione straniera a Milano*, Franco Angeli, Milano, p. 46

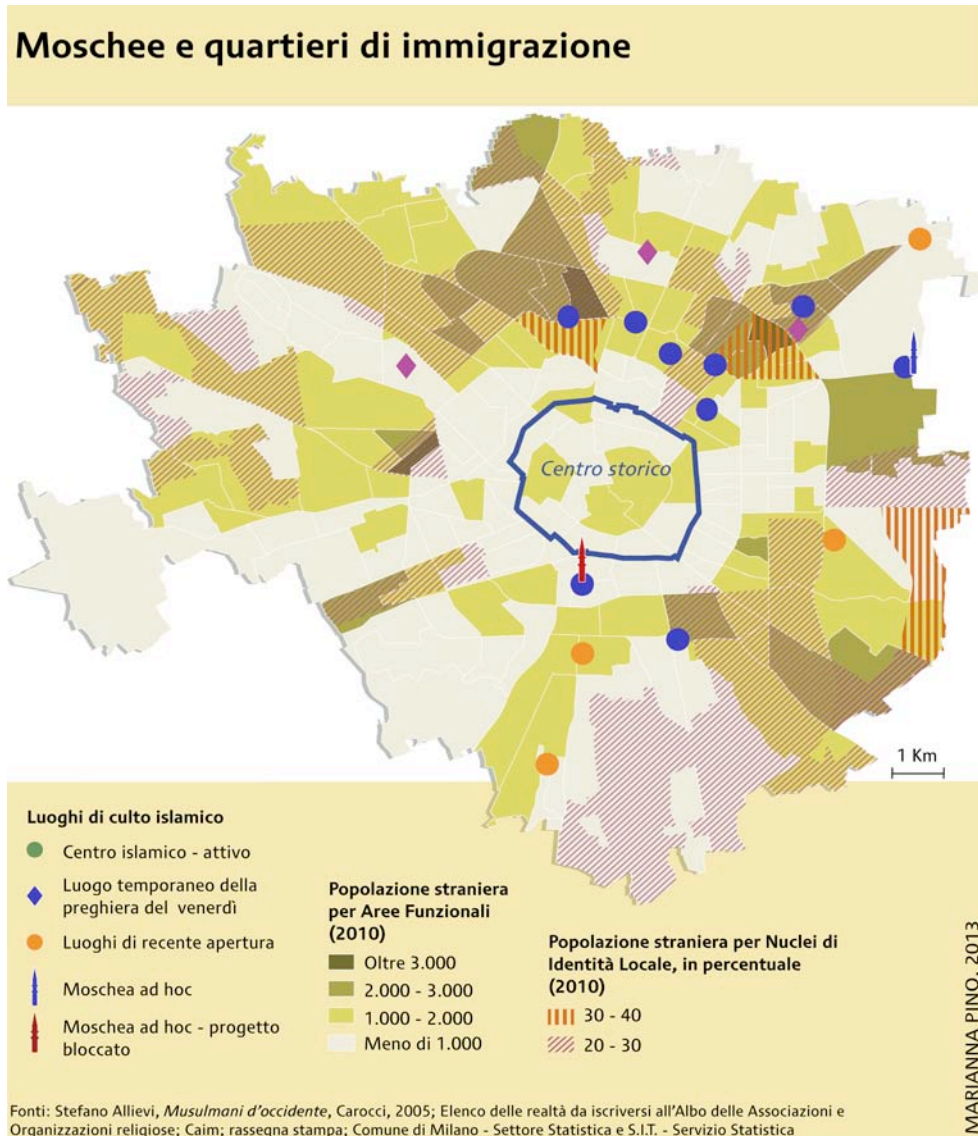
⁴²⁹ Estratto dall'intervista a un responsabile della Casa della cultura islamica, da me realizzata a Milano il 9/7/2011

⁴³⁰ Vieillard-Baron Hervé, 2004, *op. cit.*, pp. 569-570

A ben osservare la mappa attuale dei centri islamici (fig. 11) la loro presenza in città non è caratterizzata da una posizione marginale nel tessuto urbano né da isolamento. Al contrario, essi si situano, infatti, in una prima periferia non ancora pienamente riqualificata, ma che tuttavia lambisce alcune nuove centralità, come il quartiere Isola, i Navigli, corso Buenos Aires. Per meglio dire, dopo essersi posizionati nelle vecchie periferie di cui si è parlato, i luoghi di culto islamico si sono ritrovati ad essere relativamente centrali quando la periferia ha cominciato a spingersi più all'esterno. Non si tratta, quindi, di una presenza che si trova ai margini, bensì ben inserita nel tessuto urbano, “davanti alla gente”⁴³¹.

⁴³¹ Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

Figura 22: I luoghi della preghiera islamica e i quartieri di immigrazione a Milano



Tra i centri di più vecchia data, il Centro islamico di Milano e Lombardia si trova invece in posizione più marginale, proprio sul confine tra Milano e l'adiacente comune di Segrate. Anzi, la moschea si situa a Milano e il centro islamico a Segrate. Il motivo per cui proprio il centro milanese più "anziano" sia il più decentrato sta nel fatto che il centro islamico ha seguito la moschea. La moschea del Misericordioso, infatti, è nata in funzione della porzione di cimitero di Lambrate assegnata dal Comune al Centro islamico, che aveva allora sede in via Anacreonte. E lì si è spostato in seguito l'intero centro raccogliendosi intorno al suo "successo", nel

momento in cui ormai sfumava chiaramente l'ipotesi di un'imminente costruzione di una nuova grande moschea. La lontananza dal centro e lo scarso collegamento con trasporti pubblici, però, incidono a tal punto da costituire un elemento di selezione dei frequentatori del centro. Solo chi ha un mezzo di locomozione privato, infatti, può raggiungere comodamente, e in breve tempo, la moschea.

I centri islamici più frequentati e più centrali, invece, hanno cominciato ormai da diversi anni a sperimentare un grave problema di sovraffollamento a cui stanno tentando di porre rimedio. Spesso situati in locali di dimensioni ridotte (o di dimensioni ormai insufficienti), a ridosso di abitazioni o all'interno di un condominio, come nel caso della Casa della cultura islamica, e di attività commerciali. Una situazione che, di fronte al crescere dei flussi di fedeli, sembra essere sempre più disagiata sia per i "vicini" che per gli stessi musulmani. Shaari stesso definisce inadatte le strutture dell'Istituto della cultura islamica, e sarebbe pronto a trasferirsi se ci fosse un'altra soluzione:

Qua siamo in una zona davanti alla gente, ci sono abitanti, in un luogo piccolo, non è mai stato adatto a fare la moschea. Perciò se dobbiamo, meglio ci trasferiamo. Chiudiamo qua e andiamo. Ma finché non troviamo un'alternativa, siamo obbligati a stare qua, anche se non ti piace...⁴³²

2.2.2 Il venerdì: decentramento vs accessibilità

Di fronte a queste difficoltà, due delle prime associazioni milanesi e tra le più frequentate, la Casa della cultura islamica di via Padova e l'istituto culturale di viale Jenner, hanno tentato di trovare nuove soluzioni. Le dimensioni ridotte della Casa della cultura islamica di via Padova la costringono a organizzare la preghiera su più turni. Inoltre, la sua accessibilità è meno diretta rispetto ad altri spazi. Trovandosi in una via che per metà (il senso di marcia che va verso l'esterno della città) è stata resa preferenziale, le automobili possono percorrerla solo in parte, e ancor più difficile è

⁴³² Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

parcheggiare anche nelle strette vie del circondario. L'unico mezzo di trasporto che raggiunge lo spazio è un autobus che percorre tutta la via da piazzale Loreto, per poi terminare la sua corsa nel quartiere Adriano. Ogni venerdì all'ora della preghiera, per le cinque fermate che la collegano alla fermata della metropolitana di Loreto, l'autobus è gremito di persone che si recano alla preghiera.

Dalla metro di piazzale Loreto ho preso il bus 56 per raggiungere la Casa della cultura islamica, verso le 11.30 (la prima preghiera iniziava alle ore 12). Molta gente è scesa con me alla fermata della Casa della cultura: stavano andando alla preghiera. Anche dai bus successivi sono scese molte persone che si recavano al centro.⁴³³

La Casa della cultura islamica ha quindi deciso di trasferirsi, individuando e acquistando un edificio, un ex stabilimento dell'Enel, nella stessa via, a qualche chilometro di distanza verso l'esterno della città. Come si è già visto, però, la divisione della comunità seguita all'acquisto, ha fatto sì che solo una parte di essa vi si sia trasferita e via abbia stabilito la propria sede, costituendosi come Associazione Islamica di Milano. Nonostante i pochi chilometri che separano i due edifici, il paesaggio urbano subisce un netto cambiamento. La nuova Associazione islamica sorge in un'area poco abitata e delimitata dalla tangenziale da un lato, composta perlopiù da campi, capannoni e qualche cascina. Tuttavia, è un punto facilmente accessibile, sia con i mezzi pubblici, la metropolitana che vi si ferma a pochi passi, che privati, data la vicinanza di una tangenziale e la presenza di un ampio parcheggio.

⁴³³ Estratto dalle note dell'osservazione sul campo, venerdì 27/7/2012 (secondo venerdì di *Ramadan*)

Figura 23: I dintorni dell'Associazione islamica di Milano

(Fonte: Google Maps, , consultato nel febbraio 2013)



Coloro che sono rimasti nella vecchia sede della Casa della cultura si sono organizzati utilizzando una palestra vicina e organizzando anche una preghiera del venerdì presso i locali di una piscina in zona Niguarda. Anch'essa ben servita da metropolitana e mezzi pubblici.

L'Istituto culturale islamico di viale Jenner è stato invece obbligato a trasferire la propria preghiera del venerdì dalla *task force* istituzionale coordinata dall'intervento del Ministro degli Interni in persona, nell'estate del 2008. L'obiettivo dell'intervento era quello di porre fine innanzitutto alla preghiera del venerdì che a causa del sovraffollamento del centro si riversava da anni sul marciapiede antistante l'Istituto culturale islamico. Anche l'intero centro e le sue altre attività, però, avrebbero dovuto essere spostati perché anche le sue attività quotidiane erano fonte di disagi per il quartiere. Di fronte alla proposta delle istituzioni, nella persona del vicesindaco di centrodestra De Corato (Forza Italia) di spostarsi “in un'area non urbanizzata”⁴³⁴, il Presidente dell'Istituto culturale islamico dichiara le proprie condizioni:

⁴³⁴ “Il Comune: moschea fuori città. Gli islamici: no”, *Corriere della Sera*, 6 luglio, 2008

Siamo disponibili ad accettare il trasferimento della struttura fuori dal centro storico di Milano, purché nel territorio comunale e in una zona servita dai mezzi pubblici⁴³⁵.

L'Istituto ha quindi trovato una soluzione in accordo con le istituzioni, trasferendo la preghiera del venerdì "temporaneamente" al Palasharp, un palazzetto che allora ospitava eventi pubblici e concerti.

Si tratta di una soluzione che, a distanza di quattro anni, sembra funzionare per Shaari.

Tutto il problema è qua, proprio solo ed esclusivamente immobiliare. Naturalmente loro dicono si vediamo, però non vicino alle case... guarda la soluzione del Palasharp. Sono anni che andiamo lì, non abbiamo mai creato problema, va benissimo perché c'è la metropolitana che arriva lì, a Lampugnano, e la nostra gente si è abituata al luogo, c'è un parcheggio grossissimo a pagamento, 4 ore a 1 euro. Ci sono tutte le possibilità.⁴³⁶

L'evoluzione e l'aumento della partecipazione musulmana a Milano da una parte sta quindi portando all'apertura nuovi spazi di preghiera, temporanei come nel caso del Palasharp, e più decentrati ma facilmente accessibili, in cui i musulmani si recano per partecipare alla preghiera del venerdì. La raggiungibilità in un breve tempo sia con mezzi pubblici che privati, a seconda delle esigenze, è, infatti, particolarmente importante per questa preghiera che si svolge nella breve pausa dal lavoro di un giorno feriale. Come spiega ancora Shaari, infatti

È per questo che la preghiera del venerdì la facciamo alle 13.30, proprio in funzione di quelli che lavorano fino alle 12.30-13 poi arrivano a pregare e poi scappano in fretta perché hanno preso un permesso [...] e hanno il tempo molto ristretto. Per questo insistiamo sul fatto di trovare un posto vicino alla metropolitana, perché ci aiuta a gestire la cosa in funzione di quei lavoratori che devono venire a pregare. Fanno già fatica a lasciare il lavoro per venire a pregare a Lampugnano, se c'è la

⁴³⁵ «Una moschea a Milano per l'Expo» Spunta l'ipotesi di via Rubattino. La Regione: potrebbe sorgere anche ad Arese. Disertato il vertice di oggi in prefettura», *Corriere della Sera*, 5 luglio 2008

⁴³⁶ Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

possibilità di muoversi facilmente va bene, altrimenti diventa molto difficile, per noi ma anche per loro⁴³⁷.

In questa corsa contro il tempo, d'altronde, la prossimità "topografica"⁴³⁸, caratterizzata da continuità e contiguità, ha un valore relativamente importante in una città come Milano, le cui strade sono molto trafficate di giorno, e in particolare nelle "ore di punta", dotata di una buona rete di servizi di trasporto pubblico di superficie e di una rete non molto sviluppata di metropolitana. È piuttosto la prossimità "topologica" a contare maggiormente, ovvero la connessione, "la prossimità permessa da reti, trasporti, comunicazione"⁴³⁹. I fattori dunque che condizionano la velocità dello spostamento sono molti e interdipendenti, come ad esempio il collegamento o meno con i mezzi di trasporto pubblico, l'orario in cui esso avviene, il percorso da seguire – variabile a seconda dei mezzi, per dirne qualcuno. È per questo motivo che il collegamento diretto a una linea di metropolitana (come ad esempio nel caso del Palasharp e di Cascina Gobba)

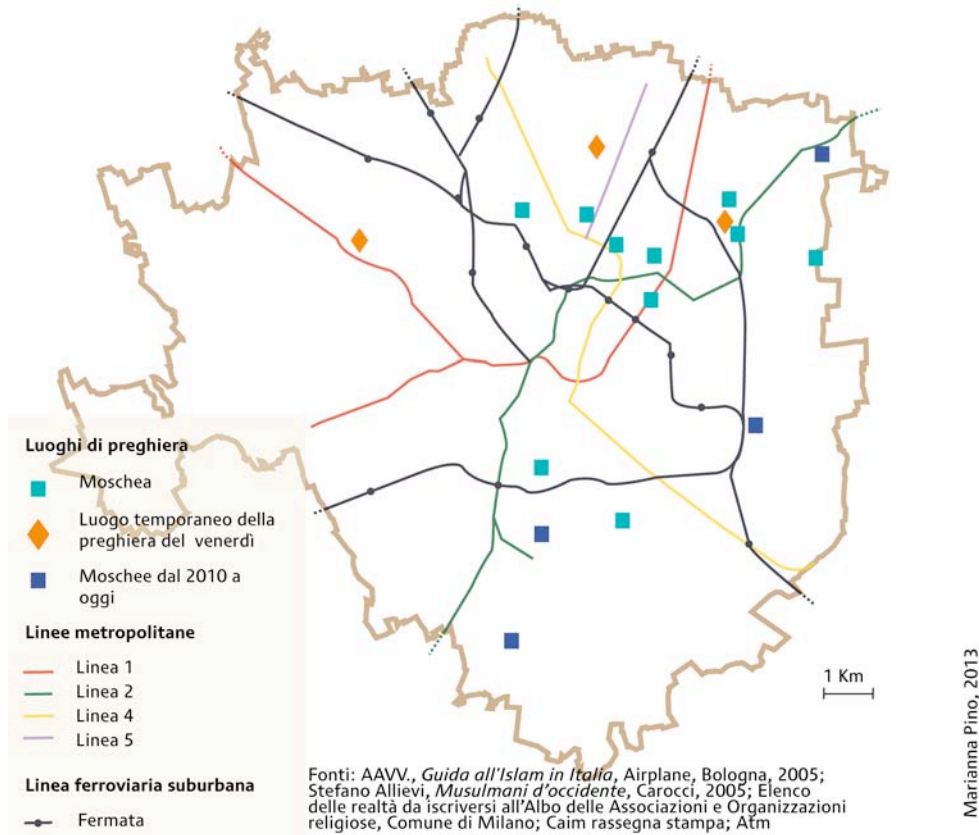
⁴³⁷ Estratto dall'intervista a Abdel Hamid Shaari, Presidente dell'Istituto culturale islamico, da me realizzata a Milano il 6/5/2013

⁴³⁸ Lussault Michel, 2007, *op. cit.*, p. 65

⁴³⁹ *Ibid.*

Figura 24: Moschee e trasporti sotterranei milanesi

Moschee e metropolitana



rende il percorso molto più rapido e lo spazio più accessibile (fig. 24). In compenso, il cambio di localizzazione sembra che permetta di ottenere luoghi di maggiori dimensioni, più confortevoli e in grado di accogliere tutti. Posti che si sottraggono ai conflitti territoriali che si innescano in “centro” e dove i musulmani possono quindi pregare indisturbati. Un compromesso, quindi? Sembrerebbe proprio così e si basa su un assunto implicito: l’islam dei grandi numeri, come quelli del venerdì, deve decentrarsi, per trovare posti poco visibili e che non disturbino. Si tratta di disposizioni neutre, urbanistiche, necessarie nel caso di grandi eventi, oppure è proprio la preghiera islamica che non può avere un posto nella città, o come ha

sostenuto il vicesindaco dell'amministrazione Moratti, "Noi rispettiamo, eccome, il diritto di riunirsi per pregare", ma per la moschea "a Milano non c'è spazio"⁴⁴⁰?

2.2.3 I luoghi di culto quotidiani

La frequenza della preghiera, e delle altre attività organizzate dai centri islamici, durante la settimana è nettamente inferiore rispetto alla preghiera del venerdì. Oltre ai primi centri "storici", recentemente sono nati nuovi centri che si distribuiscono più omogeneamente nello spazio urbano anche in quelle aree dove prima non ve n'era nessuno. Sono centri più legati a quello che Dassetto definisce un alto "tasso di quotidianità"⁴⁴¹, ovvero il rapporto "tra la frequentazione media negli altri giorni e quella del venerdì"⁴⁴². I centri stanno cominciando a diffondersi anche a sud della città, dove fino a pochi anni fa esistevano solo la Coreis, comunque in posizione abbastanza centrale, e l'Associazione Fajr di via Quaranta. Di questo ho ragionato anche con Davide Piccardo, coordinatore del Caim, che durante un'intervista mi ha spiegato, che nelle periferie del sud, le "nuove periferie", c'è una forte presenza di comunità musulmane, sedimentata da tempo. "Gratosoglio, tutta la zona della Stadera, la Barona storicamente... tutta quella zona si è popolata di stranieri, di cui molti sono musulmani"⁴⁴³. La collocazione in una zona residenziale permette per Piccardo una frequenza più assidua, rende i centri islamici dei punti di riferimento quotidiani.

Per esempio la sera, se il posto è vicino a casa è più frequentato. Ad esempio Cascina Gobba è una moschea molto frequentata il venerdì, però durante la settimana c'è poca gente. Perché è decentrata. Invece, ci sono tante moschee più piccole che sono più frequentate perché sono nel mezzo del centro abitato, delle case. Quindi la gente va la mattina presto a fare la preghiera, la sera, il week end. [...] La preghiera più frequentata è ovviamente quella della sera, perché la gente lavora. C'è tanta gente che va al mattino molto presto, prima di andare a lavorare, poi il sabato e domenica. Il sabato e domenica i

⁴⁴⁰ "Il Comune: non costruiremo mai una moschea a Milano", *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008

⁴⁴¹ Dassetto Felice, 1994, *op. cit.*, pp. 61-62

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ Estratto dall'intervista a Davide Piccardo, coordinatore Caim, da me realizzata a Milano l'1/2/2013

centri fanno anche le attività e quindi ti trovi la scuola dei bambini, gli incontri delle donne e tutte queste attività, più culturali⁴⁴⁴.

A parte i casi sopra citati dell'Istituto di cultura islamica e della Casa della cultura islamica, l'attività quotidiana di questi luoghi si inserisce nei quartieri senza che si siano registrate particolari proteste da parte di altri abitanti del quartiere. Almeno non dopo la loro apertura⁴⁴⁵.

2.2.4 Visto dall'alto: dove deve stare l'Islam?

Le istituzioni pubbliche non hanno avuto un ruolo nell'insediamento dei primi centri islamici di Milano. Hanno cominciato a occuparsene solo successivamente, quando la presenza musulmana si era già affermata e ha cominciato ad avanzare richieste.

È il 1984 quando, per la prima volta, la giunta comunale si esprime favorevolmente per la concessione di un'area per la costruzione di una moschea in risposta alla domanda avanzata dal Centro islamico di Milano⁴⁴⁶. L'area individuata sorge in zona Fiera campionaria, nei pressi dello stadio di San Siro e dell'Ippodromo, un'area della città caratterizzata quindi da grandi infrastrutture legate al commercio e al divertimento. Si tratta, però, di una delle ipotesi che non vedranno mai la luce⁴⁴⁷, così come quella di via del Ricordo, formulata qualche anno dopo. Quest'ultima viene individuata e proposta nel 1989 dallo stesso Centro islamico di Milano e approvata nello stesso anno dal Comune che delibera la concessione dell'utilizzo del terreno per la costruzione della moschea e di un centro polifunzionale⁴⁴⁸. Via del Ricordo si

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ Le proteste che vi sono state hanno accompagnato più che altro l'apertura dei centri. Come nel caso del centro della Co.Re.Is in via Meda, di cui si parlerà più approfonditamente in seguito. Protesta fomentata da politici, ma che ha riscosso poco successo tra gli abitanti del quartiere

⁴⁴⁶ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 9, 1984

⁴⁴⁷ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 25, 1985

⁴⁴⁸ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 71, 1989

situa nel Quartiere Adriano, oggi oggetto di nuovi progetti di costruzione, all'epoca una periferia molto isolata all'estremità Nord-Est della città⁴⁴⁹.

Come detto, però, entrambi questi due progetti non avranno esito. Al contrario, l'unico progetto che vedrà la luce sarà quello della moschea del Misericordioso. Nel 1983, infatti, il Comune aveva deliberato la destinazione di una parte del Cimitero di Lambrate ai defunti di religione musulmana. E proprio lì, in funzione del cimitero, sarà costruita la prima moschea di Milano, la moschea del Misericordioso, attorno alla quale si costituirà l'intero polo del Centro islamico di Milano e Lombardia. Questo terreno, come l'ipotesi di via del Ricordo, si situa ai margini della città, al confine con il Comune di Segrate, tra campi, strade a scorrimento veloce, snodi stradali e poche case vicine.

Queste le proposte più concrete del Comune, fino ai giorni del trasferimento della preghiera del venerdì al Palasharp nel 2008, l'intervento di cui si è data spiegazione poc'anzi. Queste proposte sembrano tutte avvalorare una logica che tende al decentramento dei luoghi di culto islamico. Almeno, per quanto riguarda le grandi preghiere o un'ipotetica moschea. D'altro lato, però, le istituzioni, nonostante molti proclami e grandi polemiche, non sono mai intervenute a governare i luoghi di culto "centrali", nati spontaneamente, spesso in condizioni estremamente precarie e inadatte.

Per che tipo di Islam c'è posto in città? La situazione descritta fa pensare che finora non ci sia stato posto per l'Islam dei grandi flussi, ma per un Islam più quotidiano e capillare sembra di sì. Non c'è stato spazio per la progettazione, ma quello che "è successo" lo si lascia lì, in condizione di precarietà. Perché risponde a un bisogno o perché nessuno si prende il compito di progettare, e quindi di dare un riconoscimento istituzionale di questa presenza, uno spazio per l'Islam in città?

⁴⁴⁹ Vercesi Monica, 1999, *Milano: il quartiere Adriano. Gli abitanti «Progettano» la città*, Franco Angeli, Milano

2.3 La visibilità dell'islam nello spazio pubblico

Ho ragionato nella prima parte sull'importanza dell'ottenimento di una visibilità spaziale per gli attori sociali. Essere “visibili”, infatti, permette già di per sé di guadagnare un qualche tipo di riconoscimento⁴⁵⁰ e di conseguenza una posizione sociale maggiormente legittima⁴⁵¹. E d'altronde, come si è già potuto vedere nelle ricerche, presentate inizialmente, che hanno analizzato le controversie nate attorno alle moschee in Italia e non solo, la visibilità, nelle sue varie e molteplici forme, è spesso al centro di tali conflitti nelle città europee⁴⁵².

Mi focalizzerò quindi nel corso di questo paragrafo su due aspetti utili a ragionare sul tema della “visibilizzazione” dei luoghi e delle pratiche di culto dei musulmani e sul loro significato. Innanzitutto, analizzerò le prime celebrazioni pubbliche delle grandi festività musulmane, risalenti agli anni '80 e '90. Si tratta delle prime occasioni di visibilità cittadina formalizzata, sia per il tipo di luoghi in cui si sono svolte, sia per la partecipazione di politici locali e rese pubbliche anche dall'attenzione che la stampa dedica a questi avvenimenti. Si potrà così comprendere quale fosse all'epoca il riconoscimento della presenza di questa minoranza, non solo da parte delle istituzioni locali ma anche della cittadinanza più in generale. In secondo luogo, mi appresto ad analizzare la visibilità attuale dei luoghi di culto islamico a Milano, dei luoghi esistenti da diversi anni e di quelli più recenti, cercando di comprendere se vi siano delle differenze, degli avanzamenti in termini di visibilità.

2.3.1 Le festività in pubblico, tra riconoscimento ed esotismo

Le prime feste religiose musulmane celebrate pubblicamente a Milano rappresentano momenti in cui una presenza ormai sul territorio da anni, ma ancora poco visibile, emerge all'attenzione della città. Sono occasioni di trasposizione nello spazio urbano

⁴⁵⁰ Dejean Frédéric, 2009, *op. cit.*, p. 37; cfr. anche Es Murat, *op. cit.*

⁴⁵¹ Lussault Michel, 1996, *op. cit.*, p. 107

⁴⁵² Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*, p. 14; cfr. anche Cesari Jocelyne, 2005b, *op. cit.*; Göle Nilüfer, 2011, *op. cit.*

di temporalità, calendari, feste, forme di vita religiosa⁴⁵³ di una presenza che, seppur già attiva da diverso tempo nel territorio, si rende in tal modo più visibile e riconoscibile. Proprio per questo, mi è parso utile ai fini di questa ricerca analizzare le prime festività celebrate in pubblico, in quanto rivelatrici delle modalità iniziali dell’inserimento dei musulmani e delle loro pratiche religiose in città e delle reazioni che hanno suscitato intorno a sé. Ho dunque preso in considerazione le due grandi festività musulmane, l’*Id al-fitr*⁴⁵⁴ e l’*Id al-adha*⁴⁵⁵, nelle prime due occasioni in cui si svolgono in grandi strutture pubbliche date in uso per l’occasione dal Comune al Centro islamico di via Anacreonte: l’*Id al-fitr* del 1990 svoltosi al Palalido e l’*Id al-adha* del 1992 all’Arena civica. Ho riportato inoltre una delle occasioni in cui i musulmani del Centro islamico si sono appropriati dello spazio pubblico, della strada, per lo svolgimento di queste festività, ovvero l’*Id al-fitr* del 1993. Intendo analizzare due aspetti in particolare di questi avvenimenti: da un lato mi interessa sottolineare il fatto che svolgere le proprie festività in sedi “ufficiali” cambia la “posizione” dei musulmani, dà loro voce e visibilità pubblica, e per questo li si sentono legittimati a sottoporre le proprie istanze. In secondo luogo, vorrei cominciare a introdurre il tema della rappresentazione dei musulmani, che riprenderò e svilupperò nell’ultimo capitolo, e delle reazioni che genera la loro visibilità nello spazio pubblico.

Verso un riconoscimento?

La prima celebrazione “pubblica” avviene con la festa della rottura del digiuno, l’*Id al-fitr*, del 28 aprile 1990 e rappresenta un importante momento di visibilità cittadina. Si tratta, infatti, della prima volta in cui la comunità musulmana esce dallo scantinato di via Anacreonte per organizzare una festività in un luogo pubblico, alla presenza delle autorità cittadine⁴⁵⁶. L’importanza dell’occasione richiama un grande numero di fedeli, provenienti da ben oltre i confini comunali. Il Centro islamico e l’Ucoii

⁴⁵³ Allievi Stefano, 2001, *op. cit.*, p. 21

⁴⁵⁴ La festa della rottura del digiuno dopo il mese di *Ramadan*

⁴⁵⁵ La festa del sacrificio di Abramo

⁴⁵⁶ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 75, 1990

(Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) organizzano l'*Id al-fitr* al Palalido, un palazzo dello sport⁴⁵⁷. Lo stesso Centro islamico di Milano sottolinea l'importanza dell'evento, interpretando le concessioni del Comune come un riconoscimento da parte delle istituzioni di Milano. Afferma, infatti, che

Per la prima volta nella sua storia la presenza islamica di Milano e Lombardia celebra una solennità in un luogo significativo come il Palazzetto dello Sport.

La concessione da parte del Comune di Milano al Centro islamico di poter offrire ai Musulmani presenti sul territorio metropolitano e regionale l'opportunità di riunirsi per celebrare la festa dell'"id al fitr" in una *struttura immobiliare pubblica* è il segno chiaro della presa d'atto dell'Autorità locale dell'importanza dell'islam a Milano e Lombardia.⁴⁵⁸

Come detto, le autorità cittadine presenziano alla giornata: il sindaco, Paolo Pillitteri, diversi assessori, sindacalisti, rappresentanti delle comunità straniere, delegati di centri islamici in Italia e altre personalità pubbliche.

L'*amir* del Centro islamico approfitta della presenza delle istituzioni e dell'ufficialità dell'occasione per esprimere durante il sermone le esigenze della comunità musulmana, desiderosa di vivere "conservando la propria identità religiosa e culturale"⁴⁵⁹. Innanzitutto, la moschea, un luogo di culto idoneo "a rappresentare degnamente l'Islam nella metropoli lombarda e tale da dar lustro a questa nostra Città che è sempre stata all'avanguardia in Italia nel progresso e nella cultura"⁴⁶⁰. Risaliva, infatti, all'anno precedente l'approvazione da parte del Comune della concessione di un terreno in via del Ricordo per la costruzione della grande moschea. Oltre alla moschea, sono elencati anche altri punti al centro delle rivendicazioni della comunità: "la scuola materna per i bambini in età prescolare; la scuola elementare con insegnamento dell'islam; la refezione scolastica con carne macellata islamicamente per i bambini musulmani; la carta d'identità con il capo coperto per le donne musulmane; l'area cimiteriale islamica nel nuovo cimitero di Milano Sud". Infine viene rivendicato il diritto di voto amministrativo per i "residenti

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.* (cors. mio)

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*

extracomunitari”⁴⁶¹, un passo ritenuto importante e che permetterebbe di incidere sulla sfera delle decisioni locali. Tutte esigenze, si potrebbe dire, di una comunità che si sta insediando in modo sempre più stabile nel territorio e che inizia a rivendicare alcuni diritti che le permettano di avere accesso alla cittadinanza nel rispetto di quelle che vengono indicate come esigenze religiose.

Per l’*Id al-adha*, del giugno 1992⁴⁶² ai musulmani del Centro islamico è dato in uso dal Comune un altro luogo pubblico, l’Arena civica. L’edificio diviene per quel giorno luogo temporaneo di culto islamico e, anche in questo caso, la grande visibilità procurata dall’evento offre al Centro islamico l’occasione per ricordare le richieste della comunità musulmana milanese riguardo alle tutele sul diritto di culto:

È un giorno lavorativo e non tutti i musulmani sono stati in grado di essere presenti all’Arena. Infatti la Comunità islamica d’Italia non ha ancora una “Intesa” con la Repubblica italiana e, quindi, le Solennità musulmane (La festa della rottura del digiuno e la Festa del Sacrificio) non sono considerate “giorni festivi”. Ecco il motivo per cui moltissimi lavoratori musulmani – che lavorano alle dipendenze di datori di lavoro, i quali non tengono conto delle esigenze “religiose” dei loro dipendenti musulmani – non hanno potuto partecipare alla preghiera congregazionale. E così la moltitudine dei fedeli presenti non ha superato le cinquemila unità, come, invece, è accaduto quando la solennità festiva cadde, in passato, in sabato o domenica, facendo registrare una partecipazione quasi doppia se non di più!⁴⁶³

Si tratta dunque di nuovo di richieste di diritti che tutelino il diritto di culto e che mirano a rendere compatibile la pratica della fede musulmana con la vita quotidiana nel contesto italiano. Poiché, infatti, la religione musulmana è sprovvista di Intesa con lo Stato italiano, questione che sarà analizzata a breve nella prossima parte, le sue festività non sono riconosciute da quest’ultimo. L’obiettivo delle richieste diventa dunque proprio l’iscrizione di nuove temporalità nel calendario italiano.

In un’intervista, Ali Abu Shwaima, ribadisce le rivendicazioni inevase della minoranza musulmana:

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Il Messaggero dell’Islam*, n. 94, 1992

⁴⁶³ *Ibid.*

La nuova moschea è ferma da mesi e non riusciamo ad ottenere né il cimitero per gli arabi, né le scuole. Ci hanno riservato quattro aule al Trotter ma non bastano. Abbiamo mille bambini in età scolare, costretti a seguire insegnamenti in contrasto con la nostra fede. [...] Abbiamo mandato una lettera al presidente Scalfaro affinché vengano riconosciuti ai musulmani gli stessi diritti delle altre religioni, compreso l'otto per mille nella dichiarazione dei redditi.⁴⁶⁴

La moschea, nuovo spazio per le sepolture, la scuola, i finanziamenti: anche qui si rendono evidenti le richieste dei musulmani di Milano e le molte difficoltà che stanno incontrando nel vedere riconosciute le proprie esigenze religiose, e di compiere quel passaggio verso una istituzionalizzazione della propria presenza.

Curiosità ed esotismo: le prime reazioni alla visibilità musulmana

Mi interessa ora osservare quale sia la “costruzione” sociale⁴⁶⁵ di questo fenomeno da parte dei mezzi di informazione, in particolare in riferimento alla presenza musulmana in città costantemente rappresentata come “problema” a partire dagli anni '90 e che vedrà un intensificarsi di tale rappresentazione soprattutto negli anni 2000.

La prima festività, l'*Id al-fitr*, del 28 aprile 1990, presentata dallo stesso Centro islamico di Milano come un avvenimento “insolito”, uno “spettacolo unico”:

[...] Musulmani si affollano venendo da tutte le direzioni nel piazzale antistante al Palazzo dello Sport, a gruppi, a famiglie, da soli.

Sono compagnie di ogni razza e d'ogni colore, che esprimono in lingue diverse la loro esultanza.

[...] È, infatti, un *insolito* spettacolo per una città come Milano – almeno per ora – una massiccia concentrazione di gentil sesso musulmano, tutte quante in abito rigorosamente islamico. [...] Le sorelle occupano i posti a loro riservati nella platea facendo in breve dello spazio da loro occupato un mosaico variopinto. È uno spettacolo veramente unico nel suo genere per il suo carattere multinazionale e pluri-razziale.

⁴⁶⁴ “Nell’Arena di Allah”, *Il Giornale nuovo*, 12 giugno 1992

⁴⁶⁵ Faccio qui riferimento al ruolo dei mezzi di comunicazione così come definito nel paragrafo metodologico introduttivo

Musulmani bianchi d'Europa, Musulmani neri dell'Africa sub-sahariana, Musulmani semiti ed indo-iraniani ed asiatici sublimano la loro particolarità nell'universalità dell'Islam, che li affratella in un unico credo e li accomuna in un'unica pratica della vita.⁴⁶⁶

La stampa riprende la notizia della preghiera successiva, l'*Id al-adha* del 1992, descrivendo un'atmosfera "orientaleggiante" da "suk mediorientale"⁴⁶⁷, e dedicando grande attenzione all'abbigliamento e agli oggetti, costruendo uno scarto geografico disorientante: non siamo più a Milano, bensì a Marrakesh.

Marrakesh s'allarga dietro i giardini dell'arena. Un mondo di colori e di suoni aspirati che ha trasformato l'ingresso dell'antico stadio napoleonico in un suk mediorientale. Bancarelle, dolciumi, magliette, spezie esotiche, salumi in regola con la volontà del Profeta. E poi merce profumata di mezzaluna, gran barbe arabe, kaftani colorati, papaline musulmane, tuniche candide dei giorni di festa.⁴⁶⁸

Si nota nei resoconti un'insistenza particolare sull'abbigliamento e altri marchi che si portano addosso, con uno sguardo insistente che cerca nel corpo i segni di quello slittamento geografico che ci ha portati a Marrakesh. Ancora, però, non si colgono quegli elementi di conflittualità attorno al velo femminile che hanno caratterizzato il dibattito sia in Italia che in altri paesi, soprattutto la Francia⁴⁶⁹.

Qualcuna di loro [delle donne] è vestita con jeans e camicetta, altre hanno il capo coperto. Ma c'è chi ha pure il velo nero che impedisce ogni sguardo.⁴⁷⁰

Si parla di una trentina di nazionalità presenti, tra cui marocchini, pachistani, giordani, palestinesi, egiziani, indiani e algerini⁴⁷¹, una varietà che rappresenta una caratteristica propria dei flussi di immigrazione in Italia, di una "maggioranza

⁴⁶⁶ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 75, 1990 (cors. mio)

⁴⁶⁷ "Nell'Arena di Allah", *Il Giornale nuovo*, 12 giugno 1992

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Cfr. Hancock Claire, 2009, "La justice au risque de la différence: faire une «juste place» à l'Autre", *Annales de géographie*, n. 665-666, pp. 61-75

⁴⁷⁰ "L'Arena è diventata moschea per un giorno", *Il Giorno*, 12 giugno 1992

⁴⁷¹ *Ibid.*

invisibile” della comunità musulmana che “ha regolare lavoro ed è inserita in modo accettabile”⁴⁷².

È descritta una generale buona accoglienza da parte della città, che si è dimostrata “ospitale” nei confronti dei musulmani.

L’*Id al-fitr* del 1993, che si svolge in strada, in piazzale Maciachini: “A Milano come alla Mecca”, articolo il cui titolo viene ripreso da *Il Giornale nuovo* di Montanelli,

Come alla Mecca nel tempo del Pellegrinaggio, così a Milano, in occasione delle preghiere congregazionali delle due feste comandate dell’islam, sono presenti fedeli di ambo i sessi, di tutte le età, di ogni condizione sociale, di tutte le nazionalità e di tutte le razze!

Nella spaziosa “musalla” di piazzale Maciachini si incontrano Asiatici, Africani, Europei, uomini e donne, giovani e vecchi, bambini – e anche neonati.

[...] La maggior parte di loro [dei musulmani] in abiti occidentali, ma non pochi con gli abiti tradizionalmente indossati nei giorni della Festa. [...] Giovani, la maggior parte con barbe folte e scure, con giallabiyah bianca e taqiyah dello stesso colore. Al gentil sesso dell’islam a Milano era stata riservata un’area appartata, per consentire una più tranquilla e serena partecipazione, compatibilmente con la vivacità dei nugoli di bambini e delle esigenze dei frugoletti in carrozzina!⁴⁷³

Di nuovo avviene un altro slittamento geografico, questa volta verso La Mecca. Qui non ci sono suoni e profumi a disorientarci, ma rimangono alcuni segni esteriori, l’abbigliamento, le barbe, persone provenienti da posti lontani: anche in questo caso di tratta di uno sguardo curioso che va alla ricerca di elementi stranianti, che parlino di geografie altre, lontane.

Da queste descrizioni sembra chiaro per il momento la visibilità pubblica dei musulmani, e delle loro pratiche, è rappresentato perlopiù con uno sguardo di benevolenza e di curiosità⁴⁷⁴, con molta attenzione per l’aspetto esteriore, abiti, barbe, etc., per l’atmosfera orientaleggiante da suk, ed ancora altri elementi che rientrano nell’immaginario occidentale del mondo islamico⁴⁷⁵. Una reazione in ogni caso estremamente diversa da quella che susciteranno, ad esempio, le preghiere in strada circa quindici anni dopo.

⁴⁷² “All’ Arena come alla Mecca”, *Corriere della Sera*, 12 giugno 1992

⁴⁷³ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 102, 1993

⁴⁷⁴ Dassetto Felice, 1996, *op. cit.*, p. 28

⁴⁷⁵ Said Edward, 2001, *op. cit.*; cfr. anche “L’immagine dell’islam”, parte I cap. 2.2 della presente tesi

Le festività pubbliche diverranno negli anni prassi e utilizzeranno varie strutture della città, tra palazzi dello sport, teatri, l'arena e altri edifici cittadini. Mi interessava qui sottolineare i due aspetti sopra presentati.

Il primo aspetto riguarda il riconoscimento da parte delle istituzioni ottenuto dal Centro islamico. Come si è visto, le istituzioni partecipano alle iniziative del Centro e, lo ricordo, avevano già concesso la costruzione della piccola moschea del Misericordioso, nel 1988, dando anche il via libera alla costruzione della grande moschea⁴⁷⁶. Una reazione, dunque, di apertura e di collaborazione nei confronti di questa minoranza religiosa e delle sue richieste. Tuttavia, nei fatti, la piccola moschea del Misericordioso rimarrà uno dei principali risultati tangibili di questa iniziale apertura. Le prime preghiere svolte in spazi concessi dalle istituzioni milanesi rappresentano quindi momenti pubblici che ottengono una forte visibilità, anche mediatica, e di cui i musulmani approfittano per esporre la propria richiesta di un riconoscimento ufficiale.

Il secondo aspetto che mi premeva sottolineare è il modo in cui l'attenzione mediatica abbia insistito sul vestiario di donne e uomini, su oggetti e gesti e sul richiamo a un immaginario orientaleggiante, e "orientalista"⁴⁷⁷. Analizzerò più avanti le stesse reazioni anche nel caso dei luoghi di culto e delle preghiere in piazza del Duomo: si tratta ancora dell'insediamento di una presenza poco visibile, guardato in queste manifestazioni pubbliche in maniera quasi benevola e curiosa, con uno sguardo esotico⁴⁷⁸ nei confronti dell'"insolito spettacolo"⁴⁷⁹, senza grandi reazioni di opposizione.

⁴⁷⁶ Il progetto di via del Ricordo

⁴⁷⁷ Said Edward, *op. cit.*

⁴⁷⁸ Soravia Giulio H., *op. cit.*, p. 61

⁴⁷⁹ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 75, 1990

2.3.2 La mancanza di segni

Analizzo ora un altro aspetto che mi è parso particolarmente rilevante, vale a dire quello della visibilità e della riconoscibilità nello spazio urbano dei luoghi di culto islamico che poc'anzi sono stati descritti. Come ho già avuto modo di sostenere nella prima parte di questo lavoro, l'iscrizione nello spazio di nuovi "significati" rappresenta un passaggio fondamentale per una minoranza che stenta ad essere riconosciuta in seno a una società. Le forme materiali di questi significati, dunque, assumono un ruolo importante in questo processo. Dimensioni, forme, riconoscibilità di un edificio, e in particolare di un edificio religioso, importanti obiettivi simbolici che mirano a includere certi elementi della cultura minoritaria nella rappresentazione collettiva di ciò che costituisce la cultura maggioritaria⁴⁸⁰. Dunque l'architettura "gioca un ruolo privilegiato nella rappresentazione dell'identità culturale che possiede una società di se stessa"⁴⁸¹.

In questo caso, i luoghi di culto sono espressione della presenza dei musulmani, e provare a leggerne le caratteristiche attraverso alcune immagini, quelle dei centri islamici milanesi esistenti, è utile a comprendere meglio quale sia la "posizione" di quella minoranza. Si può inizialmente osservare qualche immagine dei centri islamici attualmente attivi a Milano:

⁴⁸⁰ Torrekens Corinne, *op. cit.*, p. 210

⁴⁸¹ *Ibid.*

Figura 25: L'edificio in cui ha sede la Co.Re.Is. - moschea Al-Wahid

(Fonte: Co.Re.Is.)



Figura 26: L'edificio in cui ha sede l'Associazione islamica Dar al Quran

(Fonte: Googlemaps, , consultato nell'agosto 2013)



Figura 27: L'edificio in cui ha sede l'Associazione culturale Al Nur

(Fonte: Googlemaps, , consultato nell'agosto 2013)



Figura 28: L'edificio in cui ha sede la Casa della cultura islamica

(Fonte: Googlemaps, consultato nell'agosto 2013)



A osservare queste immagini appare immediatamente evidente il fatto che la maggior parte dei luoghi di culto islamico milanesi siano poco visibili e riconoscibili in quanto tali. La maggior parte di essi è situata in luoghi di riuso, non costruiti *ad hoc* né ad essi riservati, come garage e scantinati. Non sono state apportate modifiche architettoniche esterne, e non sono quindi caratterizzati da elementi architettonici

particolari che li rendano riconoscibili. Non hanno ingressi diretti sulla strada e per accedervi bisogna varcare portoni o cancelli, non sempre ad uso esclusivo dei centri. I luoghi di culto islamico milanesi sono dunque ricavati all'interno di "edifici profani"⁴⁸², contigui ad attività di tutt'altro genere (residenziali, commerciali, etc.). Questa è una caratteristica che li accomuna ai centri di molte altre città, italiane e non⁴⁸³.

La scarsa presenza di segnali che indichino la presenza di questi luoghi, invece, a Milano mi sembra particolarmente accentuata rispetto ad altri esempi italiani (fig. 29 e 30).

Figura 29: La moschea di Borgo Allegri a Firenze

(Fonte: Googlemaps, consultato nel novembre 2013)



⁴⁸² Ho qui ripreso l'espressione utilizzata da Matilde Cassani, architetto e ricercatrice, per la mostra da lei curata "Sacred Spaces in Profane Buildings", sui luoghi sacri di e il pluralismo religioso a New York, tenutasi nel 2011 a New York. Vd. il sito web del progetto sacredspacesinprofanebuildings.com

⁴⁸³ Cfr. ad es. Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*; vd. anche le immagini contenute nel sito sacredspacesinprofanebuildings.com

Figura 30: La moschea di piazza Cutelli a Catania

(Fonte: M. Pino, settembre 2013)



Anche a confrontare questo aspetto con altri contesti nazionali, emergono alcuni elementi di interesse. Prendendo ad esempio il lavoro di Torrekens, che indaga sulla visibilità delle moschee a Bruxelles, emergono alcune somiglianze con la situazione milanese. Anche in quel caso, infatti, le moschee si trovano nei quartieri di immigrazione situati nel centro della città. Questi quartieri interstiziali “sono investiti da una serie di forti marchi simbolici e da una certa visibilità di segni culturali, culturali e più generalmente etno-islamici”⁴⁸⁴. In effetti, prosegue Torrekens, dopo una prima fase di “invisibilità e di presenza discreta nello spazio urbano, le nuove generazioni di rappresentanti di moschee hanno progressivamente fatto della visibilità dell’islam un elemento di legittimazione e di attestazione della loro presenza e della loro leadership”⁴⁸⁵. Non si tratta tanto di una visibilità architettonica forte, quanto l’utilizzo di un “certo numero di elementi grafici (mosaici, calligrafie e iscrizioni in arabo o in fonetica, pannelli, etc.) e tecnici. Nell’insieme di questi segni, l’utilizzo della calligrafia, in modo particolare, è servito come marchio visivo costantemente percepito come simbolo dell’islam”⁴⁸⁶. Anche nel caso dell’agglomerazione “Val de France” studiata da Vieillard-Baron i luoghi di culto

⁴⁸⁴ Torrekens Corinne, 2008, *op. cit.*, p. 208 (trad. mia)

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 214

creati da migranti si iscrivono nello spazio secondo una dialettica di visibilità/invisibilità. Buona parte delle sale di preghiera musulmane è costituita da infatti, da luoghi di prossimità, generalmente discreti. “La loro scarsa visibilità - nota l’autore - riflette la precarietà in cui si trovano i fedeli al loro arrivo”⁴⁸⁷. Quella della visibilità nello spazio urbano sembra una costante tra vari casi analizzati. Una delle particolarità di Milano è, però, che questo si nota ancor più perché riguarda anche i progetti più recenti di edifici acquistati, ristrutturati e adibiti interamente alle attività di alcune comunità islamiche di Milano (fig. 34 e 35).

Come si può notare dalle immagini sopra proposte, infatti, all’esterno delle moschee non si trovano cartelli fissi che indichino chiaramente la loro presenza. In effetti, il maggior veicolo di visibilità sono le persone che frequentano questi centri, in particolare nei momenti di maggiore affluenza, ovvero le preghiere collettive. Sono dunque i fedeli, e quindi la pratica stessa di questi luoghi, a renderli visibili per chi non sia a conoscenza della loro presenza. Alcune volte, gli unici segnali affissi, anche in lingua araba, sono messaggi che rimandano a una dimensione normativa dello spazio e di un uso conflittuale, come nella targa (fig. 32) sulla cancellata accanto alla Casa della cultura islamica in via Padova, o il cartello affisso sulla vetrina di un negozio accanto all’Istituto culturale islamico di via Jenner (fig. 36).

⁴⁸⁷ Vieillard-Baron Hervé, 2004, *op. cit.*, p. 6

Figura 31 Affissione accanto alla Casa della cultura islamica

(Fonte: M. Pino, luglio 2013)



Non si può sottovalutare l'importanza simbolica di questa mancanza, l'importanza del nominare un luogo, di dargli un'identità riconoscibile, di fissarne l'esistenza nello spazio urbano.

Vi è praticamente un solo luogo che fa eccezione, la moschea del Misericordioso, unica moschea *ad hoc* di Milano, visibile e riconoscibile, nella sua semplicità, soprattutto per la presenza di alcuni elementi architettonici come il minareto, la cupola, della mezzaluna posta in cima a quest'ultima e di quella davanti all'ingresso.

Figura 32: Moschea del Misericordioso, Milano

(Fonte: Wikipedia.it, consultato a ottobre 2013)



Il centro islamico costruito successivamente accanto alla moschea, invece, pur riprendendo qualche elemento estetico della moschea, è anch'esso anonimo, non riporta insegne evidenti all'ingresso.

Figura 33: Moschea del Misericordioso - Centro islamico di Milano e Lombardia

(Fonte: Googlemaps, consultato a ottobre 2013)



Come dicevo, lo stesso discorso vale anche per i centri islamici aperti più di recente, come l'Associazione islamica di Milano e la Comunità culturale islamica Milli Görus. Entrambi gli edifici sono stati acquistati e ristrutturati da comunità islamiche di Milano e sono stati interamente adibiti a centro islamico. Eppure, nessuna delle due è segnalata.

Figura 34: Associazione islamica di Milano

(Fonte: M.Pino, febbraio 2013)



A mio parere si tratta di un aspetto tutt'altro che secondario. Esso sottolinea le condizioni che caratterizzano il posizionamento dei luoghi di culto islamico nello spazio urbano e quindi sociale: si tratta di luoghi che esistono e si stanno diffondendo nel territorio, ma la maggior parte di essi rimane perlopiù invisibile e precaria, inserita tra le pieghe di palazzi che ospitano tutt'altre funzioni, una presenza non segnalata. E anche nel caso in cui siano nati centri islamici in edifici più grandi, utilizzati interamente, la loro presenza resta anonima, poco visibile e riconoscibile.

PARTE III. LA DEFINIZIONE DI UN USO LEGITTIMO DELLO SPAZIO URBANO

La costruzione di un “diritto alla città” è per i musulmani una questione molto complessa. Essa passa necessariamente attraverso una legittimazione, che si articola su differenti piani. Vi è la questione di una legittimità definita dal corpus di norme che regolano gli spazi, e occorre per questo far riferimento a norme urbanistiche - in particolare, afferenti all’edilizia di culto – e contemporaneamente a norme che regolano la libertà religiosa e di culto di una minoranza, i cui fedeli sono in larga parte cittadini stranieri o di origine straniera. La legittimità investe, inoltre, anche il piano della rappresentanza dei musulmani, della loro autorevolezza davanti alle istituzioni e quello della costruzione dell’immagine dell’islam. Infine, attraverso l’analisi della “lotta dei posti” che si instaura attorno alla realizzazione di moschee nello spazio urbano, ed anche in altri momenti di particolare visibilità dei musulmani, sarà possibile evincere quali altri elementi, discorsivi e non, ostacolano un legittimo posizionamento dei musulmani.

Si interpongono, dunque, ostacoli di diversa natura che si intrecciano attorno alla realizzazione dei luoghi di culto islamico. Il rimando è dunque a quell’interrogativo che si è posto nella prima parte, cioè su chi ha diritto a posizionarsi nella città e quali siano le modalità per farlo. E con “posizionarsi”, mi riferisco all’elaborazione di Lussault, per il quale i “luoghi” non sono

semplici localizzazioni topografiche, coordinate di una distesa, bensì posizioni spaziali. Cioè, un insieme di relazioni tra un posizionamento dell’individuo in un campo sociale (che contribuisce a definire ciò che gli è permesso o meno per quanto riguarda il suo agire) e le collocazioni che potrebbero occupare nello spazio materiale.⁴⁸⁸

Si analizzeranno quindi problematiche e tentativi di soluzioni, in un’interazione il cui fine è per i musulmani la negoziazione di un proprio diritto a essere nello spazio

⁴⁸⁸ Lussault Michel, 2007, *op. cit.*, p. 32 (trad. mia)

urbano e ad stabilirvi i propri luoghi di culto. Tale negoziazione si svolge necessariamente su differenti dimensioni, tra cui quella politica, giuridica, sociale ed economica, che si articolano su diverse scale geografiche. Quartiere, città, regione, nazione e rapporti internazionali, infatti, sono le tante scale geografiche a cui rimanda la realizzazione di luoghi di culto islamico e su altrettanti piani si dislocano gli attori sociali che interagiscono sulla questione. È possibile dunque analizzare il quadro normativo che regola l'edilizia di culto, comparando la posizione che le differenti confessioni religiose incarnano nella legislazione. Le norme, però, non esauriscono il piano dell'accesso allo spazio urbano, e questo anche perché vi è un differente posizionamento preliminare delle varie confessioni religiose⁴⁸⁹. Non tutte le religioni, infatti, sono legittimate ad esistere e a manifestarsi allo stesso modo in Italia. Questo avviene per varie ragioni, anzitutto storiche. Nel caso dei musulmani, in particolare, vi è una serie di concause, a partire da una scarsa volontà della politica italiana in tal senso, se non alcune volte di un aperto contrasto, e della centralità rivestita dalla Chiesa cattolica nello spazio pubblico italiano, che impediscono all'islam di occupare un posto nella città.

⁴⁸⁹ Casascelli Giuseppe, 2008 "La rappresentanza e l'Intesa" in Ferrari Alessandro (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, p. 95

CAPITOLO 1. LA NORMA

La mediazione delle norme giuridiche riveste un ruolo di primaria importanza nel processo di costruzione della legittimità di un soggetto e del suo uso dello spazio, ad esempio attraverso le condizioni giuridiche diverse di cui godono le varie confessioni religiose⁴⁹⁰ o le norme sull'edilizia di culto⁴⁹¹. Non si tratta esclusivamente di un'importanza pragmatica del ruolo prescrittivo che esse assumono, ma anche da un interesse teorico. Poiché, infatti, “il diritto non fa che consacrare le concezioni dominanti in una società in un'epoca data”⁴⁹², esso permette di evidenziare ciò che viene considerato come fondamentale nella costruzione della legittimità e nella definizione della posta in gioco che ad essa è connessa.

1.1 La libertà religiosa

Il principio di uguaglianza e libertà religiosa sono garantiti innanzitutto dall'art.3 della Costituzione italiana, che sancisce l'uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. Gli stessi principi sono proclamati anche dagli art. 8⁴⁹³, 19⁴⁹⁴ e 20⁴⁹⁵ che garantiscono la libertà di manifestazione della propria

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ Lochak Danièle, *op. cit.*, p. 34

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ “Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”

⁴⁹⁴ “Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume”

⁴⁹⁵ “Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto d'una associazione od istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività”

fede religiosa, esercitata in privato o pubblico culto. Sebbene, come nota Roccella, nella Costituzione non figurino espressamente gli edifici di culto⁴⁹⁶, nella disciplina in materia di edilizia di culto in Italia, regolata da norme statali, regionali e pattizie, secondo Ferrari, vi è innanzitutto un principio di fondo affermato dalla legislazione statale

che deve essere rispettato dalle norme regionali: la necessità che le esigenze religiose della popolazione, così come si manifestano nelle specifiche situazioni locali, siano tenute in considerazione dalla pianificazione urbanistica comunale.⁴⁹⁷

Si tratta di un principio che nei fatti, per quanto riguarda molte minoranze e in particolare la minoranza musulmana, rimane perlopiù disatteso.

1.2 Il quadro normativo

La Costituzione italiana assegna l'autorità legislativa alle Regioni in materia di urbanistica e di opere pubbliche di interesse regionale, tra cui le opere che rientrano nella sfera religiosa. Seguendo Roccella⁴⁹⁸, si proverà a ripercorrere i passaggi più rilevanti dell'iter normativo che negli anni ha disciplinato la materia dell'edilizia di culto in Italia. Nella sua ricostruzione, l'autore parte dall'analisi del testo originario della legge urbanistica nazionale del 1942⁴⁹⁹ che tra i contenuti del piano regolatore generale [PRG] del comune annoverava "le aree da riservare a sede della casa comunale, alla ricostruzione di scuole e chiese e ad opere ed impianti d'interesse pubblico in generale". Nel 1968, spariva il termine chiese nella ridefinizione dei contenuti del PRG e le necessità religiose rientravano nella formula più generica delle "aree da riservare ad edifici pubblici o di uso pubblico, nonché ad opere ed impianti di interesse collettivo o sociale". Con il Decreto ministeriale del 2 aprile

⁴⁹⁶ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, p. 119

⁴⁹⁷ Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, p. 221; cfr. anche Marchei Natascia, *op. cit.*, p. 337

⁴⁹⁸ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, pp. 115-150

⁴⁹⁹ L. 17 agosto 1942, n. 1150, art. 7, n. 4

1968, lo Stato regola il ruolo dell'edilizia di culto nell'ambito della pianificazione urbanistica comunale, fissando la dotazione minima per abitante di attrezzature di interesse comune, tra cui quelle religiose, in 2 m² per abitante. Nel 1971, viene resa esplicita l'inclusione delle chiese ed di altri edifici religiosi all'interno dell'elenco delle opere di urbanizzazione secondaria, pur nell'assenza di "una legge cornice recante in modo organico i principi fondamentali in materia di urbanistica"⁵⁰⁰. Si possono tuttavia desumere interpretativamente alcuni principi fondamentali dall'insieme delle norme che regolano la materia e che dovrebbero essere vincolanti per le leggi regionali:

la pianificazione urbanistica comunale deve necessariamente considerare le esigenze religiose della popolazione e quindi gli edifici di culto. E poiché la disponibilità di edifici di culto costituisce un aspetto della libertà di religione, occorre anche che la pianificazione urbanistica soddisfi i bisogni che nelle specifiche situazioni locali concretamente ricorrono per le varie confessioni.⁵⁰¹

La disponibilità di edifici di culto per la popolazione si presenta come un aspetto della libertà religiosa a cui necessariamente la pianificazione deve dare risposta. A disciplinare la materia non interviene esclusivamente la legislazione urbanistica, bensì vi concorrono anche le norme di derivazione pattizia stipulate con la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose. L'Accordo di revisione del 1984 dei Patti lateranensi per quanto riguarda gli enti e i beni ecclesiastici prevede infatti che

l'autorità civile terrà conto delle esigenze religiose delle popolazioni, fatte presenti dalla competente autorità ecclesiastica, per quanto concerne la costruzione di nuovi edifici di culto cattolico e delle pertinenti opere parrocchiali.⁵⁰²

Sostanzialmente, su questo punto, realizzando un confronto tra norme pattizie e urbanistiche, analizzate poc'anzi, appare una sostanziale corrispondenza del principio fondamentale a cui entrambe si ispirano. Si tratta peraltro di una

⁵⁰⁰ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, p. 125

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² Art. 5, n. 3, Accordo tra la Repubblica italiana e la Santa Sede del 18 febbraio 1984

disposizione ripresa da varie confessioni nelle leggi di approvazione alle Intese stipulate con lo Stato italiano.

Gli sviluppi dell'autonomia regionale successivi all'istituzione delle Regioni hanno comportato un'importante evoluzione del quadro legislativo. La terza regionalizzazione⁵⁰³ del 1998 interviene ulteriormente circa la ripartizione di competenze amministrative statali e regionali⁵⁰⁴. Nella riformulazione di competenze, le funzioni riguardanti l'edilizia di culto

sono state comprese tra le funzioni amministrative in materia di opere pubbliche conferite alle regioni e agli enti locali, con conseguente esclusione di compiti delle amministrazioni statali, i quali dovevano essere individuati in modo tassativo.⁵⁰⁵

Di fatto, però, si è trattato più che altro di un adeguamento formale, dal momento che l'edilizia di culto era già stata inserita dalla seconda regionalizzazione nella pianificazione comunale e nel sistema di opere pubbliche di interesse locale.

1.3 La riforma costituzionale del 2001: nuovi poteri alle regioni

La riforma costituzionale del 2001⁵⁰⁶ ha compiuto una redistribuzione delle competenze legislative di Stato e regioni, in particolare stabilendo la competenza regionale sulle materie che non siano esplicitamente riservate allo Stato. La materia della costruzione e manutenzione degli edifici di culto rientra nel *governo del territorio*⁵⁰⁷ che, secondo la Corte Costituzionale, “dovrebbe comprendere in linea di principio tutto ciò che attiene all'uso del territorio e alla localizzazione di impianti e attività, quindi anche edilizia e urbanistica”⁵⁰⁸, e figura nell'elenco delle materie di

⁵⁰³ La prima regionalizzazione risale al 1972, all'indomani della prima elezione dei Consigli regionali; la seconda al 1977; la terza regionalizzazione agli anni 1997-1998

⁵⁰⁴ D.legsl. 31 marzo 1998, n.112

⁵⁰⁵ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, p. 128

⁵⁰⁶ L.C. 18 ottobre 2001, n. 3, Modifiche al titolo V della seconda parte della Costituzione

⁵⁰⁷ Marchei Natascia, *op. cit.*, p. 338

⁵⁰⁸ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, p. 129

potestà legislativa concorrente. Il riassetto legislativo, dunque, non comporta grandi cambiamenti, dal momento che l'edilizia di culto rimane ambito di intervento concorrente tra Stato e regioni, perché inclusa nella materia del governo del territorio. Viene, però, specificato che in caso di legislazione concorrente è da attribuirsi alle regioni la potestà legislativa, mentre la determinazione dei principi fondamentali è riservata allo Stato. Rimangono invece di esclusiva pertinenza di quest'ultimo i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose.

Dopo questo breve excursus sul delineamento della competenza regionale riguardo la materia dell'edilizia di culto, nella misura poc'anzi definita, è dunque necessario valutare l'attuazione di queste norme a livello regionale. In particolare, nel caso del presente lavoro sarà necessario osservare l'impianto normativo della Regione Lombardia, contesto di riferimento del caso di studio di Milano, qui preso in considerazione. Lo farò a breve, dopo aver approfondito alcune importanti questioni di pertinenza nazionale, come la stipulazione delle Intese con lo Stato italiano.

1.4 Le Intese: legittimazioni o discriminazioni?

I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica sono regolati dall'Accordo di revisione del Concordato lateranense del 1929, firmato nell'1984⁵⁰⁹ dal Presidente del Consiglio dell'epoca, Bettino Craxi, a cui è seguita l'elaborazione di una disciplina concernente gli enti e i beni ecclesiastici⁵¹⁰. Per quanto riguarda i rapporti con le altre confessioni religiose, essi possono essere regolati attraverso il sistema delle Intese, così come indicato dal già citato articolo 8 della Costituzione⁵¹¹. La religione musulmana non

⁵⁰⁹ L. "Accordo di Villa Madama" è firmato a Roma il 18 marzo 1984 e autorizzato con la legge 25 marzo 1985, n. 121

⁵¹⁰ L. 20 maggio 1985, n. 222, Disposizioni sugli enti e i beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi

⁵¹¹ Dal 1984 ad oggi, sono dodici le confessioni religiose che hanno firmato un'Intesa: la Tavola valdese (1984), Assemblee di Dio in Italia (ADI) (1986), Unione delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° giorno (1986), Unione Comunità Ebraiche in Italia (UCEI) (1987), Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (UCEBI) (1993), Chiesa Evangelica Luterana in Italia (CELI) (1993), Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale (2007), Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni (2007), Chiesa Apostolica in Italia (2007), Unione Buddhista italiana (UBI)

rientra in questa lista poiché non è mai riuscita a pervenire alla formulazione di un'Intesa, nonostante i ripetuti tentativi portati avanti da alcune rappresentanze islamiche nel corso degli ultimi venti anni. Essa, come sottolineano Spreafico e Coppi, “ha acquisito un valore simbolico per la piena legittimazione giuridica e sociale dell'islam, della sua identità culturale e dei diritti ad esso connessi – tanto più se si pensa al fatto che è costituito in molti casi da immigrati privi di cittadinanza”⁵¹². Sebbene in linea di principio la mancanza della formulazione di un'Intesa non dovrebbe rappresentare un elemento di disparità, poiché la soddisfazione delle esigenze religiose dei cittadini attiene alla libertà di religione, essa ha di fatto causato grandi difficoltà alle comunità islamiche d'Italia per quanto riguarda l'ottenimento di alcuni diritti, anche in materia di edilizia di culto. Di fatto, le normative regionali hanno spesso limitato alle sole confessioni con Intesa, oltre alla Chiesa cattolica, il godimento degli interventi finanziari⁵¹³. Come spiega Botta, infatti,

la disparità di trattamento che emerge dalla citata normativa pattizia testimonia indubbiamente il persistere del nostro ordinamento di un *favor* nei confronti della Chiesa cattolica, la quale appare anche come destinataria privilegiata degli interventi finanziari previsti dalla già ricordata legislazione regionale relativa all'edilizia di culto. Anzi lo svilupparsi di un regime di Intese in attuazione della disposizione di cui al 3° co. dell'art. 8 Cost. ha paradossalmente accresciuto le fattispecie di discriminazione introducendo nel sistema un altro fattore capace di produrre disparità di trattamento, cioè la distinzione tra confessioni munite di Intesa e confessioni prive di Intesa⁵¹⁴.

A questo riguardo, uno dei principali problemi riguarda l'accesso ai benefici per l'edilizia di culto. Nel 1993 la Corte Costituzionale è intervenuta⁵¹⁵ censurando una legge regionale abruzzese e riaffermando i principi costituzionali di libertà e uguaglianza. Diverse regioni, tra cui Liguria⁵¹⁶ e Abruzzo⁵¹⁷, aveva stabilito di

(2007), Unione Induista italiana (2007), Congregazione cristiana dei testimoni di Geova (2007, non ancora approvata con legge). Le date indicate tra parentesi indicano l'anno di firma dell'Intesa, non quello della leggedi approvazione. Tutte le Intese – tranne quella della Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, come indicato nel testo – sono state successivamente ratificate

⁵¹² Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 17

⁵¹³ Marche Natascia, *op. cit.*

⁵¹⁴ Botta Raffaele, 2000, *op. cit.*, pp. 116-117

⁵¹⁵ Corte Cost., n.195, 1993

⁵¹⁶ L.r. 24 gennaio 1985, n. 4

⁵¹⁷ L.r. Abruzzo 16 marzo 1988, n. 29, art. 1 (Disciplina urbanistica dei servizi religiosi)

riservare una quota dei proventi delle concessioni edilizie a chiese e altri edifici per servizi religiosi e tramite finanziamenti alle confessioni religiose interessate⁵¹⁸. Il problema è che molte regioni hanno vincolato il contributo alla Chiesa cattolica e alle sole confessioni religiose i cui rapporti con lo Stato italiano fossero disciplinati da un'Intesa⁵¹⁹. La Corte Costituzionale è intervenuta in relazione alla legge della Regione Abruzzo⁵²⁰, dichiarandone sostanzialmente l'illegittimità. Essa ha, infatti, affermato che rispetto all'esigenza

[...] di assicurare edifici aperti al culto pubblico mediante l'assegnazione delle aree necessarie e delle relative agevolazioni, la posizione delle confessioni religiose va presa in considerazione in quanto preordinata alla soddisfazione dei bisogni religiosi dei cittadini, e cioè in funzione di un effettivo godimento del diritto di libertà religiosa, che comprende l'esercizio pubblico del culto professato come esplicitamente sancito dall'art. 19 della Costituzione. In questa prospettiva tutte le confessioni religiose sono idonee a rappresentare gli interessi religiosi dei loro appartenenti. L'aver stipulato l'Intesa prevista dall'art. 8, terzo comma, della Costituzione per regolare in modo speciale i rapporti con lo Stato non può quindi costituire l'elemento di discriminazione nell'applicazione di una disciplina, posta da una legge comune, volta ad agevolare l'esercizio di un diritto di libertà dei cittadini.

La sentenza ribadisce il principio di libertà sancito dalla Costituzione a cui si devono riferire le normative in materia di organizzazione del culto:

Invero, tutte le confessioni religiose sono - secondo il dettato dell'art. 8, primo comma, della Costituzione - egualmente libere davanti alla legge. A questo principio generale si aggiunge, nella disciplina del citato art. 8, l'affermazione del diritto delle confessioni di «organizzarsi secondo i propri statuti in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano» [...], cui segue la facoltà di aver rapporti con lo Stato, da disciplinare per legge sulla base di intese con le rappresentanze delle confessioni organizzate [...].

La stipula di un'Intesa non può dunque costituire un discrimine rispetto a un'eguale libertà di ogni confessione religiosa davanti alla legge. Un aspetto importante che

⁵¹⁸ Roccella Alberto, 2008, *op. cit.*, pp. 82-83

⁵¹⁹ Secondo il già citato art. 8, terzo comma, della Costituzione

⁵²⁰ Sent. N. 195, 1993. Il giudizio della Corte Costituzionale nasce dal ricorso proposto dalla Congregazione cristiana dei Testimoni di Geova contro il Comune dell'Aquila, rifiutatosi di assegnare i contributi previsti dalla legge regionale

emerge dalla sentenza, e che evidentemente non appare per nulla scontato, è il fatto che non possono essere definite per legge religioni più legittime di altre.

La Corte nella medesima occasione ha fornito una definizione di “confessione religiosa”, necessaria a tracciare dei confini tra chi sia legittimato a ricevere benefici e chi ne debba essere escluso.

Per l’ammissione ai benefici sopra descritti non può bastare che il richiedente si autoqualifichi con la confessione religiosa. Nulla *quaestio* quando sussista un’Intesa con lo Stato. In mancanza di questa, la natura di confessione potrà risultare anche da precedenti riconoscimenti pubblici, dallo statuto che ne esprima chiaramente i caratteri, o comunque dalla comune considerazione.

Non è dunque solo la legge a stabilire lo “status” di confessione religiosa, ma anche altri tipi di riconoscimenti pubblici, o la comune considerazione. Una volta stabilita la natura di confessione religiosa, il criterio di attribuzione dei contributi previsti dalla legge per l’edilizia di culto è da ricercarsi nella “consistenza ed incidenza sociale della confessione richiedente e all’accettazione da parte della medesima delle relative condizioni e vincoli di destinazione”. La sentenza ha dunque giudicato sia opportuno l’utilizzo di un criterio quantitativo, non meglio stabilito, in riferimento all’entità della presenza sul territorio nella ripartizione dei contributi economici.

In seguito alla sentenza della Corte costituzionale, la Regione Abruzzo ha modificato la propria normativa, integrandone le indicazioni. Anche altre due Regioni, Liguria e Piemonte, all’interno delle cui normative comparivano disposizioni analoghe a quelle abruzzesi, si sono adeguate spontaneamente alla sentenza. Al contrario, altre Regioni, tra cui la Lombardia, non hanno modificato spontaneamente la propria normativa, contenente elementi in contrasto con la sentenza citata. Nel 2002⁵²¹ la Corte Costituzionale è chiamata a esprimersi anche sulla legittimità delle disposizioni lombarde⁵²², riaffermando i principi espressi nella precedente pronuncia, quindi l’illegittimità della norma impugnata, e mettendo in luce la mancanza di

⁵²¹ Corte Cost., n. 346, 2002

⁵²² L. r. Lombardia 9 maggio 1992, n. 20, art. 1 (Norme per la realizzazione di edifici di culto e di attrezzature destinate a servizi religiosi). Il caso nasce per il rifiuto da parte del Comune di Cremona di assegnare i contributi previsti dalla legge della regione Lombardia 9 maggio 1992, n. 20 alla Congregazione cristiana dei Testimoni di Geova, così come era avvenuto per la sentenza del 1993

adeguamento da parte di altre leggi regionali affini a quella della Regione Abruzzo. La Corte afferma inoltre che:

le intese di cui all'art. 8, terzo comma, sono lo strumento previsto dalla Costituzione per la regolazione dei rapporti delle confessioni religiose con lo Stato per gli aspetti che si collegano alle specificità delle singole confessioni o che richiedono deroghe al diritto comune: non sono e non possono essere, invece, una condizione imposta dai poteri pubblici alle confessioni per usufruire della libertà di organizzazione e di azione, loro garantita dal primo e dal secondo comma dello stesso art. 8, né per usufruire di norme di favore riguardanti le confessioni religiose.

La sentenza sottolinea inoltre la mancanza nell'ordinamento di criteri legali precisi che definiscano le "confessioni religiose". Ciononostante, il riferimento all'esistenza dell'Intesa non può

valere come elemento oggettivo di qualificazione delle organizzazioni richiedenti, atto a distinguere le confessioni religiose da diversi fenomeni di organizzazione sociale che pretendessero tuttavia di accedere ai benefici. È bensì vero che siffatto problema di qualificazione si pone sia in sede di applicazione dell'art. 8, terzo comma, della Costituzione, ai fini di identificare i soggetti che possono chiedere di stipulare le intese, sia in sede di applicazione, amministrativa o giurisprudenziale, di ogni altra norma che abbia come destinatarie le confessioni religiose. Ma ciò non significa che si possa confondere tale problema qualificatorio - che può essere, in concreto, di più o meno difficile soluzione - con un requisito, quello della stipulazione di intese, che presuppone bensì la qualità di confessione religiosa, ma non si identifica con essa.

La Corte è tornata dunque sulla definizione stessa delle Intese, sulla quale si era già soffermata nella precedente sentenza citata, che è stata a suo avviso travisata dalle normative regionali, e aggiungerei anche dal discorso politico, che hanno attribuito a questi accordi significati impropri. Le Intese sono dunque nate come strumento di regolamentazione di specificità delle confessioni religiose, in particolare nei loro aspetti che richiedano deroghe al diritto comune (ad esempio festività, norme alimentari, etc.). Non possono costituire e condizionare in alcun modo la libertà religiosa, né costituire un criterio di legittimazione di una confessione agli occhi della legge prioritario rispetto a chi ne sia sprovvisto. Infine, non possono nemmeno sostituire una definizione di "confessione religiosa". Tutto questo è particolarmente

rilevante nel caso della minoranza musulmana che, sprovvista di Intesa, fatica a vedersi riconoscere la propria libertà religiosa e di realizzazione di luoghi di culto.

1.5 La Regione Lombardia

La situazione che di fatto è osservabile nella regione lombarda, e penso in particolare al caso di Milano che ho analizzato in questo lavoro, è la presenza di numerosi luoghi di preghiera di confessioni religiose non cattoliche creati cercando di ovviare alle difficoltà normative. Infatti, di fronte alla difficoltà di accedere a permessi e contributi per la realizzazione di luoghi di culto riconosciuti e ufficiali seguendo l'iter normativo, e a porre dunque in atto un diritto costituzionale, la strada percorsa da varie comunità religiose, tra cui quella musulmana, è stata quella di ricorrere ad alcuni espedienti. La consuetudine che si è sviluppata è quella di adibire “a luogo di culto pubblico edifici che esistono già, che sono di proprietà (o nella loro disponibilità) e che hanno la destinazione a sede di associazione culturale o religiosa [...] e, solo successivamente, chiedono all'autorità competente il cambio di destinazione d'uso”⁵²³. Si tratta, però, di una consuetudine di sempre più difficile attuazione per le nuove leggi regionali promulgate che regolano la materia dell'edilizia di culto. Queste ultime, inoltre, hanno bloccato anche progetti di moschee *ad hoc* che erano difficoltosamente portati avanti da anni e che avevano già ottenuto le necessarie autorizzazioni da parte dell'istituzione comunale a Milano, come nel caso della Co.Re.Is..

Le nuove normative si sono sviluppate a seguito della riforma costituzionale del 2001. La Regione Lombardia ha varato, infatti, nel 2005⁵²⁴ una nuova *legge per il governo del territorio* per definire forme e modalità di esercizio delle competenze spettanti alla Regione e agli enti locali⁵²⁵.

⁵²³ Marchei Natascia, *op. cit.*, p. 342

⁵²⁴ L.r. 11 marzo 2005, n. 12

⁵²⁵ L.r. 9 maggio 1992, n. 20

Riguardo le “norme per la realizzazione di edifici di culto e di attrezzature destinate a servizi religiosi” la nuova normativa regionale stabilisce che Regioni e comuni concorrono a promuovere per quanto riguarda la Chiesa cattolica “la realizzazione di attrezzature di interesse comune destinate a servizi religiosi”⁵²⁶. La normativa si applica alle altre confessioni religiose come segue:

Le disposizioni del presente capo si applicano anche agli enti delle altre confessioni religiose come tali qualificate in base a *criteri desumibili dall’ordinamento ed aventi una presenza diffusa, organizzata e stabile nell’ambito del comune ove siano effettuati gli interventi disciplinati dal presente capo, ed i cui statuti esprimano il carattere religioso delle loro finalità istituzionali e previa stipulazione di convenzione tra il comune e le confessioni interessate.*⁵²⁷

Rispetto alle limitazioni dichiarate illegittime dalla Corte Costituzionale con la sentenza del 2002, analizzata nel paragrafo precedente, la nuova legge ha rimosso la limitazione inerente alla stipula di Intese da parte delle confessioni religiose, giudicata illegittima. Le nuove norme, però, mantengono un’evidente discriminazione nell’individuazione dei destinatari della normativa, ovvero tra la Chiesa cattolica e tutte le altre confessioni religiose. Per queste ultime, infatti, sono stabiliti i quattro requisiti più sopra riportati, sia per quanto concerne il finanziamento dell’edilizia di culto, sia per la pianificazione comunale, e quindi l’individuazione delle aree, delle attrezzature religiose. I criteri così riformulati appaiono, però, ampiamente discutibili. Come nota Roccella, “il requisito della qualificazione come confessioni religiose in base a criteri desumibili dall’ordinamento è tautologico e quindi non è di vero aiuto per l’interprete. Il requisito della presenza della confessione religiosa nell’ambito del comune è suscettibile di gravi incertezze applicative poiché la presenza è qualificata con ben tre aggettivi: diffusa, organizzata e stabile”⁵²⁸. Infine, l’ultimo requisito, quella della stipulazione di una convenzione i cui contenuti non vengono meglio definiti, suscita ancora più perplessità. Sostanzialmente, se nella legge precedente la stipula di un’Intesa con lo Stato costituiva un requisito discriminante per l’accesso a permessi e

⁵²⁶ Legge 11 marzo 2005, n. 12, art. 70

⁵²⁷ *Ibid.* (cors. mio)

⁵²⁸ Roccella Alberto, 2006, *op. cit.*, p. 140

benefici, ora essa viene sostituita da un a sorta di intesa locale, i cui contenuti rimangono vaghi e che non costituisce in effetti un vero obbligo per il Comune. “Il requisito normativo di una convenzione dai contenuti indeterminati rischia però di costituire l’occasione per l’autorità civile di escogitare ostacoli per le confessioni religiose diverse dalla Chiesa cattolica, ritardando la stipula della convenzione o richiedendo l’inserzione in essa di clausole-capestro inaccettabili”⁵²⁹. La nuova legge, dunque, lascia ampi margini di discrezionalità alle autorità comunali, in mancanza di parametri normativi che indirizzino il potere della pubblica amministrazione. Secondo Marchei, di conseguenza “queste si trovano, di fatto, già in questa prima fase di «abilitazione» all’istanza a essere arbitre del buon esito o meno della richiesta della confessione, diversa dalla cattolica, di avere la disponibilità di un luogo deputato al culto”⁵³⁰.

A rendere ancora più difficoltoso l’iter nei confronti delle confessioni religiose diverse da quella cattolica sono le successive integrazioni normative restrittive alla legge sul governo del territorio. Le integrazioni che nel 2006 e nel 2011 vengono apportate sanciscono dapprima che i

mutamenti di destinazione d’uso di immobili, anche non comportanti la realizzazione di opere edilizie, finalizzati alla creazione di luoghi di culto e luoghi destinati a centri sociali, sono assoggettati a permesso di costruire anche in assenza di modifiche strutturali.⁵³¹

Quindi anche nel caso in cui la semplice modifica della destinazione d’uso non comportino la realizzazione di opere edilizie, non è più sufficiente una denuncia di inizio di attività edilizia (D.I.A.)⁵³².

Sono inoltre da considerarsi attrezzature di interesse comune per i servizi religiosi

gli immobili destinati a sedi di associazioni, società o comunità di persone in qualsiasi forma costituite, le cui finalità statutarie o aggregative siano da ricondurre alla religione, all’esercizio del culto o alla professione religiosa quali sale di preghiera, scuole di religione o centri culturali.⁵³³

⁵²⁹ Id., 2008, *op. cit.*, p. 97

⁵³⁰ Marchei Natascia, *op. cit.*, p. 342

⁵³¹ L.r. Lombardia 14 luglio 2006, n. 12, art. 1, comma 1, lett. *m* che ha aggiunto il comma 3-bis all’art. 52 della L.r. n. 12 del 2005

⁵³² Roccella Alberto, 2008, *op. cit.*, p. 98

Questa formulazione permette alle autorità comunali di esercitare “un controllo in relazione a tutti gli edifici comunque collegati alla religione, o all’esercizio del culto”⁵³⁴.

A commento di queste novità normative emanate dalla Regione Lombardia, governata negli stessi anni da amministrazioni di centro-destra su cui un partito come la Lega Nord ha un peso molto rilevante, Roccella sottolinea che “la nuova disposizione formalmente si riferisce ai luoghi di culto di tutte le confessioni religiose, ma è solo apparentemente neutrale: nella sostanza essa costituisce un aggravamento destinato a incidere sui luoghi di culto delle sole confessioni religiose diverse dalla cattolica, per le quali il problema effettivamente si pone”⁵³⁵.

1.6 Un caso locale: il Protocollo d’intesa a Colle Val d’Elsa

Vorrei ora proporre l’analisi di un caso locale di una moschea effettivamente realizzata in Italia, quella di Colle val d’Elsa, già presentata nella seconda parte, perché presenta un interessante caso di ricorso all’elaborazione di un’intesa tra la comunità musulmana e le istituzioni.

Nel 2004 a Colle Val d’Elsa viene, infatti, stipulato un Protocollo di Intesa per la realizzazione della moschea. Si tratta di un’esperienza importante, a cui sono seguiti altri esempi successivamente. L’atto viene firmato a dicembre del 2004 dal sindaco Paolo Brogioni e da Feras Jabareen, *imam* della comunità islamica locale. L’amministrazione riassume nei seguenti punti le motivazioni di fondo del Protocollo di Intesa:

Dalle linee principali del documento, che rappresenta un atto unico nel suo genere in Italia e un forte elemento di innovazione nel processo di dialogo e di integrazione fra popoli diversi, emergono le fonti normative che sono alla base del protocollo e che tutelano la libertà religiosa e i principali diritti della

⁵³³ L.r. Lombardia 21 febbraio 2011, n. 3, art. 12, comma 1, lett. *m* che ha aggiunto il comma *c bis* all’art. 71 della L.r. n. 12 del 2005

⁵³⁴ Marchei Natascia, *op. cit.*, p. 338

⁵³⁵ Roccella Alberto, 2008, *op. cit.*, p. 98

persona umana riconosciuti dalla Costituzione italiana, ma anche da importanti atti internazionali, fra cui la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Nell'ipotesi di articolato viene poi ribadito il carattere pubblico delle aree concesse in diritto di superficie alla comunità islamica per la realizzazione del centro culturale, l'obbligo di iscrizione della stessa associazione "Comunità dei musulmani di Siena e provincia" nel costituendo albo cittadino delle associazioni di volontariato e promozione sociale⁵³⁶.

Una delle novità a cui è dato più rilievo è la costituzione di un comitato scientifico partecipato in egual numero dall'amministrazione comunale e dall'Associazione islamica firmataria, a cui è affidato il compito di

concordare il programma delle attività del centro insieme all'organo esecutivo dell'associazione, verificarne l'attuazione, promuovere iniziative volte a favorire il dialogo multiculturale e multietnico, svolgere un'attività di controllo del bilancio del centro culturale. Il comitato rappresenta l'elemento più importante del protocollo dal momento che si tratta di un organo paritario e condiviso pienamente dalle due parti contraenti⁵³⁷.

L'accordo sancisce il fatto che il terreno rimane di uso pubblico, ivi comprese le strutture che vi sono costruite, e quindi accessibili a "chiunque vi abbia interesse"⁵³⁸ (art. 2). Si regola l'uso linguistico (art. 8), che si deve limitare al solo italiano "fatta eccezione per particolari attività di rito e di culto".

Come hanno potuto notare Fiorita e Tarchiani⁵³⁹, questo documento rappresenta indubbiamente una novità in materia di realizzazione di luoghi di culto, ma d'altro lato presenta diverse criticità. Proprio gli elementi appena evidenziati,

sembrano, da un lato, tradire una cautela eccessiva delle parti interessate e dall'altro, determinare l'imposizione alla comunità islamica di moduli organizzativi che mortificano la libertà e l'autonomia ad essa, come ad ogni altra confessione religiosa, riconosciuta dalla Costituzione. Né traggano in

⁵³⁶ Comune di Colle Val d'Elsa, Il Centro culturale islamico: le origini della vicenda, <http://www.comune.collevaldelsa.it/it/vivere-la-citta/servizi-al-cittadino/politiche-sociali/integrazione/item/382-centro-culturale-islamico>, consultato nell'aprile 2013

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ Fiorita Nicola, Tarchiani Francesca, 2006, "Il caso di Colle di Val d'Elsa: pregi e difetti di un protocollo d'Intesa", *Diritto e religioni*, n. 1/2, pp. 218-226

inganno la circostanza che il Protocollo sia espressamente destinato a regolamentare l'attività di un centro culturale islamico.⁵⁴⁰

La formulazione di questo accordo sembra dunque riflettere sia la cautela con cui un'amministrazione, seppur favorevole al progetto della moschea, procede, sia lo statuto di eccezionalità che informa l'islam nel quadro religioso italiano. Continuano gli autori parlando di una vera e propria lesione di "diritti costituzionalmente riconosciuti" che

ricorre laddove si impone a una comunità religiosa l'adozione di una struttura, di una organizzazione e di un complesso di attività (a prescindere che ciò rispetti o meno la tradizione ed il patrimonio dottrinale del gruppo religioso) comprimendone la libertà, il diritto all'autodeterminazione e ipotecandone l'evoluzione futura.⁵⁴¹

Il percorso di realizzazione della moschea si deve svolgere sotto lo stretto controllo delle istituzioni. Il progetto può essere portato dunque a termine, ma solo sotto il governo e la regolamentazione del Comune che, di fatto, circoscrive l'autonomia della comunità musulmana.

Per quanto riguardasse il caso di un comune di modeste dimensioni, la realizzazione della moschea di Colle Val d'Elsa si propone come una delle esperienze più interessanti del territorio italiano, densa di elementi che si ritrovano in altri contesti geografici del paese e per questo costituisce un utile raffronto.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 225

⁵⁴¹ *Ibid.*

1.7 Milano: l'Albo delle associazioni e organizzazioni religiose

Nel 2011, dopo l'insediamento del nuovo sindaco Giuliano Pisapia, la nuova amministrazione comunale di centrosinistra apre immediatamente un tavolo di confronto con le comunità islamiche cittadine. Tra le principali questioni insolite delle amministrazioni precedenti che la nuova giunta si prefigge di risolvere a breve vi è quello dell'esigenza di "luoghi di culto dignitosi dove pregare"⁵⁴². Si tratta di un punto che ha assunto una forte centralità nel dibattito della campagna elettorale, soprattutto durante il ballottaggio, così come si è mostrato in apertura di questa tesi. La nuova amministrazione organizza quindi in breve tempo un incontro per avviare un "percorso condiviso di lavoro tra comunità e Comune"⁵⁴³. A luglio 2012, a un anno dall'inizio dei lavori, la Giunta comunale approva una delibera per la promozione del dialogo interreligioso e per il sostegno del diritto della libertà di culto, contenente provvedimenti riferiti alle confessioni religiose che non siano titolari di un'Intesa con lo Stato, "con l'obiettivo di avviare le procedure per un rapporto trasparente e riconosciuto tra l'amministrazione comunale e i rappresentanti di culti religiosi"⁵⁴⁴. Il dialogo con i musulmani milanesi rientra quindi in una prospettiva più ampia di "dialogo interreligioso", di cui fanno parte anche molte altre minoranze religiose presenti in città⁵⁴⁵. La delibera prevede innanzitutto l'istituzione di un Albo delle organizzazioni e delle associazioni religiose, uno strumento di cui il Comune ha deciso di dotarsi per gestire le richieste di riconoscimento dei diritti delle

⁵⁴² Cfr. il comunicato stampa dell'8 agosto 2011 "Centri islamici. Avviato un percorso condiviso di lavoro tra comunità e Comune", reperibile nel sito www.comune.milano.it

⁵⁴³ Sono invitate a partecipare all'incontro Ahl Al - Bait Comunità Sciita, Casa Della Cultura Islamica, Confraternita Sufi Jerrahi Halveti, Istituto Culturale Islamico, Comunità Religiosa Islamica, Comunità Islamica Bangladesh, Confraternita Musulmani Senegalesi, Comunità Islamica in Italia, Centro Islamico Dar Al-Quran, Centro Culturale Islamico Turco, Associazione Islamica di Milano, Preghiera Sufi Sciita, Centro Islamico di Milano e della Lombardia, Giovani Musulmani d'Italia, Associazione Donne Musulmane d'Italia, Islamic Forum Associazione Culturale Bangla, Associazione di Welfare Islamica di Milano, molte delle quali fanno parte del Caim

⁵⁴⁴ Cfr. il comunicato del 7 luglio 2012 "Dialogo interreligioso. Comune vara Albo organizzazioni e conferenza permanente confessioni", reperibile nel sito www.comune.milano.it

⁵⁴⁵ Il comunicato del comune precisa che durante l'anno precedente "si sono svolti circa quaranta incontri con le comunità buddista, cristiana (ortodossi rumeni e della chiesa russa, protestanti evangelici e pentecostali, valdesi), ebraica, induista e musulmana. Abbiamo voluto incontrare, conoscere e iniziare un rapporto con le realtà presenti nella nostra città".

comunità religiose presenti e attive nel territorio milanese. L'Albo e il percorso intrapreso dalle istituzioni sono pensati come strumento per ottenere una conoscenza concreta dei fenomeni esistenti in città milanesi⁵⁴⁶. Tra gli aspetti da affrontare, ad esempio il Comune intende far emergere le tante realtà sommerse, affrontare le problematiche urbanistiche, rendere trasparenti le attività che avvengono all'interno dei luoghi di culto, ma anche comprendere quale sia il loro inquadramento in termini più ampi, in relazione alle realtà che li finanziano e sostengono, alla situazione geopolitica internazionale, più specificamente riguardo le realtà musulmane, soprattutto per quanto concerne i cambiamenti che interessano il Mediterraneo, le cosiddette "Primavere arabe", e le ripercussioni che queste situazioni possono avere sulle realtà italiane (di nuovo, si presenta quell'intreccio delle scale geografiche spesso constatato nel corso della tesi).

Un altro aspetto, di cui il lavoro del Comune deve prendere atto e a cui tentare di dare una risposta è la diversità delle esigenze intrareligiose e interreligiose legate alle pratiche di culto e alla vita comunitaria religiosa. La varietà dell'insieme delle realtà di culto delle molteplici confessioni presenti in città è data anche dal fatto che molte organizzazioni sono nate come associazioni culturali, in cui poi si è inserito l'elemento del culto, che quindi è una tra le funzioni che questi luoghi assumono. Per quanto riguarda il culto nello specifico, la varietà delle esigenze è data dalla pluralità di significati attribuiti alla sfera del sacro, del religioso, dalle diverse confessioni, o anche dalle diverse correnti di una stessa religione, come nel caso dell'islam milanese, che si traducono in una molteplicità di pratiche. Le istituzioni devono dunque tenere conto della diversa affluenza di persone, della frequenza temporale, e delle ritualità composte da preghiere, canti o pasti, etc.⁵⁴⁷, e dunque, nell'ottica di una gestione dei luoghi di culto, di un investimento spaziale molto diverso.

L'iscrizione all'Albo è pensato come strumento che agevoli la regolarizzazione dei luoghi di culto esistenti o per beneficiare della destinazione di strutture e spazi per lo svolgimento delle attività di preghiera. All'atto d'iscrizione è associata la firma di un

⁵⁴⁶ Dall'intervista a Maria Grazia Guida, ex-vicesindaco, attualmente non più in giunta, da me realizzata a Milano il 23/7/2013

⁵⁴⁷ Dall'intervista a Lina Lucarelli, Direttore del Settore Programmazione e Coordinamento Servizi Educativi, da me realizzata a Milano il 18/7/2013

Protocollo di Intesa con l'Amministrazione comunale contenente i diritti e i doveri delle parti, al fine di garantire un ordinato svolgimento del culto nel rispetto dell'ordinamento giuridico italiano. Nel Protocollo si legge, infatti, che esso mira "a riaffermare l'esigenza di osservare le regole che sovrintendono un ordinato svolgimento del culto nel rispetto dell'ordinamento giuridico italiano e della civile convivenza". In seguito, si afferma che

L'amministrazione comunale rammenta anche alle associazioni e organizzazioni religiose che chiedono l'iscrizione al presente Albo la necessità che esse si impegnino a rispettare con *particolare* cura, oltre le generali disposizioni delle leggi civili, penali ed amministrative vigenti, anche le norme e i regolamenti più specificamente concernenti l'"ordinato svolgimento del culto", quali, ad esempio, le disposizioni in tema di: affollamento degli spazi e parcheggi; affissioni negli spazi pubblici esterni; decoro urbano; occupazione di suolo pubblico; immissioni e utilizzo di mezzi di diffusione sonora; normative di settore nel caso di esercizio di attività diverse dal culto.

Si sottolineano dunque due problematicità in particolare, una è quella della sicurezza e della legalità relativa alle attività che si svolgono all'interno dei centri, l'altra è quella delle modalità dello svolgimento del culto, in relazione alle sue ripercussioni sullo spazio pubblico.

Il progetto è quello di far entrare le organizzazioni in una Conferenza permanente delle confessioni religiose, che "permetterà di sviluppare una maggiore conoscenza delle realtà religiose, monitorare e risolvere eventuali criticità e attivare iniziative di incontro rivolte alla popolazione cittadina".

Nel novembre 2012, la giunta milanese approva la delibera che definisce i criteri per l'iscrizione all'Albo delle associazioni e organizzazioni religiose, cui possono accedere quelle realtà che hanno come fine esclusivo o prevalente la pratica del culto⁵⁴⁸. L'iscrizione all'albo avviene tramite la presentazione di alcuni documenti che certifichino la natura dell'associazione⁵⁴⁹. L'istituzione dell'Albo contiene un

⁵⁴⁸ Cfr. il comunicato del 30 novembre 2012 "Religioni. Giunta definisce i criteri d'iscrizione ad albo associazioni di culto", reperibile nel sito www.comune.milano.it

⁵⁴⁹ "Tra questi ci sono la copia dell'Atto costitutivo e dello Statuto dell'associazione, l'indicazione della specifica tradizione religiosa, della sede e dei soggetti che ricoprono cariche direttive, la descrizione delle attività svolte, la comunicazione dell'eventuale affiliazione con altri enti o organizzazioni".

elemento sostanziale di grande importanza, che permette di superare uno degli impedimenti posti dalla legge regionale lombarda⁵⁵⁰ sull'edilizia di culto, ovvero il conferimento del titolo di "confessionalità" religiosa, requisito indispensabile per rientrare nella pianificazione territoriale secondo la legge regionale del 2005.

L'iscrizione all'Albo potrà costituire un elemento di facilitazione per la partecipazione a procedure pubbliche per la destinazione di strutture o aree demaniali per servizi religiosi. Questo perché le associazioni iscritte risulteranno già in possesso del requisito della "confessionalità" così come richiesto dall'articolo 70 della legge regionale 12/2005 in materia di culto.⁵⁵¹

Data l'attualità della questione, è difficile valutare quale sarà l'esito di queste prime trattative, ho voluto tuttavia introdurre perché rappresentano il tentativo di un'assunzione della questione da parte del Comune e il riconoscimento sia delle esigenze delle minoranze religiose, sia della situazione in cui attualmente il culto delle minoranze ha sede. La creazione dell'Albo quindi rappresenterebbe, inoltre, una soluzione a livello locale per permettere alle varie associazioni religiose di conformarsi alle condizioni richieste dalla legge regionale lombarda di cui si è qui parlato.

⁵⁵⁰ L.r. 11 marzo 2005, n. 12, art. 70

⁵⁵¹ Cfr. il comunicato del 30 novembre 2012 "Religioni. Giunta definisce i criteri d'iscrizione ad albo associazioni di culto", reperibile nel sito www.comune.milano.it

CAPITOLO 2. RAPPRESENTANZA

La questione della definizione di una rappresentanza dei musulmani in Italia è un aspetto fondamentale per un loro maggiore riconoscimento e per la costruzione di una maggiore legittimità. Per questo motivo cerco ora di delineare l'articolazione delle "modalità organizzative e partecipative dei musulmani in Italia"⁵⁵².

2.1 Le organizzazioni islamiche in Italia

Durante il fascismo, nel 1937, fu creata l'Associazione musulmana del littorio (Aml) allo scopo di "garantire i servizi religiosi essenziali ai musulmani dell'impero"⁵⁵³ presenti nella penisola, curando anche l'applicazione del diritto coranico in campo civile e familiare"⁵⁵⁴.

L'organizzazione, però, ebbe fine con la caduta del regime. Successivamente, nel 1947, un gruppo di albanesi musulmani che avevano lasciato la Jugoslavia comunista, fondarono a Roma l'Unione islamica occidentale, poi Unione islamica in Occidente (Uio)⁵⁵⁵. L'organizzazione rimase l'unica in Italia fino alla nascita del Centro islamico culturale d'Italia, ma nel tempo, come spiega Allievi,

è diventata un'organizzazione di qualche prestigio, che si occupa dell'insegnamento in arabo per i figli dei diplomatici e i ricchi commercianti, e della diffusione della lingua e della cultura islamica, attraverso corsi e, sotto la dizione di Accademia della cultura islamica, editando un'elegante rivista culturale in italiano, «Islam. Storia e civiltà».⁵⁵⁶

⁵⁵² Cit. in Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 107

⁵⁵³ Nel 1937 Somalia, Libia, Eritrea ed Etiopia erano sotto il controllo dell'Italia fascista, e nel 1939 vi finì anche l'Albania

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ Allievi, 2003, *op. cit.*, p. 90

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 91

Il Centro islamico culturale d'Italia (Ccii)⁵⁵⁷, nato nel 1966 a Roma, oltre ad essere stata una delle prime organizzazioni musulmane in Italia è anche l'unica ad essere stata riconosciuta come ente morale dotato di personalità giuridica⁵⁵⁸. Il Centro è considerato espressione del cosiddetto "Islam degli Stati"⁵⁵⁹, per via della gestione del suo consiglio di amministrazione, di cui fanno parte gli ambasciatori di numerosi paesi islamici accreditati presso la Repubblica italiana e la Santa Sede. Le due componenti che prevalgono, in termini di peso politico e sostegno finanziario, sono la Lega del mondo islamico – per diversi anni rappresentata in Italia dall'ex ambasciatore Mario Scialoja - e in particolare l'Arabia Saudita e il Marocco. Per il suo carattere istituzionale il Ccii viene visto come poco vicino alle comunità di immigrati⁵⁶⁰, che frequentano la grande moschea di Roma soprattutto in occasione della preghiera congregazionale del venerdì.

Nel 1971 nasce invece l'Usmi, Unione degli studenti musulmani in Italia, su iniziativa di un gruppo di studenti universitari musulmani provenienti principalmente da Siria, Giordania, Libano e Palestina, a Perugia⁵⁶¹, sede dell'Università per stranieri. In Italia dunque, come notano Spreafico e Coppi, "a differenza del resto d'Europa (dove i protagonisti sono stati i lavoratori), sono stati gli studenti musulmani immigrati a organizzare veramente l'islam"⁵⁶². L'Usmi decide, infatti, di organizzare attività legate alla pratica della religione islamica e si radica inizialmente a Bologna e Perugia, due città marcatamente universitarie. "Nei primi anni le attività dell'associazione sono rivolte soprattutto all'organizzazione della preghiera del venerdì, nel mese di Ramadam e ai contributi allo studio per gli studenti più volenterosi"⁵⁶³. L'organizzazione si diffonde poi rapidamente in numerosi altri centri urbani italiani. È dunque interessante sottolineare questa prima geografia delle organizzazioni musulmane, costituite non nelle grandi città industriali, ma nei centri universitari italiani, ad opera degli studenti universitari.

⁵⁵⁷ Promotore della grande moschea di Roma

⁵⁵⁸ D.P.R. 21 dicembre 1974, n. 712, "Gazzetta ufficiale", 11 gennaio 1975

⁵⁵⁹ Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 111

⁵⁶⁰ Ronchi Paolo, *op. cit.*, pp. 97-144

⁵⁶¹ Del Sette Luciano, 2005, *Guida all'Islam in Italia*, Airplane, Bologna

⁵⁶² Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 108

⁵⁶³ Del Sette Luciano, *op. cit.*

Nel 1974, nasce a Milano il Centro islamico di Milano e Lombardia, anche ad opera dell'allora segretario dell'Usmi, Ali Abu Shwaima, trasferitosi intanto da Perugia. Il Centro nasce per rispondere all'esigenza di una comunità che non è composta esclusivamente da studenti, ma anche da molti lavoratori. Pensato come primo Centro islamico a livello popolare in Italia⁵⁶⁴, "costituitosi di fatto, come punto di riferimento religioso e culturale della modesta presenza islamica a Milano, nel 1974 e, successivamente, formalizzato con atto notarile nel 1976"⁵⁶⁵. Si è pubblicamente presentato per molti anni come "il più qualificato soggetto rappresentativo dell'Islam in Italia"⁵⁶⁶, come si può ripetutamente leggere nelle pagine de *Il Messaggero dell'islam*. Il Centro islamico, infatti, rifiuta la concezione di un Islam composto da molteplici anime:

La comunità musulmana è unica ed è costituita, al di là delle sigle, da tutti coloro che hanno come loro codice di vita il Sublime Corano e come maestro di Vita il Profeta Muhammad, che Allah lo benedica e l'abbia in gloria. Anche il Centro Islamico di Milano e Lombardia non è «una comunità musulmana», bensì è la struttura organizzativa locale della presenza a Milano e Lombardia di appartenenti alla Comunità Islamica in Italia. Il carattere essenziale dell'Islam è, infatti, l'unitarietà! Non esistono, come certa propaganda afferma, «molti e diversi Islam». L'Islam è uno, unico e indivisibile.⁵⁶⁷

Il Centro islamico affermava che il proprio primato

su tutte le altre realtà di base locali, nate negli ultimi anni, non si ferma soltanto al dato cronologico, ma si allarga a tutte le sfere di attività socio-cultural-religiosa. È del Centro islamico l'unico periodico di islamologia esistente in Italia [...]; è dalle mani dell'Amir del Centro islamico che fu presentata all'allora Presidente della commissione affari costituzionali, Onorevole Labriola, la prima bozza per un'ipotesi di Intesa tra la Repubblica italiana e la Comunità musulmana d'Italia: è del Centro islamico la fondazione della prima struttura architettonica, avente le caratteristiche tradizionali della Moschea, in Italia. Questo ed altro sul piano dell'attività culturale e sociale fanno del Centro islamico di Milano e Lombardia il più qualificato soggetto rappresentativo dell'Islam in Italia⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ Estratto dell'intervista ad Ali Abu Shwaima, Presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia, da me realizzata a Milano il 22/9/2012

⁵⁶⁵ *Il messaggero dell'islam*, n. 118, 1995

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*

Il Centro islamico di Milano e Lombardia ha dunque provato a lungo a presentarsi come soggetto rappresentativo dei musulmani d'Italia, anche in virtù della propria capacità organizzativa e presentando per primo una bozza di richiesta di Intesa, che non andrà a buon fine, per l'islam con lo Stato italiano. Il Centro islamico di Milano e Lombardia ha “poi finito per delegare all'Ucoii [...] a proporsi come soggetto per una eventuale Intesa con lo Stato italiano”⁵⁶⁹. L'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia (Ucoii) è un'altra importante organizzazione a livello nazionale, fondata ad Ancona nel 1990. Il Centro islamico di Milano e Lombardia è tra i suoi fondatori, tanto che Ali Abu Shwaima ne diviene primo segretario⁵⁷⁰. Nasce in qualche modo in continuità con l'Usmi, che, di fronte a una presenza islamica sempre più stabile e articolata, non può più mirare a essere un “contenitore di tutti i musulmani d'Italia”⁵⁷¹. Come rappresentante di numerose associazioni radicate sul territorio nazionale, uno dei principali obiettivi che l'Ucoii si prefigge è quella di erigersi a “interlocutore a livello nazionale per la comunità islamica”⁵⁷². Per questo, l'Ucoii ha richiesto di essere riconosciuta come “ente rappresentante della confessione islamica, nei rapporti con lo Stato per le materie di interesse generale dell'islamismo”⁵⁷³.

Tra le altre organizzazioni di musulmani in Italia, figura la Comunità religiosa islamica (Co.Re.Is.), nata all'inizio nel 1993 come Associazione Internazionale per l'Informazione sull'Islam, con presidente Abd al Wahid Pallavicini. La Co.Re.Is è composta perlopiù da italiani convertiti all'islam e non ha molti rapporti con il mondo dell'immigrazione. Anche per questo motivo, se da un lato è caratterizzata da un deficit di rappresentanza proprio di quel mondo, dall'altro cerca di porsi come interlocutore affidabile, come rappresentante di un islam aperto al dialogo, come intermediario tra due culture di fronte alle istituzioni, sia locali – come nel caso di Milano – che nazionali – ad esempio, con la presentazione di una bozza d'Intesa.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 108

⁵⁷⁰ *Il messaggero dell'islam*, n. 73, 1990

⁵⁷¹ Estratto dell'intervista ad Ali Abu Shwaima, Presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia, da me realizzata a Milano il 22/9/2012

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ Guolo Renzo, *op. cit.*, p. 72

⁵⁷⁴ Spreafico Andrea, Coppi Andrea, *op. cit.*, p. 118-119

L'Associazione musulmani italiani (AMI), composta anch'essa soprattutto da italiani convertiti, oggi occupa una posizione molto defilata nel panorama associativo islamico⁵⁷⁵. Entrambe queste due associazioni di ridotte dimensioni, hanno avanzato proposte di Intesa con lo Stato italiano, proponendosi come interlocutori islamici affidabili e compatibili con la società e l'ordinamento italiani⁵⁷⁶. L'Unione musulmani d'Italia (UMI), nonostante le sue dimensioni ridotte, ha goduto di una forte esposizione mediatica, soprattutto dovuta al suo fondatore, Adel Smith, un convertito italiano, e dei suoi toni fortemente polemici contro i simboli cristiani. Una visibilità che "ha rappresentato per molti mass media un modo per creare timore nei confronti dell'islam tra i telespettatori"⁵⁷⁷. Di fatto, però, a fronte di questa esposizione corrisponde un seguito modesto nel mondo dell'immigrazione, "ed è visto spesso con fastidio dalle altre organizzazioni islamiche, e da molti musulmani, che paventano precisamente le conseguenze della sua intensa attività polemica e apologetica"⁵⁷⁸. Infine, la più recente organizzazione è la Confederazione islamica italiana (CII), nata nel 2012 dopo un percorso complesso che ha portato all'unione di federazioni regionali di organizzazioni islamiche⁵⁷⁹.

2.2 I tentativi di Intesa con lo Stato italiano dei musulmani

Alcune delle organizzazioni appena presentate negli anni hanno elaborato e proposto bozze di Intesa tra islam e Stato italiano, sulla base dell'art. 8 della Costituzione. Quelle, giunte al Presidente del Consiglio dei ministri sono tre, proposte dall'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia (Ucoii), dall'Associazione dei musulmani italiani (Ami), e dalla Comunità Religiosa Islamica (Co.Re.Is.).

In realtà la prima proposta esplorativa di Intesa con lo Stato italiano da parte di un'organizzazione islamica era stata già avanzata nel 1989 dal Centro islamico di

⁵⁷⁵ Allievi Stefano, 2008, *op. cit.*, pp. 43-76

⁵⁷⁶ Ronchi Paolo, *op. cit.*, pp. 97-144

⁵⁷⁷ Allievi Stefano, 2008, *op. cit.*, p. 51

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, *op. cit.*, pp. 47-72

Milano e Lombardia⁵⁸⁰, rappresentata da Ali Abu Shwaima, come si è appena visto. Ancor prima dell'Intesa che sarà proposta dall'Ucoii, il Centro islamico milanese aveva quindi cominciato a lavorare per un riconoscimento formale della presenza islamica in Italia ai sensi dell'art. 8 della Costituzione.

Nel 1990 è appunto l'Ucoii a presentare allo Stato italiano una richiesta di Intesa, che "si rifà all'esperienza spagnola, nella quale sono stati chiamati a far parte di un unico organismo nazionale i membri delle principali organizzazioni islamiche presenti sul territorio"⁵⁸¹. Il Centro islamico culturale d'Italia inoltra nel 1994 una richiesta d'Intesa, peraltro mai formalizzata in una bozza, ribadita in occasione dell'inaugurazione della Moschea di Roma a Monte Antenne, nel 1995. L'iniziativa, però, non avrà seguito⁵⁸². Nel 1993 è l'Associazione musulmani italiani (Ami) a presentare ufficialmente una bozza d'Intesa, seguita nel 1998 dalla Comunità Religiosa Islamica (Co.Re.Is.)⁵⁸³.

I punti principali delle bozze presentate riguardano la realizzazione di nuove moschee e luoghi di culto, la sepoltura di musulmani, la macellazione *halal*, la distribuzione nelle mense pubbliche di cibo consentito dalla religione islamica, il velo che lasci scoperto il solo viso nei documenti di identità, le pause durante i turni lavorativi per le esigenze della preghiera e un adattamento degli orari lavorativi durante il mese di *Ramadan*, il rispetto delle festività islamiche, l'assistenza da parte di personale religioso nelle carceri e negli ospedali, la nomina delle guide di culto, il riconoscimento del matrimonio islamico, l'insegnamento della religione islamica nelle scuole per i bambini musulmani e la possibilità di aprire scuole private di carattere religioso⁵⁸⁴. Da un punto di vista spaziale, oltre alla richiesta di luoghi da adibire a funzioni religiose, le moschee, si può riscontrare la richiesta di adeguamento alle pratiche che ancora non hanno cittadinanza in un ampio ventaglio di spazi attraversati quotidianamente, il lavoro, la scuola, le mense, o eccezionalmente, le carceri, gli ospedali, una richiesta di riconoscimento dello Stato,

⁵⁸⁰ *Il Messaggero dell'Islam*, n. 71, 1989

⁵⁸¹ Guolo Renzo, *op. cit.*, p. 72

⁵⁸² *Ivi*, p. 73

⁵⁸³ La stessa organizzazione, precedentemente chiamata Associazione italiana internazionale per l'informazione sull'islam -Aiii-, aveva già fatto richiesta nel 1996

⁵⁸⁴ Pin Andrea, 2010, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, Cedam, Milano

il velo nei documenti d'identità: sicuramente, sono richieste che parlano di una popolazione che si è insediata stabilmente, che chiede diritti quotidiani ed anche diritti rivolti al futuro (le nuove generazioni ma anche i cimiteri).

Sebbene, come già spiegato, la mancanza di un'Intesa non dovrebbe in alcun modo causare una disparità nel trattamento delle diverse confessioni religiose, né pregiudicare quindi l'attuazione di diritti riconosciuti, da più parti ci si appella a questo elemento proprio per impedire ai musulmani la realizzazione di edifici di culto. Ad esempio, nel 2010 il vicesindaco di Milano, De Corato, in risposta al richiamo del cardinale Tettamanzi alle istituzioni milanesi perché si affrettino a garantire la libertà religiosa e il diritto di culto ai musulmani⁵⁸⁵, dichiara che

La serietà e l'affidabilità degli interlocutori è un prerequisito quando si parla di un argomento che non riguarda l'urbanistica ma la sicurezza di Milano innanzitutto, ma anche nazionale. E questi interlocutori devono essere poi garantiti dall'appoggio dei Paesi islamici moderati.

Inoltre, viene considerato un requisito preliminare a qualsiasi trattativa

un'intesa tra Stato e comunità musulmana, al momento inesistente. Ed è sintomatico che mentre al Parlamento sono in arrivo dei disegni di legge che definiscono degli accordi con altre 6 confessioni (dai buddisti agli induisti) per la destinazione dell'otto per mille, non sia compreso l'Islam.⁵⁸⁶

Nell'opinione delle istituzioni milanesi, l'Intesa è dunque considerata un elemento essenziale, perché rappresenterebbe un elemento di affidabilità dei musulmani, di legittimazione quindi, giudicata invece carente. Sempre in questa occasione, la questione delle moschee è rimandata a un problema di sicurezza: si vedrà nel prossimo capitolo in effetti quale importanza abbia questo discorso nel tentativo di realizzazione di luoghi di culto.

⁵⁸⁵ "Tettamanzi: «Subito la moschea. Milano garantisca il diritto di culto», *La Repubblica*, 4 settembre 2010

⁵⁸⁶ Cfr. comunicato stampa del 5/9/2010 "Islam, De Corato: "Moschea non è priorità. Dialogo non può neanche cominciare con interlocutori inaffidabili, senza Intesa tra Stato e comunità islamica e garanzie su controlli forze dell'ordine", www.comune.milano.it (cors. mio)

2.3 La rappresentanza di fronte allo Stato

La mancanza di una struttura gerarchica e di organi rappresentativi chiaramente riconoscibili è spesso indicata come un fattore di impedimento di un riconoscimento stabile, e di una eventuale Intesa, dell'islam italiano da parte delle istituzioni⁵⁸⁷. Il primo tentativo di costituire un organismo di rappresentanza istituzionale per l'islam italiano è quello del Consiglio islamico d'Italia, che si arresta però con la caduta nel 1996 del governo Prodi⁵⁸⁸. In particolare, il clima seguente agli attentati internazionali di matrice islamica, soprattutto quelli dei primi anni 2000, e il conseguente stato di allarme per la paura di attentati in Italia, ha creato le condizioni per intensificare da parte delle istituzioni italiane l'attenzione nei confronti delle organizzazioni presenti nel paese⁵⁸⁹. Tra i provvedimenti messi in atto dal governo, oltre a una serie di provvedimenti miranti al controllo e alla repressione⁵⁹⁰, il Ministro dell'Interno Pisanu istituisce nel 2005 la Consulta per l'islam italiano⁵⁹¹, un organismo consultivo finalizzato al dialogo interreligioso che nelle intenzioni dei proponenti si prefiggeva di favorire un proficuo dialogo tra lo Stato e la comunità islamica. “La consulta – afferma il Ministro Pisanu - consentirà di conoscere meglio la variegata realtà delle comunità musulmane d'Italia e fornirà così elementi concreti per la soluzione dei problemi della loro integrazione nella società nazionale, nel pieno rispetto della Costituzione e delle nostre leggi”⁵⁹². Si tratta di un organismo di carattere rigorosamente consultivo, composto da sedici membri, metà dei quali di cittadinanza italiana, che raccoglie rappresentanti di alcune delle organizzazioni più rilevanti nel panorama dell'islam italiano⁵⁹³. “Con l'istituzione della consulta - ha

⁵⁸⁷ Ronchi Paolo, *op. cit.*, pp. 97–144

⁵⁸⁸ *Il messaggero dell'islam*, n. 131, 1998

⁵⁸⁹ “Pisanu: «Possibile un attentato in Italia. Lo stato d'allarme è intenso»”, *La Repubblica*, 28 luglio 2005; “Pisanu: «La repressione non basta subito la Consulta islamica»”, *La Repubblica*, 25 luglio 2005

⁵⁹⁰ Tra cui l'espulsione di alcuni *imam*, cfr Allievi, 2008, *op. cit.*

⁵⁹¹ D.M. 10 settembre 2005, n. 19630

⁵⁹² Cfr. il comunicato stampa del 10/9/2005

http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/comunicati/comunicato_857.html_717487856.html

⁵⁹³ Comunità Ismailita in Italia, Co.Re.Is. (Comunità Religiosa Islamica), Sezione italiana Della Lega Musulmana Mondiale, U.C.O.I.I. (Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche In Italia), U.I.O. (Unione Islamica In Occidente, Espressione Della World Islamic Call Society)

dichiarato il ministro - si compie il primo passo di un cammino, certamente non breve né facile, che dovrà condurci alla formazione di un islam italiano; e cioè di una comunità pacificamente inserita nel tessuto economico e sociale del nostro paese, libera di professare le proprie convinzioni religiose e di salvaguardare la propria identità, ma al tempo stesso pienamente rispettosa dei nostri valori e dei nostri ordinamenti”⁵⁹⁴. Dopo aver superato al suo avvio le resistenze da una parte di alcuni partiti politici della maggioranza di governo (come la Lega Nord) e dall’altra di alcune aree dell’islam che non si sentivano rappresentate dalla sua composizione o volevano vedere esclusa l’Ucoii, in realtà i lavori procedono molto a rilento. Nello stesso ambito della consulta viene presentata nel 2007, la “Carta dei valori della cittadinanza e integrazione”⁵⁹⁵ dal successivo Ministro degli Interni Amato. La Carta, documento di direttiva generale non vincolante e che non potrà essere imposto ai cittadini, rende “espliciti i principi fondamentali del nostro ordinamento che regolano la vita collettiva, sia dei cittadini che degli immigrati, cercando di focalizzare i principali problemi legati al tema dell’integrazione”⁵⁹⁶. La natura di questo documento, in realtà, sottolinea il carattere di eccezionalità conferito all’islam⁵⁹⁷, in particolare dal momento che i contenuti della Carta altro non fanno se non ribadire i principi costituzionali universali a cui tutti dovrebbero attenersi.

La Consulta, viene messa da parte dal Ministro degli Interni Maroni, ministro appartenente alla Lega Nord succeduto ad Amato, che a sua volta costituisce nel 2010 il Comitato per l’islam italiano, organismo collegiale con “funzioni consultive sui temi dell’immigrazione, per migliorare l’inserimento sociale e l’integrazione delle comunità musulmane nella società nazionale”⁵⁹⁸. La scelta dei diciannove componenti del comitato è ricaduta su esponenti di organizzazioni e comunità islamiche in Italia ed esperti di religioni ritenuti conoscitori del mondo islamico “ben

⁵⁹⁴ Cfr. sul sito del Ministero degli Interni “Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione”, http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/speciali/altri_speciali/carta_dei_valori/

⁵⁹⁵ Vd. il decreto pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del 15 giugno 2007

⁵⁹⁶ http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/speciali/altri_speciali/carta_dei_valori/

⁵⁹⁷ Allievi Stefano, 2008, *op. cit.*

⁵⁹⁸ Cfr. sul sito del Ministero degli Interni “Costituito al Viminale il Comitato per l’Islam italiano” http://www.interno.gov.it/mininterno/site/it/sezioni/sala_stampa/notizie/religioni/0776_2010_02_11_Islam

integrati nella società italiana, in grado di fornire idee e formulare proposte per l'approfondimento dei molteplici temi concreti posti in agenda quali: le moschee, la formazione degli imam, i matrimoni misti, il burqa, ecc.”⁵⁹⁹. Tra le organizzazioni islamiche chiamate a farne parte rimane significativamente esclusa l'Ucoii⁶⁰⁰. La finalità del Comitato veniva individuata quindi non nella costruzione di una rappresentanza dell'islam, bensì nel favorire una sua integrazione, allontanando l'idea di una possibile Intesa⁶⁰¹. I risultati del Comitato sono consistiti nella produzione di proposte e pareri su alcuni dei temi al centro del dibattito nazionale: la formazione degli *imam*, l'apertura di luoghi di culto e il velo integrale. Nel 2012, infine, vede la luce la Conferenza permanente “Religioni, Cultura e Integrazione”, un organismo consultivo voluto dal Ministro per la Cooperazione Internazionale e l'Integrazione Riccardi allo scopo di facilitare l'integrazione degli immigrati in Italia che archivia l'esperienza del Comitato. Non più rivolta solo ai musulmani, la nuova conferenza permanente si allarga quindi anche ai rappresentanti religiosi delle comunità di stranieri in Italia, cioè, oltre ai musulmani, anche buddisti, valdesi, ortodossi e sikh. Per i musulmani partecipano agli incontri rappresentanti dell'Ucoii, riabilitata in seno ai legittimi rappresentanti dei musulmani, della Co.Re.Is e della grande moschea di Roma.

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ Tra gli esponenti di organizzazioni o realtà islamiche figurano: Mario Scialoja; Ejaz Ahmed giornalista direttore di Azad e mediatore culturale; Gulshan Jivraj Antivalle, presidente della Comunità ismaelita; Guido Bolaffi, esperto in immigrazione; Yahia Pallavicini, vicepresidente della Comunità Reiligiosa islamica (Co.Re.Is); Mustapha Mansuri, segretario Confederazione dei marocchini in Italia; Gamal Buchaib, presidente della consulta degli stranieri de L'Aquila e membro dell'associazione dei Musulmani moderati; Abdellah Redouane, direttore del centro islamico culturale d'Italia (Moschea di Roma); Abdellah Mechnoune, *imam* di Torino e ambasciatore della Pace per le Nazioni Unite.

⁶⁰¹ Ronchi Paolo, *op. cit.*, pp. 97–144

2.4 La delegittimazione dell'Ucoii

Vi sono molti casi in cui le amministrazioni hanno posto come requisito per l'apertura di una nuova moschea una dichiarazione di autonomia dall'Ucoii da parte dei proponenti del progetto. Così è successo, ad esempio, a Bologna e Genova⁶⁰². A Bologna nel 2007 l'Amministrazione aveva dato un parere favorevole e "approvato la permuta tra un edificio di proprietà dell'associazione Al Waqf Al-Islam in Italia e un terreno del Comune situato in una zona periferica di Bologna"⁶⁰³ per la realizzazione di una moschea e un centro culturale islamico. Di fronte, però, alle proteste di una parte dei cittadini, dell'opposizione di centrodestra in Consiglio comunale e della Curia locale, l'Amministrazione comunale ridimensiona gradualmente il progetto. È da notare il fatto che si tratti di uno dei casi di opposizione più forte da parte delle istituzioni ecclesiastiche a un progetto simile, cosa che, ad esempio, non si è verificata a Milano. Ciononostante, il progetto prosegue fino a quando, all'indomani delle elezioni politiche del 2008, il sindaco dichiara che la moschea non sarà più realizzata. In particolare, sono due le motivazioni dichiarate dal sindaco riguardo questa scelta. La prima è che "l'accordo originario tra ente locale ed associazione musulmana prevedeva la costituzione di una fondazione"⁶⁰⁴ che secondo il Comune avrebbe dovuto verificare e controllare i finanziamenti e la gestione della moschea. Viene, però, richiesto dall'associazione musulmana di poter sostituire alla fondazione un'associazione senza finalità di lucro. Proposta che non è accettata dall'Amministrazione. L'altra motivazione consiste nella richiesta da parte del Comune di "dissociarsi dall'Ucoii" perché "il legame con l'Ucoii è un problema per questo paese"⁶⁰⁵. Il rifiuto da parte dell'Associazione islamica costituisce per il Comune un altro elemento che impedisce le condizioni perché la moschea si possa realizzare. A Genova, nel 2008 il sindaco Marta Vincenzi firma un patto d'Intesa con Salah Husein, presidente del Centro della comunità dei musulmani della Liguria, per la realizzazione di una moschea. Un accordo che, però,

⁶⁰² Bombardieri Maria, 2010, *op. cit.*; Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, pp. 219-236

⁶⁰³ Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, p. 226

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ivi*, p. 227

prevede l'esclusione dall'Ucoii dal progetto. "Con questo accordo l'associazione islamica firmataria diviene soggetto autonomo dall'Ucoii e da qualsiasi altra affiliazione nazionale o internazionale"⁶⁰⁶.

2.5 Coordinamento Associazioni islamiche di Milano (CAIM)

Per quanto riguarda l'aspetto della rappresentanza, la nascita del Coordinamento delle Associazioni islamiche di Milano (Caim)⁶⁰⁷ nel 2011, sembra un'importante novità.

Il Caim nasce in risposta a questi segnali di attenzione da parte della nuova amministrazione di centrosinistra. "Abbiamo visto la possibilità di intraprendere un dialogo con le istituzioni. [...] Quindi ci siamo detti, cosa facciamo il giorno dopo le elezioni quando c'è la nuova giunta che vuole parlare con noi? Andiamo ognuno per i fatti suoi o riusciamo a mettere insieme qualcosa? E da lì, è nata l'idea di riunirci"⁶⁰⁸. È quindi la possibilità, e la necessità, di interloquire con le istituzioni a spingere una parte della comunità islamica milanese a costruire una propria forma di rappresentanza unitaria con le istituzioni locali. Potrebbe quindi rappresentare una risposta all'accusa mossa frequentemente alla comunità musulmana, come ad esempio è avvenuto per la questione delle intese, di essere una comunità frammentata con cui le istituzioni non possono dialogare. Non tutti i centri e le associazioni islamiche milanesi, però, hanno aderito al Caim e al suo interno permane una forte eterogeneità, di provenienza, storia, tendenze religiose e politiche. Anche gli obiettivi differiscono, ad esempio tra chi necessita di un nuovo spazio di

⁶⁰⁶ Bombardieri Maria, 2011, *op. cit.*, pp. 156-157

⁶⁰⁷ I centri che aderiscono al Caim sono: Associazione Fajr, Associazione Islamica di Milano, Istituto Culturale Islamico, Comunità Islamica di Milano, Islamic Forum-Associazione Culturale Bangla, Associazione di Welfare Islamica di Milano, Associazione Touba (comunità senegalese), Nuova Associazione Culturale Islamica Dar al Quran, Alleanza Islamica d'Italia, Associazione Donne Musulmane d'Italia, Giovani Musulmani d'Italia, Associazione Culturale Al Nur Italia, Bangladesh cultural & welfare Association, ASIAM (Comunità Albanese). È da sottolineare che l'adesione di associazioni è in continua evoluzione, e questo elenco risale a febbraio 2013

⁶⁰⁸ Estratto dell'intervista a Davide Piccardo, coordinatore del Caim, da me realizzata a Milano l'1/2/2013

grandi dimensioni, o meno e chi vuole regolarizzare lo spazio in cui ha sede (Cascina Gobba).

Uno degli aspetti importanti del Caim è quello di riunire al proprio interno comunità diverse, anche non arabofone, rispecchiando in tal modo la realtà milanese, in cui oltre alla componente maggioritaria arabofona, è ben radicata anche la presenza di bengalesi, senegalesi, turchi. A tal proposito, è da sottolineare anche la presenza dell'Associazione dei giovani musulmani e di quella delle donne musulmane.

A unire le diverse anime del coordinamento è l'idea della *umma* della comunità islamica. “Ci sono dei passaggi molto chiari nel Corano in cui si spiega l'importanza della preservazione delle differenze e al tempo stesso l'importanza dell'unità”, spiega Piccardo, portavoce del Caim. L'altro cardine sono i diritti. “Quindi noi non andiamo tanto ad entrare in dibattiti teologici. Noi ci battiamo sulla questione dei diritti”⁶⁰⁹. Si tratta dunque di un tentativo di sintesi delle forti differenze interne all'islam di Milano, e italiano, che si pone in dialogo con le istituzioni.

La nascita del Caim sembra costituire un interessante elemento di novità in termini di rappresentanza delle associazioni milanesi, anche se non può certo dirsi rappresentativo di tutta l'insieme delle associazioni e della popolazione islamica della città, caratterizzata da una forte varietà di realtà, di correnti e di approcci religiosi, di dimensioni e di provenienze, visti anche i nomi importanti che ne rimangono fuori⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Estratto dell'intervista a Davide Piccardo, coordinatore del Caim, da me realizzata a Milano l'1/2/2013

⁶¹⁰ Tra i centri principali ad essere rimasti fuori dal Caim, figurano il Centro islamico di Milano e Lombardia, la Casa della cultura islamica di via Padova e la Coreis di via Meda

CAPITOLO 3. LA LOTTA DEI POSTI, DEI DISCORSI E DEI SIGNIFICATI

L'insorgere di forme di conflittualità intorno ai luoghi di culto islamico è divenuto un fenomeno molto frequente negli ultimi decenni, in Italia così come in molti altri paesi "prevalentemente non-musulmani"⁶¹¹. Si tratta di un fenomeno che mi pare rivelatore dei processi di trasformazione spaziale in atto ad opera di una minoranza religiosa intenta a ricavare un posto per sé e per le proprie pratiche. L'analisi delle forme di opposizione, della costruzione discorsiva e delle pratiche, al suo insediamento offre, infatti, l'opportunità di comprendere cosa sia veramente in gioco in quei processi, le motivazioni apparenti e quelle più intrinseche. Permette quindi di svelare l'"ideologia spaziale", ovvero,

un insieme di idee e di principi astratti che permettono di definire un'organizzazione corretta dello spazio urbano e delle pratiche che più convengono e servono a inquadrare un intervento e le azioni spaziali. Questo sistema ideale (a cui bisogna collegare tutti gli altri, che siano individuali o collettivi), non sempre necessariamente oggettivabili dall'individuo, aperto sui valori sociali e culturali in corso, fa pienamente parte della dimensione spaziale di una società.⁶¹²

Lo stesso insieme di valori che, una volta costruito, inventato collettivamente, subisce un processo di "naturalizzazione", diviene carattere immutabile di uno spazio⁶¹³ e rappresenta dunque la norma implicita spaziale, un riferimento per la definizione di un "buon" uso dei luoghi da un uso abusivo o illegittimo, per la cui definizione molto dipende dallo statuto stesso di chi ne fa uso. I conflitti sulle moschee, infatti, rimandano alla definizione di quell'insieme di condizioni che determinano la stessa possibilità di riconoscimento, di appartenenza a una

⁶¹¹ Kong Lily, 2010, *op. cit.*, p. 757; per l'Europa, cfr. innanzitutto Cesari Jocelyne, 2005b, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2010a, *op. cit.*; Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

⁶¹² Lussault Michel, 2007, *op. cit.*, p. 93

⁶¹³ *Ibid.*, p. 70

comunità⁶¹⁴. Ed è per questo motivo che l'opposizione a un inserimento dei musulmani, quella che si può definire islamofobia, può essere meglio compresa se analizzata attraverso le coordinate spaziali attraverso le quali è prodotta⁶¹⁵.

La conflittualità nei confronti della costruzione di moschee è un fenomeno diffuso in quasi tutti i contesti europei. Essa in realtà non riguarda solo le moschee, ma più in generale i segni visibili della presenza musulmana sono al centro di numerose controversie, come quelle sull'abbigliamento, il velo in particolare, sui commerci, etc.⁶¹⁶. L'intensità dei conflitti nei confronti delle moschee tuttavia non è affatto uniforme, e nei paesi con una tradizione di immigrazione più affermata, come Francia, Belgio e Gran Bretagna, stanno perdendo intensità, al contrario di quanto avviene nei paesi in cui l'immigrazione è un fenomeno relativamente più recente, come Italia e Spagna⁶¹⁷. Come sottolineato da molte ricerche, gli argomenti utilizzati a livello locale per opporre un rifiuto alla realizzazione delle moschee ricorrono con grandi similitudini in tutta Europa. Si tratta di argomentazioni soprattutto di tipo tecnico e pratico, legati a problemi urbanistici: "rumore e disturbo del traffico, incompatibilità con la pianificazione urbanistica, non conformità con le norme di sicurezza vigenti"⁶¹⁸. Le motivazioni più profonde, però, sembrerebbero altre. Secondo Allievi, il tema reale dei conflitti sarebbe "la presenza dell'islam più che quella delle moschee"⁶¹⁹. Allievi sottolinea la centralità dell'aspetto simbolico nei conflitti nati attorno alle moschee. Sostiene, infatti, che si tratta innanzitutto di un conflitto di potere, per cui le "moschee – come ogni forma costruttiva che si proponga su un territorio dove prima non era presente – costituiscono una forma di appropriazione simbolica del territorio"⁶²⁰.

Naylor e Ryan individuano tre ordini di motivazioni di forme di conflittualità che accompagnano i progetti di realizzazione, o ampliamento, di luoghi di culto in un quartiere: disposizioni inadeguate della legge contro l'intolleranza religiosa e le

⁶¹⁴ Ruez Derek, *op. cit.*, p. 1130

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *op. cit.*, p. 13

⁶¹⁷ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 1018

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 1019

⁶¹⁹ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 123

⁶²⁰ *Ivi*, p. 49

limitazioni alle pratiche religiose, soprattutto delle minoranze; la localizzazione dei luoghi di culto, cioè quando sono scelti quartieri residenziali, non abitati prevalentemente da una popolazione della stessa congregazione religiosa o etnica; infine, la perdita di valore degli immobili. Tuttavia, ciò che in fondo è oggetto di negoziazione o di contestazione, è la “politica dell’identità di un luogo”⁶²¹, la possibilità, o meno, che la diversità abbia un posto nella città. Anche Ruez sottolinea che dietro le varie motivazioni a sostegno del rifiuto della realizzazione di moschee – dalle questioni urbanistiche (congestione del traffico, parcheggio, etc.), allo sviluppo di stereotipi o ritratti negativi dei musulmani o dell’islam, a un insieme di discorsi che rimandano a un continuo essere “fuori posto” delle moschee⁶²² e a un altrove, non meglio definito, dove sarebbe più opportuno costruirle – ci sia qualcosa di più profondo e importante. I conflitti sulle moschee vanno compresi, in senso generale “come scontri sulle condizioni di appartenenza a una comunità e, in senso più ampio, come conflitti riguardo al genere di comunità in cui i residenti immaginano di vivere”⁶²³.

Secondo Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, nel loro studio sul caso italiano di Lodi, i conflitti sulle moschee rimandano immediatamente allo statuto dei musulmani, alla legittimità o meno della loro presenza, in seno alle arene locali e nazionali⁶²⁴. Rimandano cioè alla definizione dei confini della cittadinanza, e, per quanto riguarda lo specifico caso italiano, sono espressione di precedenti conflitti non risolti, e di ambiguità proprie della società italiana. L’attrito è legato “alla complessa – e spesso contraddittoria – relazione tra le autorità pubbliche a livello locale e il governo nazionale”⁶²⁵. Esso è da ricondurre anche all’ambivalenza dello spazio che assume l’elemento religioso nel dibattito pubblico, e della posizione privilegiata che la Chiesa cattolica continua a ricoprire sul sistema nazionale dei valori⁶²⁶.

⁶²¹ Naylor Simon, Ryan James R., 2002, “The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London”, *Social & Cultural Geography*, vol. 3, n. 1, pp. 40-59 (trad. mia)

⁶²² Ruez Derek, *op. cit.*, p. 1131

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*

⁶²⁵ *Ivi*, p. 1084

⁶²⁶ *Ibid.*

Alla luce di questa panoramica su altri contesti già studiati, mi inoltro ora ad analizzare l'opposizione sviluppatasi nei confronti di luoghi di culto islamico a Milano, caratterizzata da molteplici forme, motivazioni e sedi. È da sottolineare innanzitutto il fatto che non sempre e non nei confronti di tutti tale opposizione si è verificata. Essa, infatti, ha cominciato a prendere forma alla fine degli anni '90 e solo nei confronti di alcune delle moschee attive sul territorio milanese. Inoltre, è possibile rilevare un altro aspetto, cioè che l'opposizione si sia verificata solo nei confronti dei centri che volessero compiere un passaggio verso una forma più stabile e più visibile. I casi più rilevanti sono avvenuti, infatti, in occasione del tentativo di costruzione di una moschea *ad hoc* (il caso della Co.Re.Is.), o anche solo del riadattamento a luogo di culto di un edificio dopo il suo acquisto (il caso dell'Associazione islamica di Milano e in parte quello della Comunità islamica Milli Görüs-Italia), oppure quando una forma di visibilità molto forte abbia preso forma attraverso l'esteriorizzazione della pratica del culto e l'appropriazione, temporanea, dello spazio pubblico (il caso dell'Istituto culturale islamico). Un'altra caratteristica del caso milanese è che gli altri centri islamici sparsi sul territorio della città costituitisi in modo per così dire spontaneo, cioè prendendo in affitto un locale e adibendolo di fatto a luogo di culto, sono stati esclusi da contestazioni, anche laddove non vi fosse un adempimento alle normative urbanistiche.

Inoltre, lo spazio conta e conta anche rispetto all'intensità dei conflitti, lo si è visto nel capitolo dedicato alla localizzazione dei luoghi di culto. Come nota Göle, infatti, i conflitti sulla visibilità delle moschee, e più in generale sui segni dell'islam, rendono evidente la gerarchia degli spazi urbani, a seconda della loro prossimità o distanza rispetto al centro, "che è il sito di produzione dei valori, della ricchezza e del potere governato dalle élites"⁶²⁷. Le proteste nei confronti di luoghi di culto più periferici sono meno intense rispetto a quelli più centrali. Ed anche questo è un aspetto che incide molto nel caso della preghiera islamica, un'occupazione temporanea dello spazio pubblico, il più centrale e simbolico in assoluto in città, avvenuta in piazza Duomo nel gennaio del 2009.

⁶²⁷ *Ibid.*

Nell'analisi di queste forme di conflittualità darò molto rilievo alla costruzione discorsiva che le ha accompagnate, motivate ed anche costruite. Emerge a mio avviso un'importante convergenza sull'idea dello spazio, o ancor meglio della mancanza di uno spazio per i luoghi di culto islamico. Ed è per questo motivo che ho preso in prestito l'espressione di Lussault, già citata inizialmente, per intitolare questa parte: "la lotta dei posti"⁶²⁸, di posti stabili, visibili, riconoscibili e riconosciuti.

3.1 Gli attori spaziali

Prima di proseguire con l'analisi dei casi milanesi, ritengo sia opportuno tracciare uno schema degli attori che hanno avuto un ruolo attivo nelle controversie:

-Le autorità e i politici: innanzitutto, il sindaco, i componenti della giunta e i consiglieri comunali e di zona, ma anche esponenti del consiglio regionale e provinciale. Nelle vicende locali, quando esse assumono un rilievo nazionale, intervengono esponenti politici nazionali, a volte anche del governo, come è il caso del Ministro degli Interni a Milano nel 2008. A parte la Lega Nord, che ha fatto dell'opposizione all'islam e all'immigrazione straniera un punto sistematico della sua politica⁶²⁹, come sostiene Allievi, "i «casi-moschea» producono forme di riposizionamento anche inusuali e non necessariamente legate a prospettive ideologiche o scelte di principio. I tatticismi locali possono avere e di fatto hanno spesso un ruolo importante. E così un partito che ha perso il potere può cercare di recuperarlo cavalcando la mobilitazione anti-islamica"⁶³⁰. Nello specifico caso di Milano, le amministrazioni di centrosinistra degli anni '70-'80 e quella attualmente in vigore sotto la guida del sindaco Pisapia si sono mostrate più aperte alla realizzazione delle moschee. Le prime sono quelle che hanno favorito prima la

⁶²⁸ Lussault Michel, 2009, *op. cit.*

⁶²⁹ Allievi Stefano, 2009, *op. cit.*,

⁶³⁰ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 99

costruzione della piccola moschea del Misericordioso, e poi anche il progetto della grande moschea, nonostante esso non sia andato a buon fine. Lo stesso Shwaima, responsabile del Centri islamico di Milano, sostiene che “in quel tempo avevamo un rapporto eccellente con il Comune, abbiamo fatto tanti lavori. [...] C’erano questi rapporti stretti ed efficaci”⁶³¹. L’attuale sindaco Pisapia, nel solco delle intenzioni dichiarate durante la campagna elettorale del 2011 di affrontare la questione delle moschee milanesi, ha istituito una delega specifica per i rapporti con le comunità religiose, “consapevole anche dell’importanza di avviare un dialogo con le comunità religiose presenti sulla città costruttivo”⁶³². E in effetti, sin dai primi mesi della nuova amministrazione è stato avviato un percorso per l’istituzione dell’Albo delle associazioni religiose, che, come già visto, è finalizzato alla regolamentazione dei luoghi di culto delle organizzazioni religiose di Milano, tra cui quella islamica. L’avvento di un sindaco leghista nel 1993 ha portato all’interruzione della negoziazione della grande moschea intavolata dal Centro islamico di Milano e che aveva portato all’accordo per la moschea in via del Ricordo. Nonostante a Milano la Lega Nord non sia arrivata a gesti provocatori che ha adottato in altre città, come a Lodi ad esempio, essa ha adottato una ferma politica di opposizione alle moschee, attraverso dichiarazioni e raccolte di firme, presentando mozioni per la chiusura di moschee, denunciando l’estraneità dell’islam rispetto alla città lombarda, il pericolo per la sicurezza rappresentato dalle moschee e il rischio di formazione di ghetti e l’irregolarità urbanistica. Inoltre, a intervenire nel dibattito cittadino sono molto frequentemente non solo rappresentanti regionali della Lega, ma anche politici nazionali fino al Ministro degli Interni Maroni. Le altre forze di centro destra che hanno governato hanno assunto posizioni diverse nei confronti dei luoghi di culto, normalmente proclamando il rispetto del diritto di culto, ma l’impossibilità di aprire moschee qui e ora, per mancanza delle necessarie garanzie da parte dei musulmani o di adeguate normative nazionali. Al di là dei proclami, però, le amministrazioni hanno dovuto gestire pragmaticamente alcune questioni poste anche dalla crescita

⁶³¹ Estratto dell’intervista ad Ali Abu Shwaima, Presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia, da me realizzata a Milano il 22/9/2012

⁶³² Estratto dell’intervista a Lina Lucarelli, Direttore del Settore Programmazione e Coordinamento Servizi Educativi, presso l’Assessorato all’Educazione e all’Istruzione il 18/7/2013

della popolazione musulmana. Ad esempio, quindi, la preghiera del venerdì ha necessitato un intervento pubblico, soprattutto in seguito allo spostamento della preghiera dell'Istituto culturale islamico di viale Jenner.

Trattandosi di vicende che si svolgono su un arco di circa trent'anni, si incontrano gli esponenti di numerose amministrazioni milanesi che si sono succedute negli anni. Allo scopo di semplificare la lettura, riporto uno schema dei sindaci che si sono avvicendati, con un riferimento all'area politica di appartenenza e al periodo di carica.

Tabella 2: I sindaci di Milano (1976-2013)

Sindaco	Partito	Periodo in carica
Carlo Tognoli	Partito socialista italiano	1976-1986
Paolo Pilliteri	Partito socialista italiano	1986-1992
Giampiero Borghini	Partito socialista italiano	1992-1993
Marco Formentini	Lega Nord	1993-1997
Gabriele Albertini	Forza Italia (in coalizione con Alleanza Nazionale, Centro Cristiano Democratico, Partito Federalista, Partito Pensionati)	1997-2006
Letizia Moratti	Forza Italia (in coalizione con Alleanza Nazionale, lista civica, Lega Nord, Unione dei Democratici Cristiani e di Centro)	2006-2011
Giuliano Pisapia	indipendente di sinistra (sostenuto da: Sinistra Ecologia e Libertà, Federazione della sinistra, Partito Democratico, Italia dei Valori, Lista Bonino e Pannella e liste civiche)	2011-tutt'ora in carica

-I musulmani: i rappresentanti dei vari centri islamici coinvolti di volta in volta sono le figure che hanno più voce pubblica tra i musulmani di Milano. E con il moltiplicarsi dei centri sono via via aumentati gli esponenti più visibili anche sui mezzi di comunicazione, dove in ogni caso la voce dei musulmani in occasione delle dispute sulle moschee è tra le più discrete e occupa uno spazio marginale rispetto a quella di altri protagonisti. Tra i responsabili di centri islamici che trovano

maggiormente spazio sui mezzi di informazione, vi sono i rappresentanti del Centro islamico di Milano e Lombardia, della Co.Re.Is. della Casa della cultura islamica e infine dell'Istituto culturale islamico. Tra le voci che stanno provando ad affermarsi ultimamente vi è il Caim (Coordinamento associazioni islamiche di Milano e Monza e Brianza), in particolare attraverso il suo portavoce, Piccardo. Il coordinamento è nato in effetti dall'unione di numerosi centri di Milano per cercare di legittimarsi nei confronti delle istituzioni cittadine come interlocutore rappresentativo di una larga parte dei centri milanesi.

-Le autorità ecclesiastiche milanesi: a partire dai suoi più alti esponenti⁶³³, laddove la Chiesa cattolica di Milano abbia in qualche forma preso parte alle dispute, non ha assunto una posizione di chiusura o opposizione preconcepita rispetto all'apertura o alla realizzazione di luoghi di culto islamico, ed anzi ha più volte preso pubblicamente posizione favorevole a tal proposito e richiamato la politica circa l'esigenza del rispetto del diritto di culto⁶³⁴.

-Residenti e commercianti contro la moschea: anche gruppi di cittadini in varie occasioni hanno partecipato a proteste, manifestazioni o hanno espresso pubblicamente la loro opposizione alla realizzazione di un luogo di culto o a un centro esistente di cui richiedevano il trasferimento. Sono in particolare due i comitati nati in "difesa del quartiere", il "Fronte dei cittadini", in opposizione alla realizzazione della moschea della Co.Re.Is in via Meda, e il "Comitato Jenner-Farini", nato, in maniera più autonoma dalle forze politiche rispetto al primo, per protesta contro il disagio causato al quartiere dall'Istituto culturale islamico di viale Jenner. Allievi nota che i cittadini delle aree vicine alle moschee possono essere coinvolti, "direttamente (con proteste pubbliche, manifestazioni, raccolta di firme,

⁶³³ Gli ultimi arcivescovi di Milano, Carlo Maria Martini, Dionigi Tettamanzi e Ettore Scola, hanno tutti riservato particolare attenzione al dialogo interreligioso promuovendo anche iniziative istituzionali in tal senso

⁶³⁴ Cfr. ad es. "La Curia: subito una moschea. Bossi: a Milano? Spero di no", *La Repubblica*, 28 agosto 2009; "Tettamanzi: «Subito la moschea Milano garantisce il diritto di culto»", *La Repubblica*, 4 settembre 2010; "Fine Ramadan, preghiera e polemiche. La Cei: «Una moschea non è un affronto»", *Corriere.it*, 10 settembre 2010; "L'imam: moschea a Milano entro il 2015. Scola: ma ci sono esigenze da rispettare", *La Repubblica*, 17 giugno 2013

petizioni, comitati locali) o indirettamente (gruppi politici e media, che agiscono o sostengono di agire per conto dei cittadini locali)”⁶³⁵. Secondo l’autore sono due gli ordini delle ragioni che muovono le proteste dei cittadini: una serie di motivazioni “reali”, “concrete”, o supposte tali, come

la perdita di valore della proprietà; la paura dell’aumento del traffico; problemi di parcheggio; la perdita di pace e quiete; la paura della violenza; di incidenti e del fondamentalismo islamico; la paura dell’invasione degli spazi pubblici (di cortili, marciapiedi, parcheggi, parchi) il venerdì e in occasione di altre festività islamiche; altre priorità sociali nell’area.⁶³⁶

Questo genere di motivazioni contiene il riferimento a ragioni empiriche, o quantomeno, abbiano esse un effettivo riferimento concreto o meno, possono essere discorsivamente costruite come tali. Si riscontrano in secondo luogo ragioni “culturali”:

L’estraneità dell’islam rispetto alla “nostra” cultura; la difesa dei diritti delle donne; la reciprocità; la “non-integrabilità” e/o l’incompatibilità dell’islam con valori occidentali/europei/cristiani.⁶³⁷

Questo secondo ordine di ragioni rimanda più a quell’“immagine”, il “metadiscorso”⁶³⁸, sull’islam, di cui i musulmani sono considerati portatori, già descritta nella prima parte e che fa riferimento a un’entità religiosa e culturale pericolosa e minacciosa.

Per quanto riguarda il caso milanese, si vedranno effettivamente entrambi gli ordini del discorso utilizzati. Credo, però, sia interessante notare il fatto che le proteste “dirette” dei cittadini, soprattutto gli abitanti dei quartieri coinvolti, hanno riguardato quasi esclusivamente il primo ordine di motivazioni, quelle “reali” definite da Allievi. Il discorso delle manifestazioni dei comitati, infatti, verte principalmente sulla paura di futuri disagi per il quartiere, nel caso della proposta di realizzazione di nuove moschee, o disagi percepiti, nel caso di centri già esistenti. Il secondo tipo di motivazioni contro le moschee, che denunciano un’estraneità dell’islam rispetto alla

⁶³⁵ Allievi Stefano, 2009, *op. cit.*, p. 60 (trad. mia)

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ Cesari Jocelyne, 2005a, *op. cit.*, p. 47

“nostra” cultura, è portato avanti più in maniera “indiretta”, ed è quindi un ordine del discorso, unitamente anche alle motivazioni “reali”, che appartiene più ai politici, o quantomeno al discorso che viene loro attribuito dai media.

-I mass media: ricoprono un ruolo attivo nella costruzione del dibattito pubblico e contribuiscono non solo a orientare, ma anche a creare l’opinione pubblica, selezionando, filtrando e gerarchizzando sia le informazioni che le voci⁶³⁹. Hanno un ruolo anche nel creare l’immagine di tutti gli attori fin qui presentati.

Per quanto riguarda i musulmani, essi sono da un lato sovrarappresentati e dall’altra la loro voce trova difficilmente posto. Da un lato, infatti, l’accento posto sulle tensioni e i conflitti e la maniera di rappresentare i musulmani ha contribuito a produrre il “problema pubblico” dell’islam⁶⁴⁰. D’altro lato la loro opinione è ripresa solo raramente, e soprattutto attraverso la voce di pochi, i rappresentanti storici dei centri islamici, come Abdel Hamid Shaari, Ali Abu Shwaima, Asfa Mahmoud e ultimamente anche di Davide Piccardo. I primi tre sono figure storiche dell’islam milanese, arrivati in Italia dalla Libia, il primo, e dalla Giordania, gli altri due, come studenti e ora sono professionisti, medici e architetti. Piccardo, invece, è nato in Italia, figlio di uno dei maggiori dirigenti dell’Ucoi, è giovane e laureato. La rappresentazione meno proposta è quella delle pratiche quotidiane e invisibili, dei musulmani, perché l’attenzione dei media è attirata maggiormente dai “grandi eventi”, soprattutto conflittuali. Anche per questo motivo, letta attraverso il filtro dei media, l’opera dei musulmani di realizzazione di luoghi di culto appare come un lavoro silenzioso, messo però in luce da frequenti contestazioni o critiche, di politici, amministratori o cittadini di cui le moschee sono oggetto. La visibilità mediatica dei musulmani in relazione ai luoghi di culto è filtrata dunque da un racconto che negli anni si è costruita sempre più attorno a problemi per la sicurezza, di indagini e processi per terrorismo, disagi per il quartiere, irregolarità urbanistiche. In questo discorso, a volte c’è spazio per una loro replica, altre no. Il risultato è che, indubbiamente, nell’immaginario collettivo alberga la percezione di una presenza

⁶³⁹ Per un maggiore approfondimento sull’utilizzo dei media in questa ricerca, cfr. la presentazione introduttiva della metodologia

⁶⁴⁰ Perocco Fabio, *op. cit.*, p. 148

problematica, soprattutto per quanto riguarda le moschee⁶⁴¹. Questa mancanza di voce è interrotta dall'irrompere di alcune manifestazioni messe in atto dai musulmani motivate non tanto dalle richieste per sé, quanto per portare l'attenzione su situazioni di conflitto internazionale che affliggono i musulmani nel mondo, come ad esempio il conflitto israelo-palestinese. Anche queste occasioni, però, contrariamente a quanto avveniva nei decenni precedenti, negli ultimi anni hanno rappresentato momenti di visibilità negativa, come si vedrà in seguito.

Un aspetto che vorrei sottolineare inizialmente, perché tocca varie controversie che sto per presentare, è lo statuto di Milano nella geografia delle città italiane come una delle città più importanti di una gerarchia urbana nazionale. Per questo e anche per l'intrecciarsi di una geografia dell'informazione italiana che qui ha molte sedi (tra giornali, televisioni, etc.), i fatti che avvengono qui, evidentemente, hanno molta più probabilità di elevarsi a dibattito nazionale che se avvenissero altrove. Così, a risolvere una questione come quella della preghiera in strada di viale Jenner interviene il Ministro degli Interni, o molti casi, soprattutto quello della preghiera in piazza Duomo, sono messi al centro del dibattito nazionale e vi partecipano politici di calibro nazionale.

⁶⁴¹ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*

3.2 I casi conflittuali di Milano

Il dibattito pubblico sulla questione dei luoghi di culto islamico di Milano ha percorso l'intero arco degli ultimi tre decenni del XX secolo, intensificandosi in particolare a partire dagli anni '90. Dapprima tenterò dunque di mostrare in una traiettoria cronologica questo processo di intensificazione delle proteste attorno ai luoghi di culto, per mostrare il cambiamento che ha avuto luogo. Successivamente, sintetizzerò i dibattiti attorno ad alcuni nuclei tematici che mi paiono più rilevanti ed infine analizzerò le condizioni discorsive che caratterizzano tali dibattiti.

3.2.1 *Le moschee possibili: la moschea dei morti e la grande moschea*

Dal momento che ho già ricostruito nella parte precedente le tappe che hanno portato alla realizzazione della piccola moschea del Misericordioso e i paralleli tentativi di costruire una grande moschea *ad hoc* da parte del Centro islamico tra gli anni '80 e i primi anni '90⁶⁴², mi interessa qui ripercorrere solo sinteticamente tale processo, prestando però maggiore attenzione alle reazioni e alle risposte che esso ha suscitato. Inizialmente, la richiesta per la realizzazione di una grande moschea inoltrata dal Centro islamico alle istituzioni comunali è accolta con favore. Il progetto trova, infatti, apertura nel Comune che a più riprese tenta di dare risposte al Centro islamico. Tanto che, per due volte il Comune individua e delibera l'assegnazione di un terreno per la costruzione di una moschea con annessi altri servizi socio-culturali. La prima volta, nel 1984 quando la Giunta comunale, guidata dal sindaco socialista Carlo Tognoli, delibera la concessione di un'area edificabile in via Rospigliosi⁶⁴³ al Centro islamico di Milano.

La notizia della richiesta, ripresa dalla stampa, non suscita particolari critiche o reazioni negative della cittadinanza. Il progetto si ferma invece davanti a problemi di ordine economico. Il Centro islamico, infatti, giudica inaccessibile il costo per la

⁶⁴² *Il Messaggero dell'islam*, n. 2 novembre 1982

⁶⁴³ *Il Messaggero dell'islam*, n. 19 novembre 1984

concessione del diritto di superficie del terreno, stabilito dal Comune per oltre un miliardo di lire. L'associazione chiede invece che il terreno sia donato, come accaduto a Roma con il Centro islamico culturale d'Italia⁶⁴⁴. Dall'altra parte, il Comune di Milano, rifiuta di acconsentire alla richiesta, opponendo a tale richiesta un problema di equità nei confronti degli altri culti. L'ipotesi successiva oggetto di una negoziazione tra il Centro islamico e l'amministrazione comunale è un terreno in via del Ricordo, in zona Crescenzago⁶⁴⁵. Nel 1989, il Comune delibera la concessione del terreno, questa volta a titolo gratuito, per 99 anni per la costruzione della moschea. La negoziazione avvenuta tra il Centro islamico e il Comune finalizzata alla costruzione di una moschea è un aspetto da sottolineare dal momento che negli anni successivi non sarà neanche in discussione la moschea, e quindi ancor meno le condizioni in cui essa possa realizzarsi. Oltre alla decisione favorevole della giunta, anche in questo caso il progetto non genera proteste in città. Allo stesso modo, la prima, piccola, e tuttora unica moschea *ad hoc* costruita a Milano, la moschea del Misericordioso, nasce su un terreno dato in concessione gratuita dal Comune al Centro islamico. Il terreno viene dato in concessione per essere adibito a cimitero islamico e la piccola moschea è progettata inizialmente come luogo di preghiera per i morti. L'inaugurazione del 28 maggio 1988 vede un riconoscimento internazionale e locale, attraverso la presenza di esponenti e diplomatici del mondo arabo, di rappresentanti delle autorità locali, della curia arcivescovile milanese e di altre confessioni religiose⁶⁴⁶. Ali Abu Shwaima, direttore del Centro islamico "esprime il suo sentimento di gratitudine nei confronti delle autorità cittadine per aver accolto, con spirito democratico, la domanda di costruzione di questo luogo di culto"⁶⁴⁷. Nella stessa occasione Shwaima circoscrive chi si è espresso sfavorevolmente nei confronti della moschea a una minoranza della popolazione milanese, ed esprime fiducia nell'accordo da parte della maggioranza della

⁶⁴⁴ *Il Messaggero dell'islam*, n. 25, marzo 1985

⁶⁴⁵ "E a Crescenzago mille preghiere per Allah", *Corriere della sera*, 18 ottobre 1989; "Faremo una grande moschea. L'islam sbarca a Crescenzago", *La Repubblica*, 18 ottobre 1989; "Una «Mecca» a Crescenzago", *Il Giorno*, 18 ottobre 1989

⁶⁴⁶ *Il Messaggero dell'islam*, n. 57, novembre 1988

⁶⁴⁷ *Il Messaggero dell'islam*, n. 58, giugno, 1988

popolazione, delle forze politiche della città e della curia nei confronti del più ambizioso progetto di una moschea grande. Dichiara infatti:

Tuttavia, malauguratamente, non si può negare che ci siano individui a cui dà fastidio enormemente la realizzazione di questa cupola e di questo minareto sulle cui cime svetta la mezzaluna!

Abbiamo avuto sentore di critiche e di malanimo nei confronti del fatto che ai musulmani sia stato concesso di costruire questa Moschea, di sì modeste dimensioni! [...] Noi facciamo affidamento a questo popolo buono, accogliente e generoso! Sappiamo che questa maggioranza vincerà e intratterrà con i Musulmani rapporti di cooperazione costruttiva.⁶⁴⁸

E ancora:

Noi siamo certi, ormai, data la sensibilità dimostrata dalla maggioranza della popolazione nei confronti della Moschea [...], data la mancanza di una pregiudiziale in contrario dell'autorità ecclesiastica cattolica (posizione dichiarata in diverse occasioni e confermata dalla presenza del rappresentante del Cardinale alla cerimonia di inaugurazione odierna) e data la positiva valutazione delle forze politiche cittadine nell'ottica del pluralismo ideologico e religioso, che l'unico ostacolo alla immediata realizzazione del Progetto "la grande Moschea di Milano" sia costituito dai tempi necessari all'iter burocratico per portare a termine le pratiche previste dalla procedura amministrativa.⁶⁴⁹

Le posizioni critiche nei confronti della moschea menzionate da Shwaima non trovano spazio tra le pagine dei quotidiani locali di quei giorni che riportano la notizia⁶⁵⁰.

I primi progetti di realizzazioni di moschee *ad hoc* proposti dal Centro islamico di Milano negli anni '80, dunque, sono ben accolti dalle istituzioni cittadine, che si esprimono favorevolmente e forniscono i terreni necessari. Sono gli stessi anni in cui, in effetti, si svolgono le prime festività musulmane in luoghi pubblici concessi dalle istituzioni, che vi presenziano, e in cui i musulmani rivendicano diritti⁶⁵¹. Sembra dunque proprio in quegli anni avviato un processo di riconoscimento, a

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ "A Segrate si invoca Allah", *Corriere della sera*, 29 maggio 1988; "È finalmente pronta la moschea per 50mila musulmani", *La Repubblica*, 29 maggio 1988; "Inaugurata la prima moschea per i mussulmani del Nord" *Il Giorno*, 29 maggio 1988

⁶⁵¹ Cfr. parte II cap. 2 della presente tesi

partire proprio dalla costruzione di una moschea. Tuttavia, nonostante le trattative già intavolate, gli accordi raggiunti, e l'ottimismo del Centro islamico, il progetto della grande moschea di via del Ricordo non viene realizzato, subendo un definitivo abbandono con l'arrivo della giunta insediatasi dal 1993, guidata dal sindaco Marco Formentini (Lega Nord)⁶⁵².

Dal momento in cui l'amministrazione comunale accoglieva la richiesta del Centro islamico, allora l'unico a Milano, e concedeva sia il terreno per l'effettiva realizzazione di una piccola moschea sia un altro terreno, quasi gratuitamente, per la costruzione di una grande moschea, ad oggi, sono intercorsi numerosi conflitti attorno ai luoghi di culto islamico milanesi e di certo l'accoglienza data a questo genere di proposte è ben diversa. D'altronde, nello stesso arco di anni, i luoghi di culto islamico a Milano si sono moltiplicati. Tra gruppi e associazioni che hanno stabilito "di fatto" delle *musalla* (sale di preghiera) in varie zone della città e centri islamici più strutturati che hanno provato ad avanzare progetti più ambiziosi, di acquisto e ristrutturazione di ex-fabbriche, stabilimenti, palazzine o financo di costruzione di moschee ex novo, gli spazi si sono moltiplicati e con loro anche i conflitti.

3.2.2 *Le moschee pericolose*

La paura di cosa avvenga tra le mura delle moschee è una delle motivazioni ricorrenti che occupano un posto di rilevanza tra le ragioni di chi si oppone alla loro realizzazione. Non si tratta di una specificità italiana, è una caratteristica diffusa anche in altri contesti, come ad esempio quello francese. Vieillard-Baron, ad esempio, sottolinea la centralità delle rappresentazioni collettive dei musulmani per la problematica legittimazione dell'insediamento di luoghi di culto islamico. In Francia, specialmente dopo l'11 settembre 2001, l'opinione pubblica associa

⁶⁵² "Moschea a Crescenzago, ritorna il progetto", *Il Giorno*, 14 settembre 2011 e come mi ha spiegato lo stesso Ali Abu Shwaima nel corso dell'intervista da me realizzata a Milano il 22/9/2012

abituamente i musulmani alle banlieue, che rappresentano nell'immaginario collettivo un pericolo per la Repubblica e i suoi valori⁶⁵³.

Essa precede gli eventi del settembre 2001, anche se si intensifica molto all'indomani dell'attacco delle Torri gemelle. Ad esempio, già durante le tensioni nate in seguito all'approvazione del progetto di una moschea della Co.Re.Is., nel 2000, la Lega Nord dichiara:

“Siamo però preoccupati: che garanzie avremo che in quel luogo, con la scusa della preghiera non si radunino persone poco affidabili e che poi gli altri islamici non ci chiedano altre moschee?”⁶⁵⁴
(Matteo Salvini, segretario provinciale della Lega Nord)

Una delle questioni più problematiche in ambito milanese è stata quella dell'Istituto culturale islamico di viale Jenner, che dagli anni '90 balza alle cronache nazionali per indagini sul terrorismo internazionale. L'immagine negativa che si crea intorno a questo centro si ripercuote sull'intera realtà della città, rafforzando una rappresentazione collettiva negativa che ha poi aprioristicamente inquinato il dibattito. Provo qui a riportare alcune delle notizie che lo hanno coinvolto, a partire dal 1995 con l'Operazione Sfinge. In seguito a questa operazione – che si svolge all'epoca della guerra nei Balcani - trentacinque persone legate all'Istituto culturale islamico sono accusate “di associazione per delinquere finalizzata all'arruolamento di volontari, al procacciamento d'armi e documenti falsi, all'espatrio di clandestini, alla ricettazione di documenti d'identità”⁶⁵⁵. Il processo si è concluso nel 2007 con la condanna di tre persone e con la prescrizione di molte accuse. Sempre nel 1995, Answar Shaban, direttore dell'Istituto, muore in Croazia in circostanze poco chiare⁶⁵⁶. L'Istituto culturale islamico, insieme alla sede di via Quaranta, è coinvolto anche nelle indagini del post 11 settembre 2001, che portano al processo e alla

⁶⁵³ Vieillard-Baron Hervé, 2004, *op. cit.*, p. 564

⁶⁵⁴ “An e Lega: «No alla moschea»”, *La Repubblica*, 26 ottobre 2000

⁶⁵⁵ “Milano, processo per 35 islamici l'accusa: al servizio del terrorismo”, *La Repubblica*, 9 luglio 2003

⁶⁵⁶ “Ucciso lo sceicco capo. Tensione alta nella comunità islamica”, *Corriere della Sera*, 18 dicembre 1995

condanna di alcuni membri del centro⁶⁵⁷. Vi è poi il noto caso di Abu Omar⁶⁵⁸, ex *imam* dell'Istituto culturale islamico, condannato in contumacia a dicembre 2013 dalla procura di Milano con l'accusa di associazione per delinquere con finalità di terrorismo internazionale⁶⁵⁹. Questi eventi, fortemente mediatizzati, inducono “una campagna allarmistica nell'intera città, che provocherà un rigurgito d'intolleranza contro l'intera comunità”⁶⁶⁰. E soprattutto all'indomani dell'11 settembre 2001, e delle indagini che ne sono seguite, l'attenzione di media e politici si concentra di nuovo sull'Istituto culturale islamico. Da questo momento, è divenuta ricorrente la richiesta di chiusura del centro per ragioni di sicurezza da parte soprattutto della Lega Nord e di una parte di Alleanza Nazionale. Solo per citare qualche esempio:

Domani alle 18 la Lega farà un presidio in via Jenner, e ieri ha presentato una mozione in Comune per “l'immediata chiusura del centro islamico”.⁶⁶¹ (*La Repubblica*, 1 dicembre 2001)

“[...] il gruppo Consiliare della Lega Nord chiederà, domani pomeriggio, durante la riunione dei Capigruppo che si terrà a Palazzo Marino, che venga immediatamente iscritta all'Ordine del Giorno del Consiglio Comunale una mozione risalente all'ormai lontano 30 novembre 2001 e avente per oggetto la richiesta di immediata chiusura della “moschea abusiva” di Viale Jenner.”⁶⁶² (*Adkronos.com*, 2 aprile 2004) (cors. mio)

“La Lega in Comune «Chiudete la moschea»” (*La Repubblica*, 3 aprile 2003)

“Viale Jenner, la Lega al governo «Moschea pericolosa, chiudiamola»” (*Corriere della Sera*, 25 ottobre 2005)

Il timore per la sicurezza è sottolineato anche nel momento in cui, nel 2008, il comune sposta temporaneamente la preghiera durante il mese di *Ramadan* al Ciak, per “liberare” il quartiere di via Jenner:

⁶⁵⁷ Marincola Elisa, 2004, “Milano, Italia?”, *Limes*, n. 3, p. 156

⁶⁵⁸ Noto anche per essere stato sequestrato nel 2003 in Italia dalla Cia (“Abu Omar condannato a 6 anni per terrorismo internazionale”, *Corriere.it*, 6 dicembre 2013)

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ Marincola Elisa, *op. cit.*, p. 156

⁶⁶¹ “Moschee, la frenata di Albertini”, *La Repubblica*, 1 dicembre 2001

⁶⁶² “Terrorismo: Lega Nord Milano, chiudere moschea via Jenner”, *Adkronos.com*, 2 aprile 2004

La tensostruttura del Teatro Ciak e la Fabbrica del Vapore saranno fortemente *presidiati da forze di polizia, vigili urbani e Guardia di Finanza per garantire la massima sicurezza dell'area* e della zona di via Paolo Sarpi.⁶⁶³

Il Comune ha dunque trovato una soluzione temporanea per la preghiera del mese di *Ramadan*, ma, nell'annunciarlo, sottolinea il fatto che la preghiera sarà presidiata dalle forze dell'ordine che garantiranno la sicurezza per il quartiere.

3.2.3 *Le moschee invadenti*

A fine ottobre del 2000, negli stessi giorni in cui a Lodi si consumavano le proteste leghiste contro la costruzione di una moschea, a Milano la commissione stranieri del Consiglio comunale esaminava, ed approvava, la richiesta di un cambio di destinazione da area industriale a moschea di un capannone di proprietà della Co.Re.Is.⁶⁶⁴. A fronte dell'approvazione in sede comunale, la Lega Nord organizza una raccolta di voti tra i cittadini del quartiere: l'esito delle circa 2.300 schede raccolte, che non costituivano comunque una consultazione realmente rappresentativa della popolazione del quartiere per le modalità e la quantità di persone interpellate, segnava un netto rifiuto del progetto⁶⁶⁵. Inoltre, viene organizzata una fiaccolata di protesta da un comitato del quartiere, il "Fronte dei cittadini"⁶⁶⁶, a cui prende parte anche un consigliere comunale di Alleanza Nazionale. Nel caso della moschea della Co.Re.Is., l'opposizione al progetto ruota intorno al possibile disagio che si creerebbe per il quartiere. Il progetto rispetta tutte le norme vigenti nel momento della sua proposta, dunque da un punto di vista formale esso è pienamente legittimo, tanto che lo stesso sindaco Gabriele Albertini

⁶⁶³ Comune di Milano, "Moratti: «Preghiera al Ciak, un altro passo avanti», 14 agosto 2008, www.comune.milano.it (cors. mio)

⁶⁶⁴ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1096; cfr. Triandafyllidou Anna, *op. cit.*

⁶⁶⁵ "Milano, un quartiere contro la moschea", *Corriere della Sera*, 30 ottobre 2000

⁶⁶⁶ Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, *op. cit.*, p. 1096

difende la decisione dichiarando che, poiché non c'è spesa di denaro pubblico e si tratta di un'area di proprietà dell'associazione musulmana, necessariamente il permesso andava accordato, anche per garantire il diritto di culto della confessione religiosa⁶⁶⁷. È bene, però, sottolineare il carattere di provvisorietà di questa legittimità acquisita, perché, quando nel 2005 le regole urbanistiche cambiano⁶⁶⁸, lo stesso progetto, già approvato, diviene irregolare, fuori dalla norma. Le regole cambiano e partecipano a definire illegittimo qualcosa che non lo era fino all'anno precedente, e solo ciò che è già realizzato, che è già iscritto nello spazio, mantiene il suo riconoscimento, come la moschea del Misericordioso. Dicevo dunque che nel momento dell'approvazione del progetto è contestato per il disagio che potrebbe creare al quartiere, punto su cui si focalizzano sia la raccolta di firme organizzata dalla Lega Nord, sia la manifestazione, aperta da uno striscione su cui si leggono le parole d'ordine: «No alla ghettizzazione, sì alla libertà di culto». Il consigliere di Alleanza Nazionale De Nicola, che partecipa attivamente alla manifestazione, ne spiega il significato:

Via Meda non è adatta. Il Ticinese ha già una concentrazione di extracomunitari troppo elevata. Una moschea piccola crea problemi maggiori di una grande, perché pochi si raccoglierebbero dentro a pregare e molti fuori a occupare le strade.⁶⁶⁹

Anche la Lega Nord oppone motivazioni legate al quartiere:

Noi non siamo contrari a priori, ma chiediamo che almeno vengano coinvolti i cittadini della zona, per evitare che si vedano calata sulla testa la decisione. [...] Ripeto però che va considerata la ricaduta sulla popolazione della zona, e di questo si deve occupare il Comune.⁶⁷⁰ (Matteo Salvini, segretario provinciale della Lega Nord)

⁶⁶⁷ “Moschea, le tensioni si spostano in consiglio”, *Corriere della Sera*, 3 novembre 2000

⁶⁶⁸ Cfr. parte III cap. 1 della presente tesi

⁶⁶⁹ “Un corteo contro la fiaccolata in via Meda una serata blindata”, *La Repubblica*, 2 novembre 2000

⁶⁷⁰ “Milano, la Lega contro la nuova moschea. Il Comune favorevole a usare un edificio in via Meda. Il Carroccio: facciamo un referendum. Tra città e dintorni sono settantamila le persone di religione musulmana”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2000

Nessuno dichiara dunque di voler mettere in discussione il diritto alla libertà di culto, ma quello non è il posto giusto. Le motivazioni delle proteste addotte ufficialmente dalle forze politiche critiche nei confronti del progetto, infatti, sono da ricondurre non a una negazione della libertà di culto, bensì a una preoccupazione per il “quartiere” e per la sua popolazione, rispetto ai disagi e ai problemi di ordine pubblico che quest’ultima subirebbe in caso di costruzione della moschea. In questo caso, la preoccupazione che viene espressa dagli oppositori riguarda il futuro utilizzo dello spazio, prefigurando che la dimensione ridotta della moschea potrebbe in futuro creare problemi di sovraffollamento del centro stesso e quindi un riversamento della preghiera in strada, come avviene già in viale Jenner⁶⁷¹. Evidentemente, viene valutato che la moschea e la conseguente presenza di musulmani sono considerate negativamente, ed associate al timore di una “ghettizzazione”, di un declino, di una marginalizzazione, un aspetto ricorrente nei conflitti sulle moschee⁶⁷².

È interessante riportare anche una precisazione fatta dalla Lega Nord che sottolinea le differenze con le proteste messe in atto pochi giorni prima dal partito a Lodi⁶⁷³ contro la costruzione della moschea: “Là era il Comune che concedeva gratis un suo terreno, qui sono loro che pagano e quindi sono sostanzialmente liberi di agire”⁶⁷⁴. Il fatto che la costruzione di un luogo di culto sia frutto dell’iniziativa di privati, e non l’oggetto dell’azione pubblica sembra dunque marcare una grossa differenza tra due casi scoppiati a distanza di pochi giorni.

L’istituto islamico di viale Jenner rientra anche in questo secondo ordine del discorso. Al problema della “sicurezza” discusso poc’anzi, infatti, si associano gradualmente anche motivazioni legate ai disagi per il quartiere e di conflitti legati all’uso dello spazio pubblico⁶⁷⁵: due aspetti che nell’insieme hanno portato a una completa delegittimazione di questo centro islamico ancor più degli altri. Dai primi

⁶⁷¹ Un caso che sarà affrontato a breve

⁶⁷² Es Murat, *op. cit.*, p. 6

⁶⁷³ Cfr. parte II cap. 1 della presente tesi

⁶⁷⁴ “Milano, la Lega contro la nuova moschea. Il Comune favorevole a usare un edificio in via Meda. Il Carroccio: facciamo un referendum. Tra città e dintorni sono settantamila le persone di religione musulmana”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2000

⁶⁷⁵ “Viale Jenner, la Lega al governo «Moschea pericolosa, chiudiamola»”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2005, “La Regione: chiederemo al sindaco di chiudere la moschea di viale Jenner”, *La Repubblica*, 6 luglio 2006; “«Basta islamici in viale Jenner». «Dateci una moschea»”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2006; “Via la moschea da viale Jenner”, *La Repubblica*, 6 luglio 2008

anni 2000⁶⁷⁶, infatti, la preghiera congregazionale del venerdì non può più essere contenuta all'interno dello spazio del centro per l'affluenza che negli anni è aumentata progressivamente. Per questa ragione, i fedeli hanno cominciato a utilizzare gli spazi esterni alla moschea, adibendo a luogo temporaneo di preghiera il marciapiede antistante il centro. Alla “moschea pericolosa” si associa ora anche la problematicità della “moschea invasiva”. L'uso dello spazio da parte della moschea, infatti, con il tempo è sempre più contestato dai residenti e dai lavoratori del quartiere, che lamentano l'impraticabilità della via durante la preghiera, come si percepisce da segnali visibili nel quartiere (fig. 35) e le contestazioni cominciano ad essere riprese da politici e media.

Figura 35: Un cartello affisso sulla vetrina di un negozio accanto all'Istituto culturale islamico

(Fonte: Marianna Pino, maggio 2013)



⁶⁷⁶ “Presidio a Milano davanti alla moschea. Borghesio insiste: bisogna chiuderle tutte quante La Lega impugna la croce contro l'Islam L'imam di via Jenner condanna il terrorismo e risponde: anche i leghisti bene accolti, se cercano il dialogo”, *L'Unità*, 20 ottobre 2001

Nel 2004, il sindaco di Milano dell'epoca, Gabriele Albertini, pone l'attenzione sulla necessità di una soluzione per la preghiera dei musulmani ed evitare i "marciapiedi invasi da folle in preghiera"⁶⁷⁷:

"Un posto per gli islamici va trovato. [...] È indubbio che deve essere trovata un'area *delimitata e non invasiva* del territorio cittadino per lo svolgimento della *legittima* pratica religiosa da parte degli islamici residenti a Milano".⁶⁷⁸ (Gabriele Albertini, sindaco di Milano, 2004)

Quella di trovare un *posto* per il culto dei musulmani, giudicato un diritto legittimo dal sindaco Albertini, già precedentemente espressosi in difesa del diritto di culto nel caso della moschea della Co.Re.Is., diventa dunque una questione da affrontare e a cui è necessario dare una risposta, anche da parte istituzionale. Dove si può pensare di situare la pratica religiosa legittima? In un'area "delimitata e non invasiva", un posto, sembra dire, isolato, distinto dal resto del tessuto urbano, la cui pratica da parte dei musulmani non invada il resto del quartiere. La pratica religiosa, pur essendo ancora giudicata legittima, rimane qualcosa di estraneo e invadente e non può dunque essere inserita in una "normale" area urbana.

Nell'estate del 2008 la "questione di viale Jenner" torna al centro del dibattito politico locale e nazionale. Inizialmente, a porre in risalto il caso è un comitato di residenti e commercianti del quartiere, il "Comitato Jenner-Farini"⁶⁷⁹, che sollecita le istituzioni a trovare una soluzione a una situazione di disagio che si protrae da anni. Obiettivo dichiarato del comitato è quello di porre un "problema urbanistico", di insostenibilità per il quartiere sia della pratica di culto del venerdì che si svolge nel centro islamico, e soprattutto al di fuori di esso, sia dell'alta frequentazione quotidiana⁶⁸⁰. Una situazione che esasperava residenti e commercianti del quartiere. Il comitato chiede dunque che il centro islamico sia spostato in un luogo più adatto

⁶⁷⁷ "Albertini: «Sì alla moschea. I musulmani hanno diritto a un luogo per la preghiera», *Corriere della sera*, 4 aprile 2004

⁶⁷⁸ *Ibid.* (cors. mio)

⁶⁷⁹ Nato nel 2008, il "Comitato Jenner-Farini" è composto da qualche centinaio di residenti e cittadini di quel quartiere riuniti proprio per lavorare a una soluzione del disagio creato dal centro islamico e in particolare dalla preghiera in strada del venerdì

⁶⁸⁰ "Preghiera del venerdì, debutto al Palasharp", *Corriere.it*, 25 luglio 2008

ad accogliere le migliaia di persone che lo frequentano⁶⁸¹. A luglio, il Ministro dell'Interno, Roberto Maroni (Lega Nord) partecipa in prima persona – segno che la questione è divenuta ormai di interesse nazionale – a un incontro inter-istituzionale che vede la presenza delle autorità locali, tra cui il vicesindaco, e del prefetto di Milano organizzato allo scopo di trovare una soluzione a quello che è ormai ufficialmente diventato il “problema di viale Jenner”⁶⁸². Al termine dell'incontro, il Ministro annuncia che entro la fine dell'estate sarà trovata “una soluzione concordata che soddisfi le richieste dei cittadini e le esigenze poste dal centro culturale di trovare un luogo più idoneo e più capiente”⁶⁸³. Il centro islamico si dichiara d'accordo a spostare la preghiera, ed eventualmente anche a chiudere interamente il centro di viale Jenner, purché sia trovata una valida alternativa. Concretamente, però, la soluzione che viene prospettata, e su cui il prefetto trova un accordo con i rappresentanti dell'Istituto islamico in pochi giorni, è quella di spostare la sola preghiera del venerdì in un velodromo in zona fiera, il Vigorelli, almeno provvisoriamente⁶⁸⁴. Anche questa decisione, però, vede immediate proteste. Il Vigorelli non è considerato un “posto” adatto né da un gruppo di residenti, che si oppone allo spostamento della preghiera musulmana nel proprio quartiere⁶⁸⁵, né da una parte della stessa maggioranza al governo in Comune⁶⁸⁶. Tra le proteste, il trasferimento avviene, ma per un solo venerdì (il 18 luglio 2008). Già dalla settimana successiva, infatti, la preghiera viene nuovamente trasferita in un'altra struttura, il Palasharp, un palazzetto utilizzato per concerti e altri grandi eventi⁶⁸⁷. Si tratta di un luogo che avrebbe dovuto rappresentare nelle dichiarazioni delle istituzioni una soluzione temporanea⁶⁸⁸, ma che ciononostante, dopo cinque anni, rimane tuttora la

⁶⁸¹ Dall'intervista a Luca Tafuni, portavoce del Comitato Jenner Farini, contattato telefonicamente il 19/4/2013

⁶⁸² “Bossi: abbiamo chiuso la moschea di Milano. Viale Jenner, Maroni: via entro agosto. Gli islamici: non possono cacciarci”, *Corriere della Sera*, 5 luglio 2008

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ “Gli islamici al prefetto «Pregheremo al Vigorelli»”, *La Repubblica*, 8 luglio 2008

⁶⁸⁵ “Vigorelli, la rivolta dei residenti”, *La Repubblica*, 11 luglio 2008

⁶⁸⁶ “Forza Italia contro Moratti «No agli islamici al Vigorelli»”, *La Repubblica*, 10 luglio 2008

⁶⁸⁷ Ferrari Silvio, 2008, *op. cit.*, pp. 227

⁶⁸⁸ Comune di Milano, “Moratti: «Preghiera al Ciak, un altro passo avanti»”, 14 agosto 2008, www.comune.milano.it

sede della preghiera del venerdì⁶⁸⁹. Di lì a poco, le istituzioni devono trovare una soluzione anche per la preghiera del mese del *Ramadan*, individuata in un teatro cittadino, il Ciak, come proclamato da un comunicato del Comune di Milano:

“L’individuazione dell’area provvisoria nella tensostruttura del teatro Ciak per la preghiera durante il mese del Ramadan è un importante passo avanti nel percorso che dopo 15 anni *libera* definitivamente i cittadini di viale Jenner dal rituale della preghiera islamica”.⁶⁹⁰ (Letizia Moratti, sindaco di Milano, 2008)

Si delinea dunque una soluzione temporanea e controllata, anche dalle forze di polizia, come si è visto precedentemente. E viene ribadito che i cittadini di viale Jenner sono liberati da quella presenza considerata estranea e invadente rispetto al quartiere.

Il diretto coinvolgimento delle istituzioni nella gestione della vicenda ci permette di analizzare, attraverso le decisioni e i discorsi di chi ha avuto un potere decisionale sulla vicenda, la visione stessa di un posizionamento dei musulmani in città. Infatti, diversamente dal caso della Co.Re.Is e della moschea di via Meda, in cui il terreno e l’edificio erano di proprietà della stessa organizzazione musulmana, per l’Istituto culturale islamico di viale Jenner sono le stesse istituzioni, sia locali che nazionali, a intervenire inizialmente per fermare l’utilizzo dei musulmani di uno spazio pubblico, la strada, come spazio di preghiera e rivestono una parte attiva nell’individuazione di un piano per organizzare, e soprattutto localizzare, un luogo di culto più idoneo. La vicenda e soprattutto i discorsi mobilitati rilevano i termini del conflitto sull’“appartenenza” dello spazio urbano, sulla definizione dei confini di chi vi ha legittimamente posto e chi no⁶⁹¹.

Innanzitutto, emerge dunque una questione di definizione di appartenenza dello spazio e di inclusione al suo interno, come in questo caso:

⁶⁸⁹ Nel 2011, la preghiera è stata spostata, però, in un tendone antistante al Palasharp, quando l’edificio è stato chiuso. Cfr. parte II, cap. 2 parte della presente tesi

⁶⁹⁰ Comune di Milano, “Moratti: «Preghiera al Ciak, un altro passo avanti», 14 agosto 2008, www.comune.milano.it (cors. mio)

⁶⁹¹ Cfr. Ruez Derek, *op. cit.*, p. 1131

“Oggi Maroni ha chiuso la moschea di viale Jenner. Questa è *casa nostra*. Non vogliamo regalare il nostro Paese a nessuno”.⁶⁹² (Umberto Bossi, Ministro per le Riforme istituzionali, Lega Nord, 2008)

“Non siamo nomadi della religione [...]. Vogliamo sentirci a *casa nostra*, nella *nostra città*. Noi siamo milanesi”.⁶⁹³ (Abdel Hamid Shaari, Presidente dell’Istituto culturale islamico, 2008)

Le moschee sono considerate una presenza “estranea” e “snaturante” per il territorio in cui si inseriscono. È richiamata, di nuovo, l’immagine del ghetto, di spazi del tutto “estranei” e di pratiche e simboli che snaturerebbero la “natura”, l’identità “immaginata”⁶⁹⁴ di un territorio. Eppure, come già qualche anno prima aveva ipotizzato il sindaco Albertini, parlando di un’area “delimitata e non *invasiva* del territorio cittadino”⁶⁹⁵, se a questa presenza va trovato un posto, nel rispetto del diritto di culto, esso deve essere, però, isolato e marginale:

“La soluzione è quella di individuare un’area rigorosamente *fuori dai territori densamente urbanizzati*. [...]. L’esperienza ci ha insegnato qualcosa. Se una moschea è nel tessuto urbano, in breve gli sorgono accanto due macellerie islamiche, tre ristoranti, quattro phone center e dieci kebab. Il luogo viene irrimediabilmente *colonizzato e snaturalizzato*! Si trasforma in un ghetto. [...] L’altro giorno ero a Zingonia. Là c’è un quartiere in cui tutti gli esercizi sono islamici, tutte le donne sono velate, tutti gli uomini circolano con la palandrana. È qualcosa di totalmente *estraneo*. [...] Chi vuole pregare può benissimo farlo là [fuori dal tessuto urbano]”.⁶⁹⁶ (Davide Boni, Assessore al Territorio della Regione, Lega Nord, 2008)

Sono parole che evidenziano quindi che proprio sulla definizione dello spazio si svolge la contesa. A chi è proprio lo spazio della città? O di chi è proprietà, dato che non lo si vuole “regalare”? Si tratta dunque di una contesa tra chi si vuole vedere riconosciuta la propria legittima presenza e chi si riferisce a un ordine naturalizzato

⁶⁹² “Bossi: abbiamo chiuso la moschea di Milano. Viale Jenner, Maroni: via entro agosto. Gli islamici: non possono cacciarci”, *Corriere della Sera*, 5 luglio 2008 (cors. mio)

⁶⁹³ “Milano, lite sulla moschea «Mulle a chi prega in strada»”, *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008 (cors. mio)

⁶⁹⁴ Anderson Benedict, 1996, *Comunità immaginate, Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma

⁶⁹⁵ “Albertini: «Sì alla moschea. I musulmani hanno diritto a un luogo per la preghiera», *Corriere della sera*, 4 aprile 2004

⁶⁹⁶ “Regione: censimento delle aree per il nuovo centro islamico”, *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008 (cors. mio)

di confini da cui moschee, e musulmani, risultano estranei, in cui non hanno parte, in cui sono fuori posto⁶⁹⁷. E d'altronde, a quella pratica religiosa paiono essere collegati molti altri segni, pratiche (commerciali, vestiarie, etc.) e persone ritenute altrettanto "estrane" a questo spazio.

Di fatto, non è stato trovato nemmeno quello spazio marginale per la moschea. Si sono individuate delle soluzioni temporanee per la preghiera del venerdì (il Vigorelli prima, il Palasharp poi), ma di soluzioni definitive e stabili non se ne sono trovate. Se ne è continuato a ragionare:

"Per la preghiera noi siamo disponibili a incontrare gli islamici. Ci facciano sapere le loro proposte. Possiamo trovare una soluzione dentro Milano. Ma nel territorio della nostra città, vista la densità urbana, *non c'è posto per il centro culturale*. Dovrebbe essere lontano dalle residenze. Un posto così non c'è"⁶⁹⁸ (Riccardo De Corato, vice-sindaco, 2008)

"Noi rispettiamo, eccome, il diritto di riunirsi per pregare, [ma per la moschea] *a Milano non c'è spazio*"⁶⁹⁹ (De Corato, Vicesindaco, Alleanza Nazionale, 2008).

"In città non ci sono aree abbastanza grandi"⁷⁰⁰ (Riccardo De Corato, vice-sindaco, 2008)

"A Milano non ci sono spazi per una nuova moschea"⁷⁰¹ (Carlo Masseroli, assessore all'Urbanistica, 2008)

Il risultato, però, è stato una totale negazione dell'esistenza della possibilità di un posto per la moschea: sembra che a Milano non ci sia spazio per una moschea.

Un caso simile per molti aspetti è avvenuto a Parigi, dove si svolgeva una preghiera in strada nel quartiere della Goutte d'Or, nel XVIII arrondissement. A causa della mancanza di spazio all'interno della moschea del quartiere, infatti, circa dalla metà

⁶⁹⁷ Ruez Derek, *op. cit.*, p. 1130

⁶⁹⁸ "Bossi: abbiamo chiuso la moschea di Milano. Viale Jenner, Maroni: via entro agosto. Gli islamici: non possono cacciarci", *Corriere della Sera*, 5 luglio 2008 (cors. mio)

⁶⁹⁹ "Il Comune: non costruiremo mai una moschea a Milano", *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008 (cors. mio)

⁷⁰⁰ "Palasharp, sì alla preghiera islamica. Moschea: «Nessuna area pubblica»", *La Repubblica*, 22 luglio 2008

⁷⁰¹ *Ibid.*

degli anni '90 ogni venerdì i fedeli utilizzavano per la preghiera i marciapiedi e la strada. La controversia sull'occupazione della strada per la preghiera dei musulmani scoppia nel 2009, quando “l'attenzione mediatica enfatizza ogni ostentazione musulmana”⁷⁰², prima con le manifestazioni a Parigi di solidarietà contro i bombardamenti su Gaza, poi con la creazione di una commissione sul velo integrale e il voto di una legge sul divieto di indossarlo nello spazio pubblico e nel mentre, a rinfocolare il dibattito, avviene anche il referendum svizzero sul divieto di costruire nuovi minareti nel paese. Contestualmente, la campagna per le elezioni regionali francesi si polarizza su slogan e discorsi islamofobi e “le polemiche successive costruiscono un amalgama sapiente tra i migranti, gli immigrati, arretrati, islamisti, maschilisti e terroristi”⁷⁰³. A Parigi la conflittualità si focalizza proprio sul quartiere della Goutte d'Or, rappresentata come una “enclave musulmana”. Uno dei maggiori gruppi promotori delle proteste, “Risposta laica”, descrive le moschee come “simbolo dell'oppressione sul nostro territorio”, similmente a quanto avviene a Milano. Nel quadro di una esplosione mediatica del caso, tra azioni provocatorie, riunioni, comunicati, conferenze stampa, interviste di politici e di rappresentanti locali della società civile, “la questione dell'«islam», e non più la manifestazione settimanale, rivela delle opposizioni ma soprattutto delle alleanze inedite tra simpatizzanti, militanti della destra conservatrice, di una nuova sinistra reazionaria, di frazioni che si proclamano «repubblicane» ma che possono concepire le minoranze in generale e i musulmani in particolare solo se completamente assimilati e non credenti”⁷⁰⁴. Tra le differenze maggiori dei due casi, mi preme sottolineare la mobilitazione dell'idea della laicità dello spazio pubblico, molto presente nel dibattito francese, anche se spesso utilizzata in maniera strumentale a seconda dei casi e soprattutto nel caso dei musulmani, e direi completamente assente dal dibattito italiano. Questo naturalmente attiene alla differenza di concezione sul tema tra i due paesi, e al fatto che, quando esso è stato mobilitato nel discorso pubblico italiano, ciò è avvenuto soprattutto in maniera critica nei confronti della forte presenza della

⁷⁰² Milliot Virginie, Tastevin Yann Philippe, *op. cit.*, p. 97 (trad. mia)

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ivi*, p. 103

Chiesa cattolica nello spazio pubblico italiano, inteso nella sua accezione più politica e in quella più geografica.

Vorrei tornare infine al caso che ho presentato inizialmente, quello della campagna elettorale per le amministrative del 2011. Gli slogan, i discorsi elettorali e le immagini (fig. 1, 2 e 3) che circolano in quei mesi rimandano proprio a quell'idea delle moschee, e dell'islam, invadenti, estranee, fuori posto e al pericolo di una Milano islamizzata. Si strumentalizza e si prova a fomentare a fini elettorali la paura nei confronti dell'islam, estremizzando l'estraneità percepita delle moschee nel contesto di una città italiana. L'inserimento di moschee nello spazio urbano, operato fittiziamente con fotomontaggi nelle immagini, crea una confusione geografica, uno slittamento verso altre realtà, altri paesi (ad esempio la Turchia) per parlare sempre di geografie immaginate, a cui appartengono.

3.2.4 Le moschee irregolari

Ci sono altri due casi che guadagnano una visibilità, negativa, cittadina, ovvero la moschea di Mariam dell'Associazione islamica di Milano e la Fatih cami della Comunità islamica Milli Görüs-Italia. Sono due tra i luoghi di culto musulmani più recenti, ed entrambi, non a caso⁷⁰⁵, caratterizzati da collocazioni abbastanza decentrate e isolate rispetto al tessuto urbano più densamente popolato. Entrambe le strutture non rientrano dunque nei conflitti di quartiere, ad entrambe, però, viene contestata la trasgressione delle regole. Le norme edilizie stabiliscono il modo corretto di uso degli spazi. Le regole di riferimento sono quelle già analizzate, ovvero la legislazione regionale del 2005 sull'edilizia di culto, che sostanzialmente rendono complessa e soggetta alla volontà politica la regolamentazione dei luoghi di culto non cattolici. Esse sanciscono, infatti, chi è già incluso e legittimato a porsi nello spazio e chi invece deve essere approvato come valida confessione religiosa, ed

⁷⁰⁵ Cfr. parte II cap. 2 della presente tesi

essere subordinato a decisioni politiche che vogliano includere i luoghi di culto nel piano di governo del territorio.

Il primo caso è quello della moschea di Mariam. Dopo aver acquistato un terreno in zona Cascina Gobba nel 2005 con il progetto di costruirvi una moschea, la Casa della cultura islamica di via Padova si vede più volte negare dal Comune le necessarie autorizzazioni edilizie. Di fronte all'arrestarsi del progetto, la comunità islamica di via Padova nel 2007 si divide⁷⁰⁶: una parte del gruppo dirigente della Casa della cultura islamica sceglie di aspettare di ottenere tutti i permessi, nella speranza di riuscire a trovare una soluzione con il Comune. Un'altra parte decide di sottrarsi a una trattativa che sembra non avere mai fine e decide di rimandare il progetto della moschea ex-novo, cominciando da fine 2009 a ristrutturare l'edificio per renderlo agibile⁷⁰⁷.

I lavori di ristrutturazione sono portati a termine nell'agosto 2010. Di fatto, già durante i mesi precedenti alla conclusione dei lavori, la sala di preghiera viene utilizzata da centinaia di fedeli, soprattutto il venerdì, cosa che in un primo tempo non causa le proteste né di cittadini né di politici né delle autorità⁷⁰⁸. Le proteste, però, si accendono con l'avvicinarsi dell'apertura ufficiale della moschea, che avrebbe dovuto coincidere con l'inizio del mese di *Ramadan* dell'agosto 2010. Questo nuovo centro avrebbe risolto, almeno per una parte della comunità islamica milanese, il problema di un luogo di un culto adatto e sufficientemente grande da ospitare i momenti di preghiera collettiva, come il venerdì o le grandi festività. Si tratta di proteste espresse solamente da politici, che in questo caso non possono addurre motivazioni di disturbo per il quartiere, mancanza di spazio, difficoltà dell'inserimento o altre problematiche di questo ordine, poiché il centro è situato in un'area isolata, e quasi del tutto disabitata. Gli oppositori adducono in questo caso solo motivazioni di carattere procedurale e urbanistico.

⁷⁰⁶ Estratto dall'intervista a un responsabile della Casa della cultura islamica, da me realizzata a Milano il 9/7/2011

⁷⁰⁷ "La moschea a Milano? In via Padova c'è già «Eravamo stufi di aspettare l'ok del Comune»", *La Repubblica*, 21 gennaio 2010

⁷⁰⁸ *Ibid.*

“Non è più accettabile l’eventuale creazione di «moschee fai da te». Un nuovo luogo di culto deve sottostare al rispetto di tutta una serie di requisiti sotto il profilo urbanistico, igienico e sanitario: se quanto previsto dalla legge non venisse rispettato, allora questo risulterebbe evidentemente abusivo e quindi illegale. Pensiamo a cosa accadrebbe se tutti i cittadini iniziassero ad aprire luoghi religiosi, locali o altro ancora, senza rispettare minimamente le norme vigenti”⁷⁰⁹ (Davide Boni, all’epoca Presidente del Consiglio della Regione Lombardia, Lega Nord, 2010)

“Senza autorizzazioni c’è un abuso edilizio. Non se ne discute nemmeno di aprire la moschea. Vadano a pregare a casa loro, durante il Ramadan. E poi noi, come Lega, siamo politicamente contrari ai luoghi di culto islamico, in questo momento, a Milano”.⁷¹⁰ (Matteo Salvini, consigliere comunale, Lega Nord, 2010)

È dunque contestata la mancanza di adeguamento alle norme, cosa che rende questi luoghi “abusivi”, “moschee fai da te”. Le norme, però, non sono affatto neutrali, e rimandano a quella costruzione di legittimità e illegittimità configurata come già spiegato nel caso della legge lombarda.

Da qualche esponente della stessa maggioranza di centrodestra che amministra la città, però, c’è qualche apertura a piccole “realità” che diano modo di rispettare il diritto di culto. Ad esempio, l’assessore all’Edilizia Carlo Masseroli, che nel 2008 negava l’esistenza di spazio per una moschea a Milano:

“No a una grande moschea. Ma di fronte a una presenza di musulmani tanto rilevante è arrivato il tempo di parlare dei luoghi di culto per le altre religioni. Il consiglio comunale ha detto sì alla nascita di piccole realtà sparse sul territorio. Ma è opportuno scrivere un regolamento col contributo di tutti i livelli istituzionali a seconda delle loro competenze, dal nazionale fino al locale”.⁷¹¹ (Carlo Masseroli, assessore all’Urbanistica, 2010)

Nonostante le proteste, comunque, nessuna azione verrà ufficialmente posta in atto per la chiusura della moschea, che di fatto aprirà e continuerà ad essere attiva negli anni successivi.

⁷⁰⁹ “Nuova moschea, il no della Lega”, *La Repubblica*, 1 agosto 2010

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ “Nuova moschea, il no della Lega”, *La Repubblica*, 1 agosto 2010

Un altro momento di protesta contro la moschea di Mariam ha avuto luogo nel 2011, quando il giornalista Magdi Cristiano Allam⁷¹² ha denunciato la presenza di un minareto e la diffusione della preghiera da parte di un *muezzin* proprio da un altoparlante situato sul presunto minareto. L'allarme sull'"islamizzazione del Paese" viene lanciato sulle pagine de *Il Giornale*, la domenica di Pasqua del 2011, quando il giornalista denuncia la presenza di un altoparlante all'esterno dell'edificio di via Padova 366, sede dell'Associazione islamica di Milano, attraverso il quale il *muezzin* avrebbe diffuso la preghiera di venerdì 22 aprile 2011.

È una data storica: per la prima volta in Italia una moschea ha diffuso l'appello alla preghiera islamica. È la sfida più significativa dell'islam radicale al nostro stato di diritto dopo l'occupazione di piazza del Duomo da parte di circa 2mila musulmani il 3 gennaio 2009, ostentando provocatoriamente la preghiera collettiva islamica di fronte al simbolo della cristianità. Se allora si trattò manifestamente della prova *dell'occupazione del nostro spazio fisico, ora si è trattato dell'occupazione del nostro spazio valoriale e identitario*. In entrambi i casi noi veniamo trattati come se fossimo *una terra di conquista* venendo percepiti come una landa deserta⁷¹³.

L'Associazione, però, respinge le accuse, sostenendo che si tratta di un ripetitore di una compagnia telefonica, e che non vi hanno mai installato un altoparlante per diffondere la preghiera. A parte la smentita dell'accaduto, trovo interessante quanto avvenuto perché rivela il fatto che se, come sostiene Allievi, i minareti rappresentano il "simbolo per eccellenza del conflitto intorno all'islam"⁷¹⁴, nel caso milanese, e direi italiano più in generale, non è su questo aspetto che si concentrano le proteste. Nella primavera 2013 è invece il nuovo centro in costruzione della Comunità islamica Milli Görüs-Italia, formata prevalentemente da musulmani di nazionalità turca, a divenire oggetto di proteste. Essa, infatti, inizia i lavori di ristrutturazione di un edificio precedentemente acquistato, con il progetto di creare una sala di preghiera e altri spazi da dedicare ad attività socio-culturali⁷¹⁵. I lavori, però, sono fermati dal Comune, che denuncia diverse irregolarità riguardo i permessi urbanistici

⁷¹² Giornalista nato in Egitto, naturalizzato italiano, convertitosi dall'islam al cattolicesimo nel 2008

⁷¹³ "Lo scandalo del minareto di Milano", *Il Giornale*, 24 aprile 2011 (cors. mio)

⁷¹⁴ Allievi Stefano, 2010b, *op. cit.*, p. 49

⁷¹⁵ "Cupola e minareto, a Milano è in arrivo la prima moschea", *La Repubblica*, 22 marzo 2013

compiuti dall'associazione. Come si legge nel comunicato della vicesindaco e assessore all'Urbanistica e Edilizia privata Ada Lucia De Cesaris,

L'Amministrazione comunale ha effettuato una serie di verifiche nel cantiere di via Maderna, riscontrando numerose irregolarità. È stato quindi avviato il procedimento per la sospensione dei lavori. Inoltre, occorre precisare che non è stato presentato alcun permesso per la realizzazione di un luogo di culto in via Maderna. In quel luogo vi è un immobile a destinazione produttiva, per il quale è stata inviata agli uffici comunali solo una comunicazione di interventi di manutenzione ordinaria, senza cambio d'uso.⁷¹⁶

Gli ultimi due casi, quelli della moschea di Mariam dell'Associazione islamica di Milano e della Fatih cami della Comunità islamica Milli Görüs-Italia, appaiono come situazioni simili a quella verificatasi all'inizio del millennio per la Co.Re.Is. di via Meda. Anche in questi casi, infatti, si tratterebbe di edifici di proprietà delle due associazioni islamiche che avrebbero voluto condurvi dei lavori per potere poi utilizzarlo come centro socio-culturale e, in parte, come luogo di culto. Nel caso della Co.Re.Is., lo ricordo, l'associazione aveva fatto richiesta, ed ottenuto, un permesso di cambio di destinazione d'uso. Invece, le cose si svolgono diversamente per gli ultimi due casi: l'Associazione islamica di Milano si è vista rifiutare il permesso richiesto, mentre, Comunità islamica Milli Görüs ha agito senza chiedere un preventivo permesso di cambio d'uso e le è stato imposto un arresto dei lavori dal Comune. La differenza, e ciò che di fatto impedisce di poter agire in regola, è che tra i due momenti è intercorsa l'approvazione delle leggi regionali del 2005⁷¹⁷. Le norme urbanistiche contenute in queste leggi hanno reso estremamente complessa la realizzazione di luoghi di culto per le religioni diverse dalla cattolica e l'hanno di fatto impedita.

Ciononostante, i centri sono utilizzati sia come luogo di preghiera che come luoghi di aggregazione e di attività socio-culturali. Ciò che è stato impedito e negato, dunque, è da una parte un riconoscimento formale di questi luoghi e delle attività di culto che

⁷¹⁶ “Via Maderna. Comune avvia procedimento sospensione lavori, riscontrate irregolarità”, 23 marzo 2013, www.comune.milano.it

⁷¹⁷ Cfr. L.r. Lombardia 11 marzo 2005 e le successive integrazioni

vi si svolgono, dall'altro una trasformazione estetica, e simbolica, degli edifici come era stato invece progettato dalle associazioni.

Il caso milanese presenta dunque degli elementi peculiari e di interesse. Un primo aspetto che mi preme sottolineare è la mancanza di una vera e propria negoziazione su possibili forme e luoghi di insediamento del culto islamico. Contrariamente a quanto descritto da Vieillard-Baron che, per il contesto francese da lui analizzato, parla di numerose situazioni di negoziazione tra autorità e comunità islamiche per la gestione dello spazio comunale in relazione dei luoghi di culto⁷¹⁸. Oppure, sempre per riferirmi all'esempio francese, Tastevin parla di un islam parigino in cantiere⁷¹⁹. Il discorso sin qui analizzato, infatti, non verte su elementi negoziabili (architettonici, urbanistici, estetici, topografici) se non in frangenti emergenziali. Verte piuttosto, ancora, sulla possibilità stessa della realizzazione, non sul "come" ma sul "se" dunque. E le varie dichiarazioni che negano un "qui" rimandando a un altro posto, parlano di geografie inesistenti, negano la stessa possibilità di uno spazio per le moschee. Un altro aspetto interessante è il contrasto, a fronte di questa negazione, con una realtà in cui i luoghi di culto islamico non solo esistono, ma aumentano e sono di fatto tollerati. Anche Vieillard-Baron parla di uno scarto sostanziale tra il discorso pubblico allarmista e stigmatizzante e l'effettiva realtà dell'inserimento dell'islam nello spazio urbano. Fa, però, riferimento all'azione di molti amministrazioni locali che le sta conducendo a soluzioni negoziate con le comunità islamiche locali⁷²⁰. Le moschee milanesi, dunque, esistono e sono poco visibili, criticate, temute, ma tollerate. Di nuovo, la difficoltà, più volte sottolineata nel corso di questo lavoro, sta nel passaggio al tempo del riconoscimento e dell'istituzionalizzazione.

⁷¹⁸ Vieillard-Baron, 2004, *op. cit.*, p. 585; id. 2013, *op. cit.*

⁷¹⁹ Milliot Virginie, Tastevin Yann Philippe, 2010, *Les archipels de la Goutte d'Or. Analyse anthropologique d'une «métropolisation par le bas»*, Programme de recherche «Culture et territoires en Ile-de-France», Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186)

⁷²⁰ Vieillard-Baron, 2004, *op. cit.*, p. 585

3.3 Le preghiere in piazza

Tra le forme di conflittualità più eclatanti, si situa anche la preghiera islamica avvenuta in coda a una manifestazione contro i bombardamenti israeliani su Gaza durante l'operazione "Piombo fuso" a gennaio 2009 in piazza del Duomo, oggetto di dure reazioni di diversi esponenti del mondo politico. Nonostante il fatto che, diversamente dai casi fin qui analizzati, l'oggetto dell'opposizione non siano luoghi di culto, le proteste sviluppatesi intorno alla preghiera in piazza sono particolarmente inerenti ed esemplificative di quanto sin qui descritto. Da un lato, infatti, la disputa verte intorno a ciò che, in definitiva, è uno dei punti centrali dei conflitti, ovvero la definizione di un uso legittimo dello spazio pubblico. E in secondo luogo, analizzando episodi precedenti simili, è possibile evidenziare una traiettoria della reazione a forme di visibilità forte dei musulmani e delle loro pratiche nello spazio pubblico simile a quella che ha riguardato gli edifici di culto. Le preghiere avvenute nel passato in piazza del Duomo, anch'esse legate a manifestazioni di protesta dei musulmani riguardo ad avvenimenti internazionali, non hanno ottenuto uno spazio all'interno dei discorsi di protesta del 2009, eppure sono episodi che all'epoca avevano assunto una forte visibilità ed erano tuttavia state accolte da reazioni di segno completamente diverso. Ho potuto individuarne e documentarne⁷²¹ due, la prima nel 1988, la seconda nel 1992. Infine, queste preghiere rappresentano un momento di internazionalizzazione della prospettiva dei musulmani, in cui questioni riguardanti la scala urbana si intrecciano a questioni di scale differenti, a eventi di carattere mondiale, restituendo, però effetti di visibilità locale dei musulmani.

Una domenica di marzo 1988, il sagrato di piazza del Duomo è teatro di una preghiera dei musulmani in commemorazione delle vittime palestinesi degli scontri a Gaza e in Cisgiordania. Un articolo di cronaca riportato da *Il Messaggero dell'Islam*, parla di una "decina di famiglie aderenti alla fede islamica" che ha pregato sul sagrato della cattedrale diretti verso La Mecca "che è la loro capitale religiosa"⁷²². Viene anche sottolineata una "nutrita partecipazione delle donne che oltre ad elevare salmi al cielo hanno inalberato vistosi cartelli inneggianti alla pace. La

⁷²¹ Attraverso la consultazione de *Il Messaggero dell'Islam*

⁷²² *Il Messaggero dell'Islam*, n. 55, 1988

manifestazione viene definita “singolare” e si parla di una folla di milanesi “incuriosita” dall’avvenimento mentre camminava per il centro. L’articolo coglie l’occasione per parlare della

comunità araba a Milano [che] è particolarmente folla. Essa consta di almeno ventimila persone tra iraniani, giordani, iracheni, egiziani e di alcune centinaia di palestinesi tra cui molti studenti iscritti al Politecnico. Più della metà della presenza straniera a Milano è costituita dall’immigrazione femminile. Gli aderenti alla fede hanno il loro punto di incontro e di preghiera in uno scantinato di via Anacreonte con pareti rivestite di legno, tanti tappeti a terra; una lampada e un grande bagno per purificarsi prima di rivolgere la fronte alla Mecca. Qui si ritrovano ogni sera per pregare Allah tutti insieme.⁷²³

La realtà di una minoranza religiosa islamica, che evidentemente all’epoca stupiva, è descritta in termini abbastanza imprecisi, confondendo ad esempio “arabi” e “musulmani” e sovrapponendo i dati dell’immigrazione straniera con quella specificamente musulmana (nel caso della presenza femminile). Come si può notare, però, oltre a non suscitare critiche o proteste, le reazioni dei cittadini milanesi all’avvenimento sono quasi benevole e incuriosite.

Nel 1992 si verifica infatti nuovamente una preghiera in piazza Duomo⁷²⁴, guidata da Ali Abu Shwaima. Un momento di protesta per affermare la condanna ai “massacri di musulmani in Bosnia Erzegovina”. Ancora, l’appropriazione di uno spazio dal valore simbolico e anche religioso molto forte per la città è qualcosa che pare colpire profondamente l’immaginario della popolazione.

Fino ad ora i milanesi li avevano visti solo alla televisione. Ma quando si sono inginocchiati verso la Mecca (cioè guardando Palazzo Reale) non ce n’è stato uno che non abbia percepito la solennità del momento: l’emiro Abu Shwaima stava celebrando un momento di preghiera, per cercare di fermare i massacri di musulmani in Bosnia Erzegovina. È accaduto ieri in piazza del Duomo. Hanno cominciato a riunirsi alla spicciolata, verso le 16.30, in quello spiazzo che da secoli è il cuore religioso e civile della città. E che è diventato anche punto di incontro di tutti questi ultimi anni degli immigrati. Di ogni colore, ma principalmente di una sola fede: quella che vede in Allah il suo Dio. Si sono disposti ordinatamente sulle gradinate hanno srotolato gli striscioni. In italiano e in arabo. “Il centro islamico

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Il Messaggero dell’Islam*, n. 93, 1992

condanna i massacri in Bosnia”. “I musulmani vengono sterminati a Burma, in Palestina, nel sud del Libano, in Somalia, in Kashmir, in Bosnia Erzegovina”. “Onu dei diritti umani dove sei?”. Poi diretti dall’emiro hanno cominciato a salmodiare. “Allàh o akhbar”. Dio è grande, non c’è altro Dio che Allàh e Maometto è il suo profeta. [...] C’era chi si univa al rito, tanto Dio è uno solo, mentre frettolosi arrivavano i ritardatari, stendevano un tappetino o, più semplicemente, dei fogli di giornale, si toglievano le scarpe, si inginocchiavano e appoggiavano la testa per terra.⁷²⁵

Anche qui dunque la reazione è più che altro di stupore e curiosità e non di condanna, come avviene invece 17 anni dopo, quando, dopo aver sfilato per le strade del centro una manifestazione di musulmani di Milano contro i bombardamenti israeliani sulla Striscia di Gaza, l’operazione “Piombo Fuso”, termina in piazza del Duomo con una preghiera collettiva. Durante la manifestazione, inoltre, vengono bruciate alcune bandiere israeliane, fatto che a sua volta suscita molte critiche. La posizione di Abdel Hamid Shaari, responsabile dell’Istituto culturale islamico di viale Jenner, riguardo la preghiera è quella di non ricondurla a un atto simbolico, bensì a una necessità dovuta al sopraggiungere dell’ora della preghiera:

Nessuna provocazione o mancanza di rispetto. Era semplicemente giunta l’ora della preghiera e si trovavano lì. Fossero stati in un’altra piazza, l’avrebbero fatta dove si trovavano.⁷²⁶

L’avvenimento incontra dure reazioni pubbliche che si protraggono per settimane e assumono un rilievo nazionale, anche grazie al fatto che azioni simili si erano svolte contemporaneamente anche in altre città, come a Bologna per esempio, con la preghiera finale nella piazza principale, davanti alla Chiesa di San Petronio. Politici e giornali di centrodestra denunciano “l’oltraggio islamico”⁷²⁷, l’occupazione di piazza del Duomo⁷²⁸, le bandiere bruciate, arrivando ad evocare l’occupazione nazista:

⁷²⁵ “A lezione di islam in piazza Duomo”, *L’Unità*, 24 maggio 1992

⁷²⁶ “Preghiera islamica, polemica a Milano «Una mancanza di sensibilità»”, *Corriere.it*, 5 gennaio 2009

⁷²⁷ “Il Duomo diventa meta dell’oltraggio islamico”, *Ilgiornale.it*, 4 gennaio 2009

⁷²⁸ “Quel silenzio sulla moschea in piazza Duomo”, *Ilgiornale.it*, 5 gennaio 2009

Nemmeno ai tempi del nazismo il Duomo ha subito oltraggio del genere, non era una preghiera ma un'offesa".⁷²⁹ (Pier Gianni Prosperini, assessore regionale alla Sicurezza)

Anche le autorità ecclesiastiche della curia milanese si esprimono con più cautela, con l'intervento dell'arciprete del Duomo, Luigi Manganini, che, pur sostenendo che il gesto abbia rappresentato "quantomeno una mancanza di sensibilità"⁷³⁰, non ha varcato il confine tra lo spazio sacro – cristiano – del sagrato del Duomo. I musulmani "non sono saliti a pregare sul sagrato, e quello non sarebbe stato certo un gesto di dialogo"⁷³¹. E ancora,

"Piazza del Duomo è una piazza civile, non religiosa".

Dunque, il gesto non è da considerarsi un travalicamento del confine tra lo spazio cristiano, il sagrato della Chiesa-simbolo di Milano, e la parte "civile", laica, della piazza.

Figura 36: La preghiera del 3 gennaio 2009 contro i bombardamenti su Gaza

(Fonte: *Repubblica.it*, consultato a febbraio 2013)



⁷²⁹ "Preghiera islamica, polemica a Milano «Una mancanza di sensibilità»", *Corriere.it*, 5 gennaio 2009

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*

Mi pare dunque che la differente reazione a un gesto che si è ripetuto in maniera quasi identica diverse volte a distanza di anni rinvii a quel cambiamento di posizionamento dei musulmani di Milano in città, a cui ho fatto più volte riferimento, sin qui, e che la loro presenza sia letta in termini estremamente differenti a distanza di tempo. Nel corso del primo decennio del 2000 i conflitti circa l'utilizzo dello spazio pubblico da parte dei musulmani si sono moltiplicati, parallelamente alla stabilizzazione di una presenza che non è più solo "curiosa" e sporadica, bensì parte stabile e permanente della società.

CONCLUSIONI

La geografia dei luoghi di culto islamico a Milano rispecchia il carattere contrastato della presenza dei musulmani in Italia. Si tratta di una minoranza che è oramai divenuta la seconda religione in Italia per numero di fedeli, eppure è contraddistinta da una generale mancanza di riconoscimento e di legittimità. Questo lavoro si prefiggeva dunque l'obiettivo di indagare l'iscrizione dei musulmani sulla scala locale attraverso l'analisi dell'insediamento delle moschee nello spazio urbano di Milano.

Parallelamente alla loro crescita, le popolazioni musulmane iscrivono le pratiche nello spazio urbano sotto diversa forma: dai luoghi di culto, al festeggiamento dell'*Id al-fitr* e l'*Id al-adha* in luoghi pubblici, a pratiche più quotidiane, ai segni "indossati". A non avere posto sono forme più stabili, riconosciute e istituzionalizzate. Quello che avviene, infatti, sia su scala nazionale sia locale, è che la mappatura delle moschee si compone perlopiù di luoghi residuali e precari e che solo raramente veda la presenza di luoghi più riconosciuti, e riconoscibili. Se, infatti, in Italia si parla di circa 764 luoghi di culto islamico, tra questi le moschee costruite *ad hoc* costituiscono delle eccezioni, non solo numericamente, ma anche per le circostanze in cui sono nate. La moschea del Misericordioso a Milano è nata come "moschea per i morti", come sede cioè dei rituali funebri, mentre la monumentale moschea di Roma, ha rappresentato più l'istituzionalizzazione delle relazioni politiche internazionali che quella di una minoranza religiosa della città, ancora poco numerosa all'epoca dell'accordo sul progetto. D'altra parte, tra le moschee più recenti, la costruzione della moschea di Colle Val d'Elsa è stata frutto di un accordo tra la comunità islamica e le istituzioni locali, ma ha impiegato circa una decina di anni per essere terminata, a causa dei conflitti e delle numerose difficoltà che si sono interposte.

L'analisi del caso di studio di Milano ha fornito molti elementi di interesse, utili a illuminare anche il quadro nazionale. In primo luogo, anche qui la mappa dei luoghi di culto islamico si caratterizza per la sua pluralità. Ad osservare la pluralità di luoghi e progetti presentati nella tesi, si comprende come le moschee milanesi nella

maggior parte dei casi non siano solo luoghi dedicati alla preghiera. La dimensione religiosa ha un suo spazio molto rilevante, ma vi si concentrano anche una pluralità di pratiche socio-culturali, che le rendono siti della vita comunitaria, contribuendo alla costruzione di una soggettività delle popolazioni musulmane. Si caratterizzano, inoltre, per una complessa diversificazione etnica e religiosa, espressione della pluralità che caratterizza le popolazioni musulmane di Milano. La grande maggioranza di questi luoghi è creata da persone straniere immigrate, arrivate più o meno di recente, e la varietà dei centri islamici rispecchia questo dato: vi sono moschee più grandi che richiamano una maggiore varietà al proprio interno o centri frequentati prevalentemente da turchi, bengalesi, marocchini, o ancora c'è un centro degli italiani convertiti. Si trovano, quindi, divisioni per correnti religiose, ad esempio, tra sunniti, sufi e sciiti.

Dal punto di vista della loro espressione materiale, la geografia delle moschee milanesi si snoda principalmente per luoghi poco visibili. I centri islamici hanno sede, infatti, perlopiù in spazi residuali, di riuso, presi in affitto, come ex garage, scantinati, capannoni, etc. Si tratta di una presenza non segnalata di luoghi che esistono e si stanno diffondendo, ma la maggior parte di essi rimane solitamente invisibile e precaria, all'interno di palazzi che ospitano tutt'altre funzioni, anche residenziali. E laddove interi edifici siano stati acquistati e ristrutturati di recente da comunità islamiche, essi non hanno assunto né forme né segni visibili della loro funzione. D'altro lato, però, le istituzioni locali, nonostante molti proclami e grandi polemiche, non sono mai effettivamente intervenute né per chiudere i luoghi di culto, né per regolarizzarli. Inoltre, la cartografia dei luoghi di culto si compone anche di spazi temporanei, utilizzati unicamente in alcune occasioni di grande affluenza, come le preghiere del venerdì o le grandi festività.

Anche l'analisi della localizzazione dei centri islamici milanesi rivela una duplice logica. Da un lato, vi sono i numerosi centri islamici che negli anni si sono insediati spontaneamente, cioè senza una programmazione pubblica, nelle "vecchie periferie", o che almeno lo erano fino a trenta o quaranta anni fa. Le trasformazioni urbane che hanno investito il territorio, e i mutamenti avvenuti nel rapporto tra centro e periferia, hanno reso in realtà più centrali i centri islamici. Non si tratta, quindi, di una presenza che si trova ai margini, bensì inserita nelle pieghe del tessuto urbano seppur

occupando gli spazi residuali sopra citati. D'altro lato, però, è in atto una logica che tende al decentramento, almeno per quanto riguarda i nuovi centri, le grandi preghiere o un'ipotetica moschea.

Le istituzioni, nonostante molti proclami e grandi polemiche, non sono mai intervenute a governare la situazione dei luoghi di culto "centrali", nati spontaneamente, spesso in condizioni estremamente precarie e inadatte. La situazione descritta fa pensare che finora non ci sia stato posto per l'islam dei grandi flussi, ma esclusivamente, e comunque in forma ridotta, per un islam più quotidiano e capillare. Non c'è stato spazio per la progettazione, che avrebbe significato un riconoscimento istituzionale di questa presenza, uno spazio per l'islam in città, ma quello che è nato spontaneamente lo si è lasciato lì, in condizione di precarietà.

La contrapposizione alle moschee non a caso si è verificata quasi esclusivamente nei confronti dei centri che volessero compiere un passaggio verso una forma più stabile e più visibile, oppure quando una visibilità molto forte abbia preso forma attraverso l'esteriorizzazione della pratica del culto e l'appropriazione, temporanea, dello spazio pubblico, come nel caso delle preghiere del venerdì in strada o delle preghiere/manifestazioni in piazza del Duomo. Ripercorrendo la storia dell'insediamento del primo centro islamico di Milano, aperto a metà degli anni '70, emerge un netto cambiamento nelle reazioni pubbliche, nella rappresentazione delle moschee e nell'atteggiamento delle istituzioni. Si tratta, inizialmente, di un insediamento poco visibile e poco organizzato, guardato dalle istituzioni e dalla società con uno sguardo esotico nei confronti della diversità, senza reazioni particolarmente negative. A questo primo periodo risale la costruzione della piccola moschea del Misericordioso. Parallelamente, si instaura una negoziazione tra il Centro islamico e l'amministrazione comunale per la realizzazione di una grande moschea costruita *ad hoc* a Milano. Tra gli anni '80 e i primi anni '90, il progetto di una tale opera era molto concreto, e vedeva un impegno da parte delle istituzioni, che non si sono solo espresse favorevolmente, ma hanno anche destinato un terreno. Questa prospettiva, però perde sostanza con il passare degli anni, e l'insediamento della prima giunta leghista sancisce il definitivo abbandono del progetto. Da quel momento non si vede più il Comune investirsi nella negoziazione concreta di una moschea. Le istituzioni sono intervenute per trovare soluzioni temporanee – o che

avrebbero dovuto esserlo, ma nei fatti si sono dimostrate soluzioni precarie a lungo termine – alle necessità di una comunità religiosa progressivamente cresciuta. Le soluzioni, però, riguardano solo alcune specifiche occasioni, come la preghiera del venerdì o le grandi festività musulmane, l'*Id al-fitr* e l'*Id al-adha*, non i luoghi di culto di per sé. I progetti che sono stati proposti a partire dalla fine degli anni '90, come quello della Co.Re.Is. o della Casa della cultura islamica, sono frutto dell'iniziativa privata di associazioni che hanno acquistato dei terreni e vogliono stabilirvi una moschea, ma dal 2005 trovano un forte impedimento a riuscirvi nell'emanazione della legge regionale lombarda sull'edilizia dei luoghi di culto. Anche le normative giuridiche, infatti, contribuiscono di fatto a un non riconoscimento della religione islamica. Da un lato, non vi è ancora un inquadramento a livello nazionale della religione islamica tramite un'Intesa, che permetterebbe di legittimare alcune pratiche ed esigenze religiose a lavoro, a scuola, a mensa, nelle carceri, in ospedale e la richiesta stessa di luoghi di culto. Dall'altro lato, a livello locale la normativa sull'edilizia di culto della Regione Lombardia è divenuta più restrittiva e ha di fatto reso più difficoltosa la realizzazione di nuovi luoghi di culto riconosciuti e regolari per la minoranza musulmana, così come per le altre confessioni non cattoliche.

Analizzare l'insediamento delle moschee in una prospettiva temporale sufficientemente lunga ha permesso di rendere in modo migliore la complessità dei fenomeni in questione molto spesso sovrarappresentati, ma in modo molto superficiale. L'immagine pubblica delle moschee è divenuta quella di un "problema", e in questo la costruzione mediatica gioca un ruolo molto importante. L'analisi dei discorsi dei conflitti che hanno luogo su alcune proposte di moschee o su alcuni centri islamici esistenti ruota attorno all'idea di "moschee pericolose", "invadenti", "irregolari" e la possibilità di costruire una moschea riconosciuta è sempre più delegittimata e rimandata a un altrove che non ha effettivamente un luogo. I discorsi analizzati, infatti, non vertono su elementi negoziabili (architettonici, urbanistici, estetici, topografici), se non in frangenti emergenziali. Vertono piuttosto, ancora, sulla possibilità stessa della realizzazione, e quindi non sul "come" ma sul "se". E le varie dichiarazioni che negano un "qui" rimandando a un altro posto parlano di geografie inesistenti, negano la stessa possibilità di uno spazio

per le moschee. Un altro aspetto interessante è il contrasto, a fronte di questa negazione, con una realtà in cui i luoghi di culto islamico non solo esistono, ma aumentano e sono di fatto tollerati.

Le moschee, dunque, esistono, poco visibili, criticate, temute, ma tollerate. La difficoltà, come più volte sottolineato nel corso di questo lavoro, sta nel passaggio al tempo del riconoscimento e dell'istituzionalizzazione, in altre parole, il passaggio dal tempo dell'ospitalità, all'interno del quale la presenza è temporanea e l'accoglienza è revocabile e tollerata, al tempo del diritto alla città e del riconoscimento⁷³².

Le direzioni della ricerca sulla geografia dei luoghi delle moschee in Italia sono molteplici e ancora in gran parte inesplorate. Vi sarebbe innanzitutto da approfondire una dimensione comparativa dei diversi contesti del paese tra cui, ad esempio, grandi e piccoli centri, Nord e Sud, campagna e città.

Per quanto riguarda, invece, il caso di studio qui presentato, la città di Milano, gli avvenimenti più attuali parlano di un'apertura maggiore da parte della nuova amministrazione comunale nel trovare nuove soluzioni alle domande poste dalle comunità musulmane, ma bisognerà valutare quali saranno i suoi risultati concreti. Se effettivamente, come pare profilarsi, proseguirà una negoziazione tra amministrazione locale e le comunità islamiche, essa potrà costituire un'opportunità di ulteriori analisi.

⁷³² De Galembert Claire, 2004a, *op. cit*

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

Agustoni Alfredo, 2003, *I vicini di casa. Mutamento sociale, convivenza interetnica e percezioni urbane nei quartieri popolari di Milano*, Franco Angeli, Milano

Agustoni Alfredo, Alietti Alfredo, 2009, *Società urbane e convivenza interetnica. Vita quotidiana e rappresentazioni degli immigrati in un quartiere di Milano*, Franco Angeli, Milano

Allievi Stefano, 1999, *I nuovi musulmani. I convertiti dell'islam*, Edizioni lavoro, Roma

Allievi Stefano, 2001, "La città plurale. Nuove presenze culturali e mutamento urbano" in Siggillino Innocenzo (a cura di), *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano, pp. 13-50

Allievi Stefano, 2003, *Islam italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino

Allievi Stefano, 2005a, *Musulmani d'Occidente*, Carocci, Roma

Allievi Stefano, 2005b, "How the Immigrant has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n. 2, pp. 135-163

Allievi Stefano, 2008, "Islam italiano e società nazionale" in Ferrari Alessandro (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna

Allievi Stefano, 2009, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, Alliance Publishing Trust, Londra

Allievi Stefano (a cura di), 2010a, *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*, Alliance Publishing Trust, Londra

Allievi Stefano, 2010b, *La guerra delle moschee: l'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia

Aitchison Cara, Hopkins Peter, Kwan Mei-Po, 2007, *Geographies of Muslim Identities. Diaspora, Gender and Belonging*, Ashgate, Aldershot

Anderson Benedict, 1996, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma

Avcioglu Nebahat, 2007, "Identity as Form: The Mosque in the West", *Cultural Analysis*, n. 6, pp. 91-112

Bastienier Albert, Dassetto Felice, 1993, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, L'Harmattan, Parigi

Battegay Alain, 1992, "Approches urbaines de l'immigration : la question des territoires ethniques dans les villes françaises", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n. 2, pp. 45-50

Becci Irene, Burchardt Marian, Casanova José (a cura di), 2013, *Topographies of faith. Religion in urban space*, Brill, Leida

Bergamini Oliviero, 2006, *La democrazia della stampa. Storia del giornalismo*, Laterza, Roma-Bari

Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1997, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna

Bianca Stefano, 2000, *Urban form in the Arab world: past and present*, Thames&Hudson, Londra

Bombardieri Maria, 2010, “Why Italian mosques are inflaming the social and political debate” in Allievi Stefano (a cura di), *Mosques in Europe: Why a solution has become a problem*, Alliance Publishing Trust, Londra, pp. 1083-1104

Bombardieri Maria, 2011, *Moschee d'Italia: il diritto al luogo di culto: il dibattito sociale e politico*, Emi, Bologna

Botta Raffaele, 2000, “«Diritto alla moschea» tra «intesa islamica» e legislazione regionale sull’edilizia di culto” in Ferrari Silvio (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 109-130

Branca Paolo, 2006, “L’islam in Italia”, Fondazione Ismu, *Undicesimo rapporto sulle migrazioni 2005*, Franco Angeli, Milano

Brereton Joel, 2005, “Sacred space” in Jone Lindsay (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, vol. 12, pp. 7978-7985

Brace Catherine, Bailey Adrian R., Harvey David C., 2006, “Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities”, *Progress in Human Geography*, vol. 30, n. 1, pp. 28-43

Bruno Marco, 2008, *L’islam immaginato. Rappresentazioni e stereotipi nei media italiani*, Guerini scientifica, Milano

Burchardt Marian, Becci Irene, 2013, “Introduction: Religion takes place: Producing urban locality” in Burchardt Marian, Casanova José (a cura di), *Topographies of faith. Religion in urban space*, Brill, Leida, pp. 1-21

Capelle-Pogacean Antonela, Michel Patrick e Pace Enzo (a cura di), 2012, *Religion(s) et identité(s) en Europe*, Presses de Sciences Po Académique, Parigi

Caputo Paolo, 1983, *Il Ghetto diffuso: l'immigrazione straniera a Milano*, Franco Angeli, Milano

Caritas/Migrantes, 2012, *Dossier statistico immigrazione, XXII Rapporto*, Idos, Roma

Caritas/Migrantes, 2011, *Dossier statistico immigrazione, XXI Rapporto*, Idos, Roma

Carta Giuseppe, 2010, “La deprivatizzazione delle religioni come fatto geografico: il caso di Ave Maria Town”, *Sociologia urbana e rurale*, n. 91, pp. 144-165

Carta Giuseppe, 2011, “Rappresentare la società post-secolare: temi e orientamenti della geografia delle religioni”, *Storicamente*, n. 7, <http://www.storicamente.org/quadterr1/carta.html>

Cartocci Roberto, 2011, *Geografia dell'Italia cattolica*, Il Mulino, Bologna

Casanova Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago

Casuscelli Giuseppe, 2000, “Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico. Emigrare per Allah/emigrare con Allah” in Ferrari Silvio (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 83-105

Casuscelli Giuseppe, 2008, “La rappresentanza e l'intesa” in Ferrari Alessandro (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 285-324

Casuscelli Giuseppe (a cura di), 2012, *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino

Cattedra Raffaele, 1990, “Nascita e primi sviluppi di una città coloniale: Casablanca, 1907-1930”, *Storia urbana*, n. 53, pp. 127-179

Cattedra Raffaele, 1998, “Il paradosso orientalista: mitologie e patrimonialità della «città arabo-islamica» nella lettura della Grande Moschea di Casablanca” in Casti Emanuela, Turco Angelo (a cura di), *Culture dell'alterità. Il territorio africano e le sue rappresentazioni*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 467-492

Cesari Jocelyne, 2005a, *Musulmani in Occidente*, Vallecchi, Firenze

Cesari Jocelyne, 2005b, “Mosque Conflicts in European Cities: Introduction”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, pp. 1015-1024

Colombo Enzo, Semi Giovanni (a cura di), 2007, *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano

Coppa Alessandra, 2002, *La moschea di Roma. Paolo Portoghesi*, Motta, Milano

Cori Bernardo, Corna-Pellegrini Giacomo, Dematteis Giuseppe, Pierotti Piero, 1993, *Geografia urbana*, Utet, Torino

Cox Harvey, 1968, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze

Crespi Gabriele, 2002, “L’Islam in Italia” in Fondazione Ismu, *Settimo rapporto sulle migrazioni 2001*, Franco Angeli, Milano, pp. 253-260

Cuneo Paolo, 1986, *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico*, Laterza, Roma

Dagradi Piero, Farinelli Franco, 1993, *Geografia del mondo arabo e islamico*, Utet, Torino

Dassetto Felice, 1994, *L'islam in Europa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino

Dassetto Felice, 1996, *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmattan, Parigi

Dassetto Felice, 2008, "L'«islam europeo» e i suoi volti" in Ferrari Alessandro (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 13-42

Deffontaines Pierre, 1948, *Géographie et religions*, Gallimard, Parigi

De Galembert Claire, 2004a, "Musulmans de Berlin, musulmans d'Allemagne: au seuil du droit de cité" in Gotman Anne (a cura di), *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi, pp. 409-424

De Galembert Claire, 2004b, "Le «oui» municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie: les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam" in Gotman Anne (a cura di), *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi, pp. 383-407

Dejean Frédéric, 2009, "Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration: une quête de reconnaissance", *E-migrinter*, n. 4, pp. 37-46

Dejean Frédéric, Endelstein Lucine (a cura di), 2013a, "Géographie des faits religieux", *Carnets de géographes*, n. 6

Dejean Frédéric, Endelstein Lucine, 2013b, “Approches spatiales des faits religieux. Jalons épistémologiques et orientations contemporaines”, *Carnets de géographes*, n. 6, pp. 1-19

http://www.carnetsdegeographes.org/carnets_debats/debat_06_01_Dejean_Endelstein.php

Del Sette Luciano, 2005, *Guida all’Islam in Italia*, Airplane, Bologna

De Planhol Xavier, 1957, *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*, Puf, Parigi

Desplat Patrick, Schulz Dorothea (a cura di), 2012, *Prayer in the city. The making of Muslim sacred places and urban life*, Transcript Verlag, Bielefeld

Di Bella Saverio, Tommasello Dario, 2003, *L’Islam in Europa tra passato e futuro*, Pellegrini, Cosenza

Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), 2008, *Topographie du sacré. L’emprise religieuse sur l’espace*, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles

Diotallevi Luca, 2001, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soneria Mannelli

Eckardt Frank, Eade John (a cura di), 2011, *The Ethnically Diverse City*, BWV Verlag, Berlino

Ehrkamp Patricia, Nagel Caroline, 2012, “Immigration, places of worship and the politics of citizenship in the US South”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 37, n. 4, pp. 624-638

Es Murat, 2011, "Imagining European mosques: What lies beyond the politics of visibility?" in Eckardt Frank, Eade John (a cura di), *The Ethnically Diverse City*, BWV Verlag, Berlino, pp. 249-273

Farinelli Franco, 1998, "Il Mediterraneo, la differenza, il differimento", *Geotema*, n. 12, pp. 57-62

Farinelli Franco, 2003, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino

Fenster Tovi, 2004, *The Global City and the Holy City: Narratives on Knowledge, Planning and Diversity*, Pearson, Harlow

Ferrari Silvio (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna

Ferrari Alessandro (a cura di), 2008, *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna

Ferrari Silvio, 2009 "Le moschee in Italia tra ordine pubblico e libertà" in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, pp. 219-236

Fiorita Nicola, Tarchiani Francesca, 2006, "Il caso di Colle di Val d'Elsa: pregi e difetti di un protocollo d'intesa", *Diritto e religioni*, n. 1/2, pp. 218-226

Fondazione Ismu, 2002a, *Settimo rapporto sulle migrazioni 2001*, Franco Angeli, Milano

Fondazione Ismu, 2002b, *L'immigrazione straniera in Lombardia. La prima indagine regionale 2001*, Franco Angeli, Milano

Fondazione Ismu, 2006, *Undicesimo rapporto sulle migrazioni 2005*, Franco Angeli, Milano

Fondazione Ismu, 2009, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli, Milano

Fondazione Ismu, 2012a, *Diciassettesimo rapporto sulle migrazioni 2011*, Franco Angeli, Milano

Fondazione Ismu, 2012b, *L'immigrazione straniera in Lombardia. L'undicesima indagine regionale. Anno 2011*, Fondazione Ismu, Milano

Foot John, 2004, *Milano dopo il miracolo: biografia di una città*, Feltrinelli, Milano

Fraser Nancy, 2001, "Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement", *Hermès*, n. 31, pp. 125-156

Frisina Annalisa, 2007, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma

Galliano Graziella (a cura di), 2002a, "Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio", *Geotema*, n. 18

Galliano Graziella, 2002b, "Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica", *Geotema*, n. 18, pp. 3-31

Galliano Graziella (a cura di), 2003, "Orizzonti spirituali e itinerari terrestri", *Geotema*, n. 21

Garelli Franco, 2006, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna

Gariglio Luigi, Pogliano Andrea, Zanini Riccardo (a cura di), 2010, *Facce da straniero. 30 anni di fotografia e giornalismo sull'immigrazione in Italia*, Bruno Mondadori, Milano

Gerdien Jonker, Amiraux Valérie, (a cura di), 2006, *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, Transcript Verlag, Bielefeld

Göle Nilüfer, 2011, "The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate", *Philosophy Social Criticism*, vol. 37, n. 383, pp. 383-392

Göle Nilüfer, 2012, "La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche", *Politica & Società*, n. 1, pp. 65-88

Göle Nilüfer, 2013, *L'Islam e l'Europa – Interpenetrazioni*, Armando editore, Padova

Gomez Liliana, Van Herck Walter, 2012, *The sacred and the city*, Continuum, Londra

Gotman Anne (a cura di), 2004, *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi

Guolo Renzo, 2000, "La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese" in Ferrari Silvio (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 67-82

Haddad Yvonne Yazbeck, 2002, *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford University Press, Oxford

Hancock Claire, 2009, "La justice au risque de la différence: faire une «juste place» à l'Autre", *Annales de géographie*, n. 665-666, pp. 61-75

Hancock Claire, 2011, "Il luogo della differenza: stabilire l'uguaglianza, aprire spazi di soggettivazione politica", *Bollettino della Società Geografica Italiana serie XIII*, vol. 4, n. 1, pp. 93-102

Harvey David, 2012, *Il capitalismo contro il diritto alla città*, Ombre corte, Verona

Hervieu-Léger Danièle, 1996, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna

Holloway Julian, Valins Oliver, 2002, "Editorial: Placing religion and spirituality in geography", *Social & Cultural Geography*, vol. 3, n. 1, pp. 5-9

Holloway Julian, 2003, "Make-believe: spiritual practice, embodiment, and sacred space", *Environment and Planning A*, vol. 35, n. 11, pp. 1961-1974

Holloway Julian, 2006, "Enchanted spaces: the seance, affect, and geographies of religion", *Annals of the Association of American Geographers*, n. 96, pp. 182-187

Jonker Gerdien, 2005, "The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, pp. 1067-1081

Kepel Gilles, 1991, *Les banlieues de l'Islam*, Editions du Seuil, Parigi

Knot Kim, 2010, "Geography, space and the sacred" in Hinnels John (a cura di), *The Routledge companion to the study of religion*, Routledge, New York, pp. 477-491

Kong Lily, 1990, "Geography and religion: trends and prospects", *Progress in human geography*, vol. 14, n. 3, pp. 355-371

Kong Lily, 2001, "Mapping «new» geographies of religion: politics and poetics in modernity", *Progress in human geography*, vol. 25, n. 2, pp. 211-233

Kong Lily, 2010, "Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion", *Progress in human geography*, vol. 34, n. 6, pp. 755-776

Krasna Francesca, 2009, *Alla ricerca dell'identità perduta. Una panoramica degli studi geografici sull'immigrazione straniera in Italia*, Patron, Bologna

Lefebvre Henri, 1976a, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova

Lefebvre Henri, 1976b, *La produzione dello spazio*, Mozzi, Milano

Lévy Jacques, Lussault Michel, 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi

Limes, 2004, "Il nostro Islam", n. 3

Lochak Danièle, 2004, "L'appartenance saisie par le droit" in Gotman Anne (a cura di), *Ville et hospitalité. Les municipalités et leurs «étrangers»*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi, pp. 33-49

Losito Gianni, 1994, *Il potere dei media*, La nuova Italia scientifica, Roma

Lussault Michel, 1996, "L'espace pris aux mots", *Le Débat*, n. 92, pp. 99-110

Lussault Michel, 2007, *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Seuil, Parigi

Lussault Michel, 2009, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset&Fasquelle, Parigi

Marchei Natascia, 2012, "L'edilizia e gli edifici di culto" in Casuscelli Giuseppe (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, pp. 336-345

Marincola Elisa, 2004, "Milano, Italia?", *Limes*, n. 3, pp. 147-200

Metcalf Barbara Daly, 1996, *Making muslim space. In North America and Europe*, University of California Press, Berkely e Los Angeles

Micara Ludovico, 1985, *Architettura e spazi dell'Islam. Le istituzioni collettive e la vita urbana*, Carocci, Roma

Modood Tariq, Triandafyllidou Anna, Zapata-Barrero Ricard, 2006, *Multiculturalism, Muslims And Citizenship: A European Approach*, Routledge, Oxon

Morelli Anne, 2004, "Topographie du sacré: l'emprise religieuse sur l'espace" in Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 9-20

Naylor Simon, Ryan James R., 2002, "The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London", *Social & Cultural Geography*, vol. 3, n. 1, pp. 40-59

Negri Augusto Tino, Scaranari Introvigne Silvia, 2005, *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro nel contesto sociale*, Guerini e Associati, Milano

Nielsen Jørgen S., 1992, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edimburgo

Pace Enzo, 1999, *Sociologia dell'islam*, Carocci, Roma

Pace Enzo (a cura di), 2013, *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma

Pallavicini Yahya, 2004, *L'Islam in Europa: riflessioni di un imâm italiano*, Il Saggiatore, Milano

Pallavicini Yahya, 2007, *Dentro la moschea*, BUR, Milano

Park Chris C., 1994, *An introduction to geography and religion*, Routledge, Londra

Peach Ceri, Glebe Günther, 1995 “Muslim minorities in Western Europe”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 18, n. 1, pp. 26-45

Peach Ceri, 2002, “Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography”, *Progress in human geography*, vol. 26, n. 2, pp. 252-260

Peach Ceri, Gale Richard, 2003, “Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England”, *Geographical Review*, vol. 93, n. 4, pp. 469-490

Perocco Fabio, 2008, “L'enjeu « islam » en Italie” in Capelle-Pogacean Antonela et al. (a cura di), *Religion(s) et identité(s) en Europe*, Presses de Sciences Po Académique, Parigi, pp. 141-157

Petit Emanuelle, 2009, “La lutte des places à Chamonix: Quand la mort devient enjeu spatial”, *Cybergeo: European Journal of Geography. Politique, Culture, Représentations*, <http://cybergeo.revues.org/22747>

Petit Emanuelle, 2010, “Du fil de l’eau en fils à retordre. Comment bricoler des techniques de terrains protéiformes en une méthodologie qualitative cohérente en géographie?”, *L’information géographique*, n. 1, pp. 9-26

Petruccioli Attilio, 1985, *Dar Al Islam. Architetture del territorio nei paesi islamici*, Carucci, Roma

Pew Research Center, 2011, *The Future Global Muslim Population Projections for 2010-2030*, <http://www.pewforum.org/the-future-of-the-global-muslim-population.aspx>

Piccardo Hamza, 2001, “L’islam e la città. I musulmani in Italia” in Siggillino Innocenzo (a cura di), *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano, pp. 98-113

Pin Andrea, 2010, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, Cedam, Milano

Racine Jean-Bernard, 1993, *La ville entre Dieu et les hommes*, Presses Bibliques Universitaires et Anthropos, Parigi

Raffestin Claude, 1985, “Religion, relations de pouvoir et géographie politique”, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n. 76, pp. 101-107

Rhazzali Khalid, Equizi Massimiliana, 2013, “I musulmani e i loro luoghi di culto” in Pace Enzo (a cura di), *Le religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma, pp. 47-72

Roggero Maria Adele, 2002, “Muslims in Italy” in Haddad Yvonne Yazbeck (a cura di), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford University Press, Oxford, pp. 131-143

Roccella Alberto, 2006, “L’edilizia di culto nella legge regionale della Lombardia n. 12 del 2005”, *Rivista giuridica di urbanistica*, 1/2, pp. 115-150

Roccella Alberto, 2008, “La legislazione regionale” in Persano Daniele (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 79-146

Ronchi Paolo, 2011, “Problemi pratici della libertà religiosa dei musulmani in Italia, Spagna e Regno Unito”, *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, n. 27, pp. 97-144

Roseman Curtis C., 1996, *EthniCity: geographic perspectives on ethnic change in modern cities*, Rowman & Littlefield, Lanham

Roy Olivier, 2002, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano

Ruez Derek, 2012, “«Partitioning the Sensible» at Park 51: Rancière, Islamophobia, and Common Politics”, *Antipode*, vol. 45, n. 5, pp. 1128-1147

Sabahi Farian S., 2006, *Islam: l'identità inquieta dell'Europa. Viaggio tra i musulmani d'Occidente*, Il Saggiatore, Milano

Said Edward, 2001, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano

Saint-Blancat Chantal, 1995, *L'islam della diaspora*, Edizioni lavoro, Roma

Saint-Blancat Chantal, Schmidt di Friedberg Ottavia, 2005, “Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, pp. 1083-1104

Sassen Saskia, 2010, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna

Sayad Abdelmalek, 2008, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Ombre Corte, Verona

Semi Giovanni, 2007, “Lo spazio del multiculturalismo quotidiano” in Colombo Enzo, Semi Giovanni (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano, pp. 59-76

Siggillino Innocenzo, 2001, *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano

Soravia Giulio H., 2001, “Visibilità dell’islam: da esotismo a quotidianità” in Siggillino Innocenzo (a cura di), *L'Islam nelle città: dalle identità separate alla comunità plurale*, Franco Angeli, Milano, pp. 51-63

Spreafico Andrea, Coppi Andrea, 2006, *La rappresentanza dei musulmani in Italia*, Edizioni Sas, Roma

Staszak Jean-François, 2008, “Other/otherness” in Kitchin Robert, Thrift Nigel (a cura di), *International Encyclopedia of Human Geography*, Elsevier, Oxford, pp. 43-47

Torrekenes Corinne, 2008, “Limitations, négociations et stratégies de contournement autour de la visibilité des mosquées à Bruxelles” in Dierkens Alain, Morelli Anne (a cura di), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 207-220

Triandafyllidou Anna, 2006, “Religious diversity and multiculturalism in Southern Europe: the italian mosque debate” in Modood Tariq, Triandafyllidou Anna, Zapata-Barrero Ricard (a cura di), *Multiculturalism, Muslims And Citizenship: A European Approach*, Routledge, Oxon, pp. 117-142

Vercesi Monica, 1999, *Milano: il quartiere Adriano. Gli abitanti «Progettano» la città*, Franco Angeli, Milano

Vieillard-Baron Hervé, 2004, “De la difficulté a cerner les territoires du religieux: le cas de l'islam en France”, *Annales de Géographie*, n. 640, pp. 563-587

Vieillard-Baron Hervé, 2013, “Le nouveau paysage religieux de la banlieue parisienne: L'exemple de la communauté d'agglomération «Val de France»”, *Carnets de géographes*, n. 6, pp. 1-16

Waardengurb Jacques, Abu-Salieh Aldeeb Sami A., Mohammed Salhi, 1994, *I musulmani nella società europea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino

Wheatley Paul, 1981, *La città come simbolo*, Morcelliana, Brescia

Wheatley Paul, 2001, *The places where men pray together : cities in Islamic lands, seventh through the tenth centuries*, University of Chicago Press, Chicago

Wihtol De Wenden Catherine, 2002, “Islam, immigration et intégration européenne”, *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n. 33, <http://cemoti.revues.org/729>

Wilford Justin, 2010, “Sacred archipelagos: geographies of secularization”, *Progress in human geography*, vol. 34, n. 3, pp. 328-348

Zajczyk Francesca, 2005, *Milano: quartieri periferici tra incertezza e trasformazione*, Bruno Mondadori, Milano

Rapporti di ricerca

Milliot Virginie, Tastevin Yann Philippe, 2010, *Les archipels de la Goutte d'Or. Analyse anthropologique d'une «métropolisation par le bas»*, Programme de recherche «Culture et territoires en Ile-de-France», Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186)

Mocchi Silvia, 2011, “No integration without participation. A study of the request for building mosques in Milano”, *Respect project working paper series*, n. 6, <http://www.respect.iusspavia.it>

Rebessi Elisa, 2011, “Diffusione dei luoghi di culto islamici e gestione delle conflittualità. La moschea di via Urbino a Torino come studio di caso”, *POLIS Working Papers*, n. 194

Articoli di periodici e versioni on line

“Inaugurata la prima moschea per i mussulmani del Nord” *Il Giorno*, 29 maggio 1988

“A Segrate si invoca Allah”, *Corriere della sera*, 29 maggio 1988

“È finalmente pronta la moschea per 50mila musulmani”, *La Repubblica*, 29 maggio 1988

“E a Crescenzago mille preghiere per Allah”, *Corriere della sera*, 18 ottobre 1989

“Faremo una grande moschea. L’islam sbarca a Crescenzago”, *La Repubblica*, 18 ottobre 1989

“Una «Mecca» a Crescenzago”, *Il Giorno*, 18 ottobre 1989

“A lezione di islam in piazza Duomo”, *L’Unità*, 24 maggio 1992

“L’Arena è diventata moschea per un giorno”, *Il Giorno*, 12 giugno 1992

“All’Arena come alla Mecca”, *Corriere della Sera*, 12 giugno 1992

“Nell’Arena di Allah”, *Il Giornale nuovo*, 12 giugno 1992

“Andreotti: «il progetto? nacque con re Feisal»”, *La Repubblica*, 22 giugno 1995

“Ucciso lo sceicco capo. Tensione alta nella comunità islamica”, *Corriere.it*, 18 dicembre 1995

“Lodi, la Lega alla guerra santa”, *Repubblica.it*, 15 ottobre 2000

“Marcia anti-Islam, Forza Italia con la Lega”, *Corriere.it*, 15 ottobre 2000

“Milano, la Lega contro la nuova moschea”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2000

“An e Lega: «No alla moschea»”, *Repubblica.it*, 26 ottobre 2000

“Milano, un quartiere contro la moschea”, *Corriere della Sera*, 30 ottobre 2000

“Referendum farsa su quei banchetti”, *La Repubblica*, 30 ottobre 2000

“Moschea, pochi i no. De Carolis: «Si farà»”, *La Repubblica*, 30 ottobre 2000

“Milano, sì alla piccola moschea ma An e la Lega non votano”, *La Repubblica*, 1 novembre 2000

“Via Meda avrà la moschea. Palazzo Marino dice sì al progetto, An condanna la fiaccolata di protesta”, *Corriere della Sera*, 1 novembre 2000

“Comune, sì alla Moschea la sconfitta di An e Lega”, *La Repubblica*, 1 novembre 2000

“È un diritto da riconoscere”, *La Repubblica*, 1 novembre 2000

“Un corteo contro la fiaccolata in via Meda una serata blindata”, *La Repubblica*, 2 novembre 2000

“Moschea, le tensioni si spostano in consiglio”, *Corriere della Sera*, 3 novembre 2000

“Moschea a Lodi, «referendum inammissibile»”, *Corriere della sera*, 13 gennaio 2001

“Viale Jenner, la moschea più indagata d’Italia”, *Corriere della sera*, 18 ottobre 2001

“Presidio a Milano davanti alla moschea. Borghezio insiste: bisogna chiuderle tutte quante La Lega impugna la croce contro l’Islam L’imam di viale Jenner condanna il terrorismo e risponde: anche i leghisti bene accolti, se cercano il dialogo”, *L’Unità*, 20 ottobre 2001

“Moschee, la frenata di Albertini”, *La Repubblica*, 1 dicembre 2001

“Milano, processo per 35 islamici l’accusa: al servizio del terrorismo”, *La Repubblica*, 9 luglio 2003

“La Lega in Comune «Chiudete la moschea»”, *La Repubblica*, 3 aprile 2003

“Albertini: «Sì alla moschea. I musulmani hanno diritto a un luogo per la preghiera», *Corriere della sera*, 4 aprile 2004

“Pisanu: «Possibile un attentato in Italia. Lo stato d’allarme è intenso»”, *Repubblica.it*, 28 luglio 2005

“Pisanu: «La repressione non basta subito la Consulta islamica», *Repubblica.it*, 25 luglio 2005

“Viale Jenner, la Lega al governo «Moschea pericolosa, chiudiamola»”, *La Repubblica*, 7 gennaio 2005

“Boni: «Una legge per fermare la moschea di via Padova», *La Repubblica*, 16 marzo 2006

“La Regione: chiederemo al sindaco di chiudere la moschea di viale Jenner”, *La Repubblica*, 6 luglio 2006

“The agitator”, *The new Yorker*, 5 giugno 2006

“«Basta islamici in viale Jenner». «Dateci una moschea»”, *Corriere della Sera*, 25 ottobre 2006

“Insulto al cantiere della moschea”, *Repubblica.it*, 13 dicembre 2006

“Bossi: abbiamo chiuso la moschea di Milano. Viale Jenner, Maroni: via entro agosto. Gli islamici: non possono cacciarci”, *Corriere.it*, 5 luglio 2008

“«Una moschea a Milano per l’Expo» Spunta l’ipotesi di via Rubattino. La Regione: potrebbe sorgere anche ad Arese. Disertato il vertice di oggi in prefettura”, *Corriere della Sera*, 5 luglio 2008

"Via la moschea da viale Jenner", *Repubblica.it*, 6 luglio 2008

“Il Comune: moschea fuori città. Gli islamici: no”, *Corriere della Sera*, 6 luglio 2008

“Milano, lite sulla moschea «Mulle a chi prega in strada»”, *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008

“Il Comune: non costruiremo mai una moschea a Milano”, *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008

“La curia: cacciare i musulmani è da fascisti”, *Corriere della Sera*, 6 luglio 2008

“Regione: censimento delle aree per il nuovo centro islamico”, *Corriere della Sera*, 7 luglio 2008

“Gli islamici al prefetto «Pregheremo al Vigorelli»”, *Repubblica.it*, 8 luglio 2008

“Forza Italia contro Moratti «No agli islamici al Vigorelli»”, *Repubblica.it*, 10 luglio 2008

“Moschea al Vigorelli. Forza Italia contro la Lega”, *Corriere della sera*, 10 luglio 2008

“Vigorelli, la rivolta dei residenti”, *La Repubblica*, 11 luglio 2008

“Palasharp, sì alla preghiera islamica. Moschea: «Nessuna area pubblica»”, *La Repubblica*, 22 luglio 2008

“Preghiera del venerdì, debutto al Palasharp”, *Corriere.it*, 25 luglio 2008

“Il Duomo diventa meta dell’oltraggio islamico”, *Ilgiornale.it*, 4 gennaio 2009

“Preghiera islamica, polemica a Milano «Una mancanza di sensibilità»”, *Corriere.it*, 5 gennaio 2009

“Quel silenzio sulla moschea in piazza Duomo”, *Ilgiornale.it*, 5 gennaio 2009

“La Curia: subito una moschea Bossi: a Milano? Spero di no”, *La Repubblica*, 28 agosto 2009

“Nonostante Borghesio il luogo di preghiera è in dirittura d'arrivo”, *La Repubblica*, 1 dicembre 2009

“La moschea a Milano? In via Padova c’è già «Eravamo stufi di aspettare l’ok del Comune»”, *Repubblica.it*, 21 gennaio 2010

“Colle, il comitato anti-moschea sarà parte civile nel processo”, *La Repubblica*, 11 giugno 2010

“Apre la nuova moschea ed è dedicata alla Madonna”, *Repubblica.it*, 31 luglio, 2010

“Nuova moschea, il no della Lega”, *La Repubblica*, 1 agosto 2010

“Tettamanzi: «Subito la moschea. Milano garantisca il diritto di culto»”, *Repubblica.it*, 4 settembre 2010

“La Lega attacca Tettamanzi. Ospiti gli islamici in Curia”, *La Repubblica*, 6 settembre 2010

“Fine Ramadan, preghiera e polemiche La Cei: «Una moschea non è un affronto»”, *Corriere.it*, 10 settembre 2010

“I minareti come il Campanile di Giotto Lite (estetica) sulla moschea di Firenze”, *Corriere.it*, 10 settembre 2010

“No della Moratti alla moschea «Prima garanzie dal governo»”, *Corriere della sera*, 3 ottobre 2010

“Lo scandalo del minareto di Milano”, *Ilgiornale.it*, 24 aprile 2011

“La Moratti cade nella trappola di Twitter «Moschea in via Puppa? No». Ma è una burla”, *La Repubblica.it*, 23 maggio 2011

“Berlusconi insiste: «Con la sinistra Milano diventerà una città islamica»”, *Repubblica.it*, 23 maggio 2011

“Leggende metropolitane e fotomontaggi i trucchi del centrodestra contro Pisapia”, *La Repubblica.it*, 24 maggio 2011

“Milano, Pisapia presenta un esposto contro i finti rom in campagna elettorale”, *Ilfattoquotidiano.it*, 24 maggio 2011

“Dai condoni all'aspirasmog. Promesse e svarioni al voto”, *Corriere.it*, 28 maggio 2011

“In 20mila pregano negli scantinati”, *Repubblica.it*, 15 luglio 2011

“Moschea a Crescenzago, ritorna il progetto”, *Il Giorno*, 14 settembre 2011

“Islam: De Corato, torna ipotesi moschea Milano a Crescenzago”, *Liberquotidiano.it*, 14 settembre 2011

“Milano, il Palasharp è impraticabile la preghiera islamica torna in strada”, *Repubblica.it*, 14 ottobre 2011

“Verso l'ok alla moschea di Cascina Gobba”, *La Repubblica*, 6 marzo 2012

“Milano, aprono altre due «moschee»”, *Corriere della sera*, 10 giugno 2012

“Manifesti razzisti per le elezioni Pdl e Lega condannati a Milano”, *Repubblica.it*, 13 giugno 2012

“Aperta una nuova moschea. Preghiera in un'ex fabbrica”, *Corriere della Sera*, 9 luglio 2012

“Una moschea in ogni quartiere”, *Corriere.it*, 10 luglio 2012

“«Ecco la nostra moschea. Mille metri in via Baroni»”, *Corriere della Sera*, 10 luglio 2012

“Cupola e minareto, a Milano è in arrivo la prima moschea”, *Repubblica.it*, 22 marzo 2013

“Il Comune: La moschea è abusiva”, *La Repubblica*, 23 marzo 2013

“L’imam: moschea a Milano entro il 2015. Scola: ma ci sono esigenze da rispettare”, *Repubblica.it*, 17 giugno 2013

Comunicati stampa istituzionali:

Comune di Colle Val d’Elsa, “Il Centro culturale islamico: le origini della vicenda”, www.collevaldelsa.it, consultato nell’aprile 2013

Comune di Colle Val d’Elsa, “Protocollo d’intesa tra il Comune di Colle di Val D’Elsa e l’Associazione Comunità dei Musulmani di Siena e Provincia con sede in Colle di Val d’Elsa”, www.collevaldelsa.it, consultato nell’aprile 2013

Comune di Colle Val d’Elsa, “Il centro culturale islamico di Colle di Val d’Elsa”, www.collevaldelsa.it, consultato nell’aprile 2013

Comune di Milano, “Centri islamici. Avviato un percorso condiviso di lavoro tra comunità e Comune”, 8 agosto 2011, www.comune.milano.it

Comune di Milano, “Costituzione dell’albo delle associazioni/organizzazioni religiose presenti sul territorio cittadino: approvazione dell’elenco delle associazioni/organizzazioni da iscriversi all’albo 2013”, 11 ottobre 2013, www.comune.milano.it

“Via Maderna. Comune avvia procedimento sospensione lavori, riscontrate irregolarità”, 23 marzo 2013, www.comune.milano.it

Comune di Milano, “Moratti: «Preghiera al Ciak, un altro passo avanti», 14 agosto 2008, www.comune.milano.it

Comune di Milano, “Albo delle Associazioni e Organizzazioni Religiose presenti sul territorio della città di Milano”, consultato a dicembre 2013 www.comune.milano.it

SITOGRAFIA

Siti di centri o organizzazioni islamici

www.centroislamico.it/

www.coreis.it/

www.ucoii.org/

www.cismg.net/italiano.html

www.cai-milano.it

www.giovanimusulmani.it/

www.moscheamariam.com/

www.moscheadiroma.org/

Siti istituzionali consultati:

www.comune.milano.it/

www.interno.gov.it

www.collevaldelsa.it

Siti di centri di ricerca consultati

www.ismu.org/

www.olir.it

www.cesnur.org

INDICE DELLE FIGURE E DELLE TABELLE

Figura 1 Manifesto della campagna elettorale della Lega Nord.....	8
Figura 2 “La moschea abusiva”: uno dei fotomontaggi ironici circolati sul web nei giorni delle elezioni	9
Figura 3 “Con Pisapia: Milano, Turchia”: un altro fotomontaggio ironico.....	9
Figura 4 Un vero manifesto della Lega a Modena.....	10
Figura 5: L’appartenenza religiosa degli stranieri in Italia.....	88
Figura 6: La mappa dei luoghi di preghiera in Italia	92
Figura 7: Localizzazione della moschea di Roma	94
Figura 8: La moschea di Roma	94
Figura 9: Immagine del progetto Centro culturale islamico di Colle Val d’Elsa	100
Figura 10: Immagine del progetto Centro culturale islamico di Colle Val d’Elsa ..	101
Figura 11: Mappa dei luoghi della preghiera islamica a Milano	108
Figura 12: Mappa dei luoghi del Centro Islamico di Milano	110
Figura 13: Immagine del progetto della piccola moschea	115
Figura 14: Immagine della moschea del Misericordioso.....	118
Figura 15: Progetto del Centro Islamico di Milano in via del Ricordo	120
Figura 16: La pianta del progetto della moschea e dell’intera sede Co.Re.Is.....	123
Figura 17: Il progetto della moschea	124
Figura 18: La sala di preghiera della moschea Mariam.....	129
Figura 19: Il progetto della Fatih cami	130
Figura 20: Il progetto della Fatih cami	131
Figura 21: L’evoluzione dei principali centri islamici a Milano (1970-oggi).....	134
Figura 22: I luoghi della preghiera islamica e i quartieri di immigrazione a Milano.....	138
Figura 23: I dintorni dell’Associazione islamica di Milano	141
Figura 24: Moschee e trasporti sotterranei milanesi.....	144
Figura 25: L’edificio in cui ha sede la Co.Re.Is. - moschea Al-Wahid.....	157
Figura 26: L’edificio in cui ha sede l’Associazione islamica Dar al Quran.....	157
Figura 27: L’edificio in cui ha sede l’Associazione culturale Al Nur	158

Figura 28: L'edificio in cui ha sede la Casa della cultura islamica	158
Figura 29: La moschea di Borgo Allegri a Firenze	159
Figura 30: La moschea di piazza Cutelli a Catania	160
Figura 31 Affissione accanto alla Casa della cultura islamica	162
Figura 32: Moschea del Misericordioso, Milano.....	163
Figura 33: Moschea del Misericordioso - Centro islamico di Milano e Lombardia	163
Figura 34: Associazione islamica di Milano.....	164
Figura 35: Un cartello affisso sulla vetrina di un negozio accanto all'Istituto culturale islamico	219
Figura 36: La preghiera del 3 gennaio 2009 contro i bombardamenti su Gaza.....	235
Tabella 1: Appartenza religiosa degli stranieri in Italia al 31 dicembre 2010.....	88
Tabella 2: I sindaci di Milano (1976-2013).....	205

ABSTRACT FRANCESE

Mosquées; islam; migrants; Italie; Milan

La thèse décrit et analyse la géographie des mosquées en Italie, un sujet d'une grande pertinence et originalité, en particulier en ce qui concerne le champ d'application des études géographiques. C'est un sujet qui a été étudiée dans d'autres pays européens, et pas seulement, alors que l'urgence en Italie est de plus en plus stricte. Une telle urgence est déterminée par les changements rapides de l'immigration qui ont touché le territoire italien. La centralité de la composante musulmane parmi les étrangers vivant en Italie est désormais une réalité, il suffit de penser à l'affirmation de l'islam comme la deuxième religion plus populaire en Italie, et il est prévu que ça se renforce au cours des prochaines générations. Sur la base de ces considérations, cette thèse retrace ce qui a été le processus de création des mosquées en Italie, à travers l'étude des cas exemplaires, et elle analyse l'impact qu'une telle présence a eu sur le territoire italien, en particulier dans les zones urbaines de Milan. Ce travail montre en effet le « processus de la manifestation visible » qu'une religion, absent du paysage italien jusqu'à il y a quelques décennies, empreinte sur le sol, d'un point de vue privilégié, au cœur de lieux de culte, les mosquées. Le cœur de ce travail reflète sur la taille de la « construction de l'espace » mis en évidence par la construction de mosquées. En fait, les conflits qui accompagnent souvent la proposition ou la création de mosquées montrent que pas tout le monde a « droit à la ville » ou à une « place » dans l'espace d'une manière égale. Et la construction de ce droit implique le partage d'un éventail d'acteurs, discours (normatifs et de représentation mentale de l'espace) et de dispositifs spatiaux qui mènent à la légitimité de cette présence. Les mosquées ne sont pas seulement le symbole de la présence des musulmans en Europe. Grâce à eux, on peut lire la position des musulmans dans la société italienne. La construction de mosquées devrait être la transition de l'ère d'une installation spontanée d'une minorité religieuse récemment arrivée au moment de l'institutionnalisation, de l'attribution d'un « lieu » reconnue et légitime. Par conséquent, la transition du moment de l'hospitalité, où la présence est temporaire et révocable, et l'accueil est « toléré », au « temps du droit à la ville » et de la

reconnaissance. Le passage de l'islam de la sphère privé à la sphère publique. Les salles de prière dans les villes italiennes, dans ce cas précis, à Milan, qui ont toujours été des lieux précaires et résiduelles (des sous-sols, garages, etc.) celles-ci représentent les premières phases d'une installation des musulmans dans l'espace urbain. Une installation à peine visible et peu organisée et vue par les institutions et la société d'une façon presque bienveillante et curieuse, un regard exotique à la diversité, sans grandes réactions négatives. Dans cette première période, même des accords pour la construction de nouvelles mosquées ad hoc ont été effectivement atteints.

La mosquée de Milan, cependant, a été fondée d'une manière presque accidentelle, et assez peu a été dit de ce sujet jusqu'à ce que son inauguration. La mosquée de Rome est, au contraire, plus le résultat de l'institutionnalisation, mais surtout des relations internationales (c'est à dire les bonnes relations entre l'Italie et le Moyen-Orient, encore plus important au cours de la crise pétrolière de 1973) plutôt que de la présence de la communauté musulmane locale. Les conflits sont plutôt déclenchés au moment de la reconnaissance et l'institutionnalisation, quand une présence que l'on croyait peut être temporaire ou accidentelle devient stable, organisée, visible et centrale. En outre, dans le même temps la minorité musulmane est dotée d'une connotation négative à la suite des événements tragiques liés au terrorisme international et les conflits qui en découlent.

ABSTRACT INGLESE

Mosques; islam; migrants; Italy; Milan.

The thesis describes and analyzes the geography of mosques in Italy, a topic of great relevance and originality, in particular as regards the scope of geographical studies. This is a topic that has been investigated in other European countries, and beyond, while its urgency in Italy is becoming more stringent. Such an urgency is determined by the rapid immigration changes that have affected the Italian territory. The centrality of the Muslim component among foreigners living in Italy is now a reality, suffice to think to the affirmation of Islam as the second most popular religion in Italy, and it is expected to grow stronger during the next generations. On the grounds of these considerations, this thesis traces what the process of establishment of mosques in Italy was, by means of the study of case studies, and it analyzes the impact that such a presence has had upon the Italian territory, particularly in the urban context of the city of Milan. This work indeed shows the process of a visible manifestation that a religion, absent until a few decades ago in the Italian landscape, imprints upon the ground, from a privileged point of view, the places of worship, that is mosques. The heart of this work reflects the size of the "construction of space" highlighted by the construction of mosques. In fact, the heated debates that often accompany the proposal or the creation of mosques show that not everyone has equal "rights to the city" or to a "place" in space. And the construction of this right implies the sharing of a range of actors, discourses (the legal and mental representation of space) and for space leading to the legitimacy of this presence. Mosques are not only the symbol of the presence of Muslims in Europe. Through them one can read the position of Muslims in Italian society. The construction of mosques should represent the transition from an era of spontaneous settlement of a religious minority recently arrived at the time of institutionalization, with the attribution instead of a recognized and legitimate "place." Hence, the transition from the time of hospitality, in which the presence is temporary and revocable, and the welcome is "tolerated," to the "time of the right to the city" and recognition. This is the transition from the private to the

public sphere of Islam. From the initial fate of the prayer rooms in the Italian cities, in this specific case in Milan, which are precarious and residual places (i.e. basements, garages, etc.). These represent the first phases of the settlement of Muslims in the urban space. A barely visible settlement and poorly organized, seen by the institutions and society in an almost benevolent and curious way, an exotic gaze towards diversity, with no major negative reactions. In this early period agreements were even actually reached for the new construction of purpose-built mosques. The mosque in Milan, however, was founded in an almost accidental manner, and rather little had been said about it until its inauguration. The Mosque of Rome is, instead, more the result of institutionalization, but mostly of international relations (i.e. the good relations between Italy and the Middle East, even more important during the 1973 oil crisis) than the presence of the local Muslim community. Conflicts are instead unleashed at the time of recognition and institutionalization, when a presence that was thought might be temporary or accidental becomes stable, organized, visible and centrally located. Furthermore, at the same time the Muslim minority is endowed with a negative connotation as a result of the tragic events relating to international terrorism and the ensuing conflicts.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio innanzitutto i miei tutor, il prof. Franco Farinelli e la prof.ssa Claire Hancock, due persone a cui va tutta la mia stima, per le loro qualità scientifiche e umana e da cui ho potuto imparare moltissimo. Li ringrazio per aver creduto in me, per avermi seguita e sostenuta durante questi anni e per avermi trasmesso l'imprescindibile passione per questo lavoro. E in particolare ringrazio la prof.ssa Claire Hancock per la pazienza con cui ha seguito questo lavoro nonostante la distanza e per la sua generosa ospitalità.

Un ringraziamento sentito va anche alle due strutture universitarie che mi hanno accolta: al consiglio scientifico del dottorato in Storia e geografia d'Europa dell'Università di Bologna, per i loro consigli e le loro critiche, che mi hanno aiutata a migliorarmi durante questo percorso di ricerca. Al Lab'Urba e all'École Doctorale "Ville, Transports et Territoires" dell'Université Paris Est, per avermi accolta e per avermi offerto un'opportunità di lavoro in un contesto internazionale così preziosa e stimolante. Ringrazio inoltre l'Università Italo-francese per il sostegno alla mobilità di cui sono stata beneficiaria.

Un ringraziamento va ovviamente anche a tutte le persone che hanno contribuito a questo lavoro mettendo a mia disposizione un po' del loro prezioso tempo e condividendo con me una parte delle loro esperienze, materia fondamentale di questa tesi; in particolare a tutte persone che ho intervistato per la loro generosa disponibilità.

Un ringraziamento speciale lo rivolgo a Béatrice Collignon, per tutti i suoi consigli, per avermi sempre trasmesso fiducia e non avermi mai fatto mancare il suo sostegno. Ringrazio Mariuccia Salvati, una lettrice sempre attenta, disponibile e dispensatrice di preziosi consigli; Raffaele Laudani, per tutto quello che mi ha insegnato, per la sua tenacia, per la fiducia che ho sempre sentito da parte sua. Ringrazio inoltre Alessandra Bonazzi, Camille Schmoll, Serge Weber e Matilde Cassani per gli intensi momenti di scambio che così tanto hanno arricchito questo percorso. Un ringraziamento anche a Emanuele F. e Maria Pia, i colleghi più maturi che hanno saputo trasmettermi la loro esperienza e consigliarmi nelle difficoltà. Infine,

ringrazio i miei compagni di dottorato Emanuele e Giovanni, per tutto quello che abbiamo condiviso in questi anni, per i vostri incoraggiamenti e perché tra noi non ho mai sentito altro che stima e affetto.

È difficile distinguere i ringraziamenti lavorativi da quelli personali. Perché ho l'immensa fortuna di condividere la mia vita con persone che stimo profondamente e da cui imparo continuamente. Questa tesi è cosparsa delle loro osservazioni e di risposte a domande che non mi ero ancora posta, e soprattutto è cosparsa dell'affetto che non mi hanno mai fatto mancare. Grazie. Un ringraziamento particolare a Giulia R., per il suo sostegno costante e per le sue puntuali correzioni.

E ringrazio immensamente i miei genitori, esempio di amore, di forza e di coraggio, e tutta la mia famiglia, perché abbiamo superato insieme momenti terribili, vicini e uniti e perché nessuno ha mai perso la speranza.

Infine, Simone grazie per il tuo sostegno, la tua pazienza e il tuo incoraggiamento, senza i quali non sarei mai riuscita a porre la parola fine a questo lavoro.

FINE

