

LA SPAZIALITÀ ISLAMICA NELLE CITTÀ ITALIANE: RILEVANZA, CARATTERISTICHE ED EVOLUZIONE¹

di *Francesco Chiodelli**

Il saggio si focalizza sulla relazione fra presenza islamica e spazio urbano in Italia. Dapprima si analizzano i *pattern* residenziali degli immigrati musulmani con riferimento al caso di Milano. Successivamente, si analizzano i principali “marcatori spaziali” della presenza islamica nelle città italiane: luoghi di culto, luoghi di sepoltura; macellerie *halal*, forme della vita pubblica. Le conclusioni del testo sono dedicate alle prospettive evolutive del rapporto fra presenza musulmana e città italiane.

Parole chiave: Islam; religione; città; immigrazione; moschee.

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

The paper deals with the characteristics of Muslim spatiality in Italian cities. Firstly, the residential patterns of Muslims in Italy are investigated (evidences about the case of Milan are presented). Then, the four main “landmarks” of the urban presence of Muslims in Italy are analysed: places of worship, halal butcheries, graveyards, and forms of public life. Conclusions are devoted to considerations about evolutionary perspectives of Muslim spatiality in Italian cities in the next decades.

Keywords: Islam; religion; urban space; immigration; mosques.

Introduzione: immigrazione e religioni in Italia²

Nell’interrogarsi sui processi di trasformazione delle città italiane, negli ultimi decenni una parte significativa della ricerca si è focalizzata sull’impatto urbano dei fenomeni migratori. Tuttavia, l’immigrazione in Italia è studiata principalmente o come un fenomeno unitario, o in base alle

¹ Ricevuto il 4 mar. 2014; nella forma rivista il 28 giu. 2014; accettato il 19 lug. 2014.

* Francesco Chiodelli, Gran Sasso Science Institute, francesco.chiodelli@gssi.infn.it.

² Si ringraziamo Rossella Bottoni, Antonio Calafati, Giovanni Semi, i componenti del gruppo Urban Café, oltre ai due anonimi *referee*, per gli utili suggerimenti rispetto a diverse parti e differenti stesure di questo testo. Naturalmente, ogni eventuale inesattezza presente in questo saggio sarebbe di responsabilità soltanto dell’autore. Desidero ringraziare vivamente anche Daniela Rozzi per la preziosa collaborazione nell’analisi dei dati e nella redazione delle mappe.

sue declinazioni etniche. Meno numerosi sono invece gli studi che investigano le mutazioni delle città italiane connesse allo specifico portato dei migranti in termini di confessioni religiose diverse da quella cattolica maggioritaria³. Eppure, per molti di questi migranti, la religione riveste un ruolo fondamentale in termini di riferimenti identitari nei paesi d'immigrazione (Lucà Trombetta, 2006; Warner, 2000)⁴. Come osserva ad esempio Ceri Peach, si potrebbe addirittura sostenere che «la religione è la nuova chiave per sbrogliare l'identità etnica in Occidente. [...] Con il procedere della globalizzazione e con l'ampliarsi delle fonti dell'immigrazione nei paesi sviluppati anche ai paesi in via di sviluppo, la rivoluzione dell'offerta non ha portato semplicemente alla varietà etnica, ma anche a minoranze che talvolta percepiscono la propria identità più nei termini della propria religione che della propria etnia» (Peach, 2002, p. 255).

La centralità della religione – e in particolare di religioni diverse da quella cattolica maggioritaria – per molti immigrati ha effetti significativi sullo spazio delle città italiane. Ad esempio genera la nascita di nuovi luoghi a caratterizzazione religiosa e di nuove forme di espressione nello spazio pubblico (tanto forme collettive, come feste e manifestazioni religiose, quanto forme individuali, ad esempio certi modi di vestire contrassegnati dalla religiosità). Tale fenomeno, però, è stato solo parzialmente esplorato. Proprio per questo appare utile proporre una ricognizione dei principali aspetti che, in Italia, caratterizzano la “spazialità islamica”. (Per spazialità islamica intendiamo i modi e i luoghi attraverso i quali gli immigrati musulmani si insediano e caratterizzano la propria presenza nello spazio). L'islam non è di certo l'unica religione diversa da quella cattolica che si è radicata in Italia negli ultimi decenni a seguito del consolidarsi dei flussi migratori verso il nostro paese (Pace, 2013). È tuttavia quella che ha una presenza quantitativamente più rilevante – oltre che, per certi aspetti, anche quella più “problematica”, ad esempio in termini di relazione con la popolazione e le istituzioni locali.

La restante parte del saggio è divisa in quattro sezioni principali. Dopo aver presentato dati e considerazioni sulla consistenza quantitativa della

³ L'impatto urbano della caratterizzazione religiosa dei flussi migratori è approfonditamente esplorato a livello internazionale. In Europa, diversi paesi hanno una tradizione di studi consolidata in questo settore (si pensi, ad esempio, a Gran Bretagna e Germania). Diverso è il caso dell'Italia, in cui, nonostante eccellenti lavori di singoli studiosi, l'indagine è meno sistematica, e per lo più limitata a specifici campi disciplinari (ad esempio, questo tema è completamente trascurato da parte della pianificazione urbana).

⁴ «La presenza degli immigrati non è neutra né dal punto di vista culturale, né dal punto di vista religioso. Gli immigrati non arrivano nudi [...]. La religione, e più precisamente la religione vissuta *collettivamente* e a *livello comunitario*, ha un proprio spazio e ruolo nella costruzione dell'identità individuale e collettiva di un ampio numero di immigrati» (Allievi, 2010a, p. 86).

presenza islamica in Italia (§ 1), il testo analizza caratteristiche e forme della spazialità islamica nel nostro paese, concentrandosi dapprima sui pattern residenziali della popolazione proveniente da paesi musulmani (§ 2), e successivamente sui principali elementi che costituiscono tale spazialità (§ 3). Nella sezione conclusiva (§ 4) sono proposte alcune riflessioni sulle possibili traiettorie di sviluppo dell'impatto urbano della presenza musulmana in Italia.

1. I musulmani in Italia

1.1. Consistenza quantitativa

Nell'analizzare la consistenza quantitativa della presenza islamica in Italia è necessario tener presente che, nel nostro paese, non esistono stime rigorose riguardanti la diffusione delle diverse religioni (ad esempio, il censimento non prevede domande sulla religione professata, a differenza di quanto avviene in paesi come la Gran Bretagna). I dati che abbiamo a disposizione (ad esempio quelli forniti dai dossier Caritas e Migrantes, o da CENSUR – Center for Study on New Religions) sono di natura indiretta, ottenuti basandosi principalmente sulla diffusione delle diverse religioni nei paesi di origine dei migranti. Non si riferiscono dunque propriamente ai musulmani, ma alle *persone provenienti da un paese a significativa presenza musulmana*. Com'è evidente, non tutte le persone provenienti da un paese caratterizzato da significativa presenza musulmana sono necessariamente religiose o di religione musulmana; inoltre, tra chi si dichiara musulmano, esistono diversi livelli d'intensità nel praticare la propria fede⁵. Si tenga presente che, secondo Dassetto, Ferrari e Maréchal (2007), in Europa circa un terzo delle persone provenienti dai paesi musulmani si considera un musulmano che pratica attivamente la propria fede – i restanti si dichiarano

⁵ «Le persone che arruoliamo ai fini statistici tra i musulmani possono suddividersi in un numero molto elevato di tipologie differenziate. Si va dall'identificazione più intensa dal punto di vista esperienziale con la religione islamica [...]. Vi sono quelli che mantengono un rapporto più distaccato con la pratica, o che valorizzano esclusivamente alcuni aspetti della tradizione teologica [...]. In alcuni casi ad una credenza vissuta intensamente corrisponde una pratica discontinua e confusa [...]. Inoltre vanno ricordati anche coloro che mantengono un rapporto con la religione come estremo presidio identitario senza necessariamente curare la pratica» (Rhazzali e Equizi, 2013, pp. 47-48). Si vedano anche Naso e Salvarani (2012). Secondo i dati riportati da Gale e Hopkins (2009, p. 10) sull'appartenenza religiosa in Gran Bretagna, coloro i quali considerano l'islam la propria religione di origine hanno una maggiore propensione a considerarsi praticanti attivi (73,5%) rispetto a persone che considerano la propria religione di origine il cristianesimo (30,9%), l'ebraismo (42,0%), il buddismo (57,7%), il sikhismo (70,9%), l'induismo (73,3%).

non-praticanti o agnostici; una parte di costoro si considera musulmana solo da un punto di vista culturale, prestando poca attenzione ai precetti religiosi. Come argomenteremo, parte delle riflessioni presentate nel prosieguo del testo non riguardano solo i praticanti attivi, ma più in generale tutti coloro i quali hanno una qualche relazione identitaria con la religione musulmana. Pur con questi limiti e queste accortezze, le stime relative alle persone provenienti da un paese a significativa presenza islamica sono utili per farsi un'idea dell'ordine di grandezza della presenza musulmana in Italia.

Se l'origine dell'immigrazione islamica contemporanea in Italia può essere fatta risalire alla metà degli anni '70, è soprattutto a partire dagli anni '90 che i flussi migratori da paesi musulmani si intensificano (Allievi, 2002; Allievi e Dassetto, 1993; Dassetto, 2008). Oggi si stima che in Italia risiedano circa 1.650.000 persone provenienti da paesi a maggioranza musulmana,⁶ un terzo di tutta popolazione straniera residente nel nostro paese (Caritas e Migrantes, 2012).⁷ Le comunità più numerose provengono da Marocco (513.000), Albania (498.000), Egitto (124.000), Tunisia (121.000), Bangladesh (114.000) (ISTAT, 2013a).⁸ Nello stimare la presenza islamica in Italia, al dato dei migranti va aggiunto anche quello degli Italiani convertiti all'islam, per quanto il loro numero sia poco significativo rispetto al dato complessivo della presenza islamica in Italia – i convertiti nel nostro paese sarebbero alcune decine di migliaia (70.000 secondo l'Unione delle Comunità Islamiche in Italia; mancano tuttavia stime indipendenti)⁹. Ciò che in base all'analisi di questi dati si può dichiarare è che l'islam è oggi, con tutta probabilità, la seconda religione d'Italia (lo stesso

⁶ Si noti che Caritas e Migrantes (2012) parlano di 1.650.000 “musulmani” (e non di «persone provenienti da un paese a significativa presenza musulmana», dicitura che, invece, preferiamo adottare in questo testo). Secondo Introvigne e Zoccatelli (2013) i musulmani presenti nel nostro paese sarebbero, nel 2012, 1.360.000. Per altre stime, si vedano Naso e Salvarani (2012).

⁷ Secondo ISTAT (2013b), gli stranieri regolarmente residenti in Italia al 1° gennaio 2013 erano 4.387.721, il 7,4% della popolazione totale – a questo dato vanno aggiunti circa 500.000 stranieri irregolarmente presenti in Italia (Caritas e Migrantes, 2012). Si noti che la distribuzione degli stranieri in Italia non è uniforme. L'86 % risiede nel Nord e nel Centro, il restante 14% nel Mezzogiorno e nelle Isole.

⁸ La diffusione della religione islamica in questi paesi è diversa. Secondo le stime di Pew Research Center (2012), in Marocco i musulmani rappresenterebbero il 99,0% della popolazione, in Egitto il 94,9%, in Tunisia il 99,0%, in Bangladesh l'89,8%. I dati sulla diffusione dell'islam in Albania sono più controversi: Pew Research Center (2012) parla dell'80,9%, mentre secondo il censimento albanese del 2011, i musulmani sarebbero il 58,8% della popolazione complessiva.

⁹ Per quanto quantitativamente poco rilevanti, i convertiti all'islam rivestono tuttavia un ruolo importante, ad esempio in termini di proiezione pubblica dell'islam. Per un approfondimento sul ruolo dei convertiti in Europa, si veda ad esempio Rambo (1999).

fatto si verifica nella maggior parte degli altri paesi europei) (Allievi, 2002), oltre a essere la religione più diffusa tra gli immigrati nel nostro paese (Caritas e Migrantes, 2012).

È utile sottolineare che, come evidenzia bene Stefano Allievi (2000a; 2000b), la maggior parte dei migranti provenienti da paesi musulmani non si trova in Italia in modo transitorio, ad esempio per un periodo temporaneo di lavoro, ma si è trasferita nel nostro paese con l'idea di restarci per tutta la vita. La presenza islamica in Italia non è dunque un fatto reversibile; al contrario deve essere considerata come un elemento interno, stabile e duraturo, del paesaggio socio-culturale italiano – e ciò nonostante l'islam sia spesso ancora percepito dalla popolazione “autoctona” come un elemento estraneo e transitorio.

Tutto ciò – ossia la consistente presenza islamica in Italia e la sua non-temporaneità – ha, come vedremo nei prossimi paragrafi, rilevanti ripercussioni in termini di spazio urbano.

1.2. Il ruolo identitario della religione

Come abbiamo già accennato, per una parte significativa degli immigrati provenienti da paesi a rilevante presenza islamica, la religione, e non solo l'etnia o il paese di origine, ha un ruolo fondamentale nella costruzione della propria identità individuale e collettiva (Allievi, 1999a; 1999b; 2010a; Peach, 2002; 2006). Uno dei motivi di ciò è sicuramente legato all'ostilità di cui è oggetto l'islam in molti paesi occidentali, che non ha eguali per gran parte delle altre religioni minoritarie (con l'eccezione, forse, dell'ebraismo). Ciò vale anche per l'Italia, in cui tale ostilità si è rafforzata in particolare a partire dagli eventi dell'11 settembre 2001, per quanto fosse in verità emersa anche prima (Allievi, 2010a). Tutto ciò genera, negli immigrati musulmani, una reazione difensiva che, travalicando i confini etnici o di origine, enfatizza l'identità religiosa (Birt, 2009; Nielsen, 2000). Un'ulteriore ragione della centralità della religione come fattore identitario per molti immigrati musulmani sarebbe rappresentata, secondo diversi autori, dall'aspirazione dell'islam alla *Ummah*, ossia alla creazione di un'unica comunità mondiale di fedeli (Nielsen, 2000; Saint-Blancat, 2002). Si può dunque considerare la religione islamica come un riferimento identitario che tende a trascendere le differenze etniche o di origine di molti immigrati.

Queste considerazioni, tuttavia, non devono portare a conclusioni affrettate. I musulmani in Italia hanno una provenienza geografica molto differenziata: provengono non solo da paesi di Medio Oriente e Africa settentrionale, ma anche dall'Africa sub-sahariana, da certi paesi balcanici (ad

esempio l'Albania), da paesi del sud-est asiatico (ad esempio Bangladesh e Pakistan). Lingua, tradizioni, modi di vivere la fede possono essere profondamente diversi a seconda del paese di provenienza. Ciò che così spesso si verifica è un alto grado di «incapsulamento sociale [*social encapsulation*]» (Peach, 2006, p. 354) dei diversi sub-gruppi musulmani: «I musulmani [...] sono membri di comunità definite in termini religiosi, e tuttavia una larga parte della loro vita sociale, attraverso cui ricreano e praticano la propria cultura, si fonda sui solchi rappresentati da lingua, tradizioni regionali, fedeltà nazionali, classe e altri fattori analoghi che travalicano i confini di tali comunità» (Baumann, 1996, p. 126)¹⁰. Più che un'unica comunità, gli immigrati musulmani in Italia devono quindi essere più propriamente considerati un *insieme di comunità etniche* accomunate dalla religione (Peach, 2006; Saint-Blancat, 2002). Più che di islam (al singolare), bisognerebbe parlare *degli islam* (al plurale) (Allievi, 2002).

Dunque, nell'analizzare la presenza musulmana in Italia (e, per quel che qui ci interessa, la sua relazione con lo spazio urbano), bisogna sempre tenere presente tale tensione tra etnia e religione, che conforma in modo differente diversi aspetti della spazialità islamica nel nostro paese.

2. I pattern residenziali della presenza islamica

Come abbiamo argomentato, gli immigrati musulmani hanno una provenienza geografica differenziata, tale per cui costituiscono non una popolazione omogenea, ma un insieme di comunità etniche che condividono la stessa religione. Questo fatto è rappresentato plasticamente dalla loro geografia localizzativa. Come diversi studi sul contesto britannico evidenziano (Gale, 2013; Peach, 2006), in modo analogo ad altre comunità immigrate anche i migranti musulmani tendono a insediarsi nello spazio urbano in base, ad esempio, all'origine o alla lingua. È interessante notare che, in molti casi, diverse comunità provenienti da diversi paesi islamici s'insediano in aree diverse della città. Ciò che ne risulta è il fatto che la sommatoria della localizzazione dei differenti sub-gruppi compone, per i musulmani considerati nel proprio insieme, un quadro residenziale che tende alla dispersione. Questo fatto è interessante da un punto di vista analitico: la presenza musulmana è una presenza diffusa, che caratterizza diverse aree della città, a differenza di quel che avviene per altre religioni minoritarie, in cui la sovrapposizione quasi perfetta tra etnia e confessione religiosa determina il fatto che la concentrazione residenziale diviene anche concentrazione della

¹⁰ Sul tema si veda anche Lucà Trombetta (2006).

religione nello spazio – si pensi al caso dei sikh, la maggioranza dei quali proviene da una specifica zona dell'India, il Punjab.

In Italia mancano studi sistematici dei *pattern* residenziali degli immigrati musulmani. Tuttavia, l'analisi del caso di Milano conferma l'ipotesi di una loro tendenza a una localizzazione diffusa nel territorio¹¹.

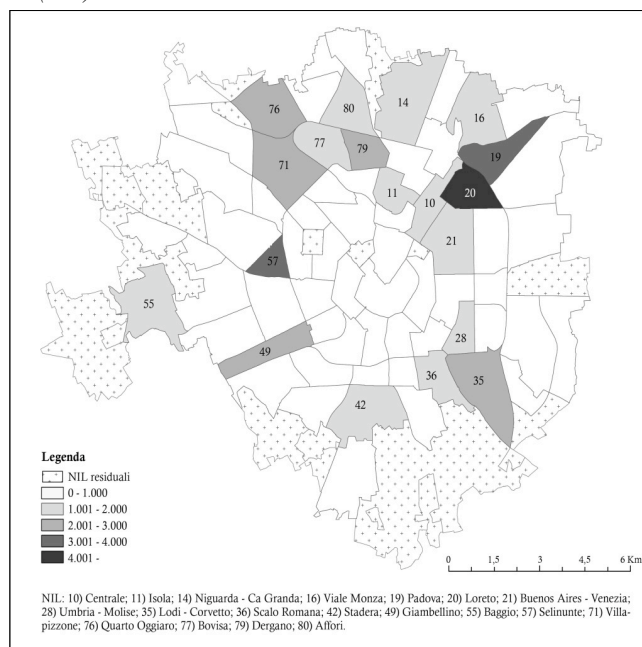
I principali sub-gruppi di immigrati “statisticamente musulmani”¹² hanno infatti una presenza significativa in aree diverse della città. In termini di valori assoluti, in 19 Nuclei di identità locale (NIL) su 69 il numero degli stranieri provenienti da tali paesi è superiore alle 1.000 unità – e in 8 casi è superiore alle 2.000 unità (5.180 a Loreto, 3.650 a Selinunte, 3.030 a Padova, 2.840 a Villapizzone, 2.594 a Lodi-Corvetto, 2.550 a Giambellino, 2.375 a Dergano, 2.047 a Quarto Oggiaro) (fig. 1). In termini di valori percentuali rispetto alla popolazione totale del NIL, invece, sono 40 le aree in cui tale presenza supera il 3%. In 8 casi, tale valore è superiore al 10% (Selinunte, 13,8%; Farini, 13,1%; Ortomercato, 12,1%; Loreto, 11,7%; Bovisa, 11,5%; Dergano, 10,8%; Scalo Romana, 10,7%, Parco Monlué-Parco Lambro, 10,5%;) (fig. 2).

Questo quadro insediativo diffuso è l'esito della tendenza dei diversi sub-gruppi musulmani a concentrarsi in aree diverse della città (fig. 3). Per quanto ad esempio il NIL di Loreto sia caratterizzato dalla concentrazione di diversi sub-gruppi musulmani (Bangladesh, Egitto, Pakistan e Senegal), altre aree sono invece caratterizzate dalla presenza di un singolo sub-gruppo. È il caso ad esempio di Centrale, dove si registra una significativa concentrazione solo di musulmani provenienti dal Bangladesh (il 10,1% di tutti i musulmani di Milano provenienti dal Bangladesh) e di Baggio (9,0% dei musulmani provenienti dal Pakistan).

¹¹ Sulla dispersione territoriale della presenza musulmana, si veda anche il caso della provincia di Bergamo analizzato in Brambilla e Rizzi (2011).

¹² L'analisi del caso milanese presentata in questo paragrafo utilizza i dati forniti dall'Ufficio Statistica del Comune di Milano (www.comune.milano.it) relativamente agli stranieri regolarmente residenti a Milano nel 2012. Del dato complessivo delle persone provenienti da un certo paese a significativa presenza islamica è stata considerata solo la quota di popolazione corrispondente al livello di diffusione della religione islamica in quel paese (definita qui popolazione “statisticamente musulmana”). Nello specifico: Albania, 58,8%; Bangladesh, 89,8%; Egitto, 94,9%; Iran, 99,0%; Marocco, 99,0%; Pakistan, 96,4%; Senegal, 96,4%; Sri Lanka, 9,8%; Tunisia, 99,0%; Turchia, 98,0% (Pew Research Center, 2012). Nell'analisi sono stati presi in considerazione soltanto i gruppi che, a seguito di tale operazione, raggiungono una presenza numerica prossima o superiore alle 1.000 unità: Albania (3.425), Bangladesh (5.389), Egitto (32.373), Iran (965), Marocco (8.720), Pakistan (1.264), Senegal (2.290), Sri Lanka (1.552); Tunisia (1.757), Turchia (1.282). L'unità geografica di riferimento utilizzata è quella dei Nuclei di Identità Locale (NIL). I NIL di Milano sono in tutto 88; 19 di questi (i cosiddetti NIL residuali) non sono significativi in termini statistici, a causa della ridotta popolazione complessiva (inferiore alle 2.000 unità).

Fig. 1 – Localizzazione della popolazione straniera “statisticamente musulmana”, 2012, per NIL (v.a.)



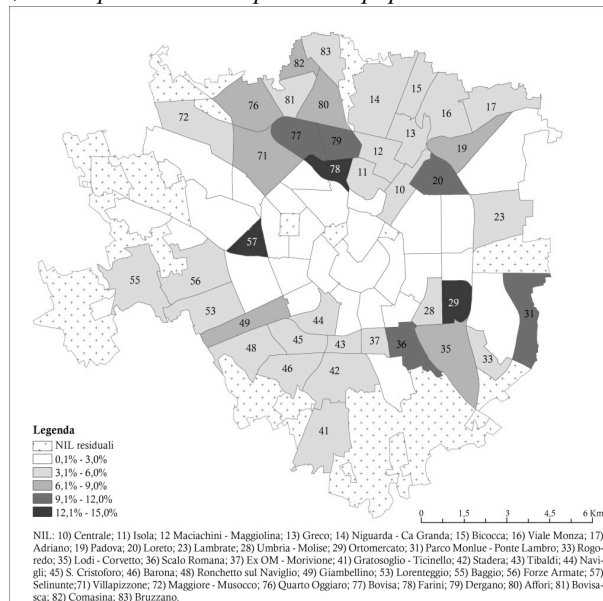
Fonte: rielaborazione dell'autore su dati del Comune di Milano (www.comune.milano.it)

Nel considerare la tendenza alla concentrazione dei diversi sub-gruppi musulmani è interessante segnalare il caso dei musulmani provenienti da Iran, Albania e Sri Lanka. Gli Iraniani mostrano una tendenza a concentrarsi in aree completamente diverse da quelle di tutte le altre comunità musulmane (ad esempio: a Città Studi risiede il 10,6% di tutta la comunità musulmana iraniana e a Bande Nere il 9,2%; nessuno degli altri sub-gruppi musulmani ha una presenza superiore al 3% in queste aree). Albanesi e immigrati dallo Sri Lanka, invece, hanno una tendenza insediativa particolarmente dispersa (solo nel caso di Loreto vi è una concentrazione della comunità albanese superiore al 5%; i musulmani provenienti dallo Sri Lanka, invece, non raggiungono la soglia del 5% in nessun NIL).

È utile sottolineare che, secondo le ricerche etnografiche di alcuni autori, la presenza diffusa nello spazio urbano dei musulmani non sarebbe solo da imputare a un pattern residenziale disperso, ma anche alla tendenza dell'islam a una relazione ramificata con la città. Ad esempio, secondo Dassetto (1996), la presenza musulmana in Europa avrebbe la tendenza a fuoriuscire dai confini di singole aree a concentrazione islamica, per interessare svariate porzioni della città – tanto che, secondo l'autore, si potreb-

be parlare in proposito della creazione di una città islamica sovrapposta a quella europea.

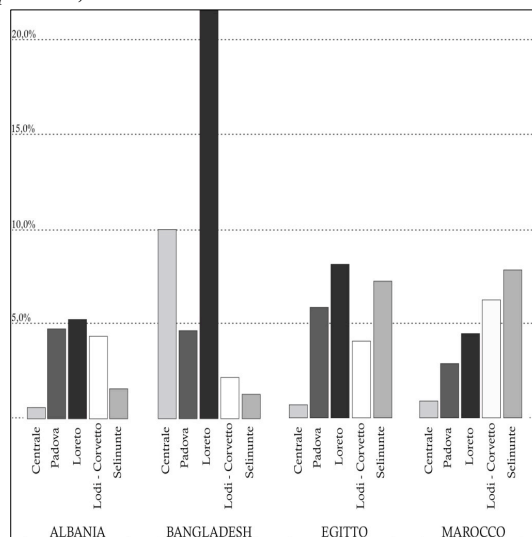
Fig. 2 – Localizzazione della popolazione straniera “statisticamente musulmana”, 2012, per NIL; valori percentuali rispetto alla popolazione totale del NIL



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

Ciò sarebbe legato non solo al fatto che certi spazi a caratterizzazione islamica (ad esempio luoghi di culto, luoghi di sepoltura o macellerie *halal*) sono dislocati in diverse parti della città, non sempre in relazione perfetta con le aree a concentrazione residenziale musulmana (come vedremo nel paragrafo successivo, questo è anche il caso di Milano). Sarebbe legato anche al fatto che la spazialità islamica si compone strutturalmente anche di segni corporali e forme di vita in pubblico (ad esempio certi modi di vestire a caratterizzazione religiosa, come l'*hijab* – vedi § 3.2) che si possono incontrare non solo nei quartieri etnici, ma anche nelle zone storiche, turistiche o commerciali delle città. Come afferma Kong (2010, p. 757), la religione «non è né spazialmente né temporalmente confinata a delle “riserve”, praticata solo in spazi ufficialmente assegnati e in tempi stabiliti. Ci sono invece numerosi modi in cui gli spazi della quotidianità possono essere implicati in costruzione di senso, legittimazione, mantenimento, rafforzamento, ma anche messa in discussione di vita, credenze, pratiche e identità religiose» (vedi anche Gökarıksel, 2009).

Fig. 3 – Tendenza alla concentrazione dei diversi sub-gruppi “statisticamente musulmani” in cinque NIL, 2012



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

3. Gli spazi dell'islam in Italia

3.1 I luoghi di preghiera

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

*Musallayat*¹³: semplici sale di preghiera, spesso di dimensioni ridotte, localizzate generalmente in spazi originariamente destinati ad altre funzioni (appartamenti, magazzini, negozi, capannoni, ecc.). Di conseguenza la loro presenza non sempre è percepita dai non-musulmani. Le *musallayat* svolgono prevalentemente funzioni di luogo di preghiera a scala di quartiere.

Moschee ad hoc (o *masajid*): luoghi solitamente caratterizzati dall'iconografia comunemente associata alle moschee (cupola, minareti, scritte arabe e simboli islamici). In alcuni casi nascono grazie all'impegno (finanziario e diplomatico) di organizzazioni internazionali o paesi stranieri di fede musulmana (in Italia questo è ad esempio il caso della moschea di Roma).

¹³ Plurale di *musallah*.

Centri islamici: luoghi che nascono con altre funzioni principali (funzioni culturali, aggregative e sociali, come ad esempio riunioni e incontri culturali, insegnamento del Corano, corsi di lingua araba, ecc.), alle quali si associa spesso anche la preghiera.

È importante sottolineare che la compresenza di funzioni religiose, sociali e culturali non caratterizza solo i centri islamici, ma anche gran parte degli altri luoghi di preghiera islamica in terra d'emigrazione (nei centri islamici, tale polifunzionalità è soltanto più accentuata e strutturale). I luoghi di preghiera musulmani assumono, infatti, le caratteristiche tipiche di molti luoghi di aggregazione comunitaria delle minoranze in paesi stranieri: svolgono ad esempio un ruolo diretto nel mantenimento dell'identità e delle tradizioni; forniscono servizi di prima accoglienza e di supporto economico ai nuovi arrivati (Germain and Gagnon, 2003; Kong, 2010). Anche per questi motivi, dal punto di vista urbano diventano spesso luoghi che, al tempo stesso, *attraggono e irradiano* "islamità" nello spazio. Attraggono nel senso che, soprattutto nel caso delle moschee più grandi, la loro frequentazione è ampia e diversificata: persone diverse, provenienti da zone diverse della città (o dell'area metropolitana) le frequentano in orari diversi per ragioni diverse (uomini che si recano alla preghiera, bambini che frequentano corsi di lingua, personalità istituzionali che partecipano a incontri e dibattiti, famiglie e gruppi di persone che partecipano a feste). Irradiano, nel senso che, attorno a esse, si localizzano spesso altre piccole attività correlate: macellerie *halal* e negozi al dettaglio che vendono prodotti diversi (oggetti legati alla preghiera, ma anche vestiti e prodotti alimentari d'importazione) (Dassetto, 1996).

Ma quanti sono i luoghi di preghiera islamici in Italia? Secondo Rhazzali e Equizi (2013), i luoghi di culto delle principali organizzazioni musulmane in Italia sarebbero 655 (il dato non considera le sale di preghiera delle associazioni più piccole). Secondo Bombardieri (2011), invece, nel 2008 esistevano in Italia 769 luoghi di culto islamici, ossia uno ogni circa 1.700 persone provenienti da un paese musulmano. Prendendo a riferimento questo dato, se il rapporto tra numero di luoghi di culto e numero complessivo di immigrati da paesi islamici si fosse mantenuto in questi anni costante, oggi i luoghi di culto islamici in Italia potrebbero essere quasi un migliaio¹⁴. Ne risulta che il dato delle moschee in Italia è in linea con la media europea ed è inoltre comparabile con quello dei luoghi di culto delle religioni maggioritarie in molti paesi (ad esempio i luoghi di culto cattolici in Italia, o le moschee in alcuni paesi islamici). E sulla base di ciò che, se-

¹⁴ La distribuzione regionale di tali luoghi è piuttosto diseguale. Per un quadro dettagliato, si vedano: Pace (2013); Rhazzali e Equizi (2013).

condo Allievi (2009) si può affermare che, da un punto di vista strettamente quantitativo, nel nostro paese non esiste uno specifico problema di libertà di culto islamico. Esistono però problemi di tipo *qualitativo*, non meno importanti. Questi sono legati al fatto che la maggior parte dei luoghi di culto islamici in Italia è costituita da *musallayat*, mentre le moschee *ad hoc* sono pochissime (la grande moschea di Roma, la piccola moschea di Segrate, e le moschee di recentissima inaugurazione a Colle Val d'Elsa, Ravenna, e Piacenza) (Pace, 2014). Si consideri che in Francia le moschee *ad hoc* sono circa 200 (su 2.100 luoghi di culto islamici), nei Paesi Bassi circa 100 (su 432) (Allievi, 2010b). Una delle ragioni principali di tale scarsità è legata all'opposizione che la costruzione di nuove moschee *ad hoc* trova nella popolazione e nelle istituzioni locali, che si situa all'interno di un quadro normativo che, nel nostro paese, lascia ampia discrezionalità di decisione ai livelli periferici di governo (la municipalità hanno in pratica la facoltà di impedire la costruzione di luoghi di culto indesiderati sul proprio territorio, qualora lo desiderino)¹⁵. Attorno a tali richieste si innescano spesso conflitti molto accesi, che, nella maggior parte dei casi, hanno successo nel bloccare la realizzazione – si vedano ad esempio Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005) sul caso di Lodi. La conseguenza è che, spesso, pur di vedere le proprie esigenze di culto soddisfatte, i musulmani in Italia si accontentano di realizzare semplici *musallayat*, solitamente invisibili alla popolazione “autoctona” e alle istituzioni. Queste *musallayat* permettono di rispondere alle esigenze liturgiche quotidiane dei fedeli. Tuttavia non sono sufficienti a raggiungere quegli obiettivi di visibilizzazione e riconoscimento pubblico che sarebbero invece legati alla costruzione di una moschea solenne e dignitosa dal punto di vista della struttura architettonica e della localizzazione. «Per molti musulmani nella diaspora l'importanza della moschea [...] risiede nel suo valore simbolico in quanto segno della loro presenza. Sacre o no, le moschee sempre più rappresentano l'islam in Occidente, sia nei confronti dei musulmani, sia nei confronti del non-musulmani» (Metcalf, 1996, pp. 17-18). Per quanto la visibilità delle minoranze nello spazio pubblico possa avere esiti contraddittori e non sia certamente l'unico modo per favorire percorsi di riconoscimento di tali minoranze, tuttavia è sicuramente un elemento importante in termini di integrazione e accesso alla “sfera pubblica” delle popolazioni immigrate (Saint-Blancat e Cancellieri, 2014; Staeheli *et al.*, 2009).

Emblematico è il caso di Milano. La presenza musulmana in città è numericamente consistente: nel 2012 si aggirava attorno alle 81.000 unità, il

¹⁵ Per un approfondimento, si vedano: Bettetini (2010), D'Angelo (2008), Guolo (2011), Tozzi (2010). Sia concesso rimandare anche Chiodelli (2014) per un quadro di sintesi.

30,7% della popolazione straniera regolarmente residente (Blangiardo, 2013; Menonna e Blangiardo, 2013).¹⁶ Nonostante ciò, in città non esiste ancora alcuna moschea *ad hoc*¹⁷. Sono invece una quindicina le sale di preghiera all'interno del perimetro comunale¹⁸ (fig. 4).

Sia concesso sottolineare come, in questo quadro, non si notano differenze sostanziali tra diversi colori di amministrazione comunale, nonostante il passaggio del governo della città dal centro-destra al centro-sinistra nel 2011. Vi sono naturalmente differenze rilevanti nella rappresentazione pubblica del problema: la giunta di centro-destra aveva più volte dichiarato la propria ferrea contrarietà alla costruzione di moschee in città; al contrario, la giunta di centro-sinistra guidata da Giuliano Pisapia ha sempre dichiarato, fin dalla campagna elettorale, di voler affrontare il problema della mancanza di luoghi di culto per le minoranze religiose (e in particolare per i musulmani). Il sindaco Pisapia è tornato recentemente sul tema, aprendo alla possibilità di realizzare una moschea *ad hoc* provvisoria in vista di Expo (finanziata da Giordania e Marocco) – nell'idea che, una volta terminata l'esposizione, tale moschea possa diventare definitiva (Coppola e Santucci, 2014a; 2014b). Tuttavia, nella sostanza, la situazione dei luoghi di culto islamici in città non è migliorata in questi anni di governo Pisapia, di modo che continua a essere caratterizzata da una significativa carenza, in particolare in specifiche aree della città. Le *musallayat* oggi presenti a Milano, infatti, si sovrappongono in modo solo parziale all'effettiva localizzazione residenziale della popolazione musulmana (fig. 4).

Per quanto siano presenti in alcune aree a forte concentrazione di popolazione proveniente da paesi islamici (ad esempio Padova, Loreto, Centrale, Dergano, Stadera, Lodi-Corvetto), sono invece completamente assenti da altre (Selinunte, Giambellino, Villapizzone). La conseguenza è che oggi i musulmani di Milano continuano a pregare in strutture informali, che spes-

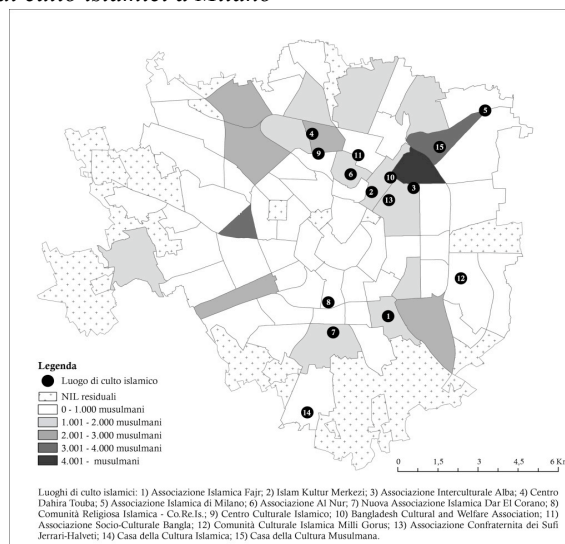
¹⁶ Tali dati provengono dall'indagine campionaria svolta dall'Osservatorio Regionale per l'Integrazione e la Multietnicità, contenente un apposito quesito relativo alla religione professata. In questo caso, dunque, è possibile parlare propriamente di musulmani. Stime giornalistiche parlano invece di 100.000-120.000 musulmani presenti in città.

¹⁷ La piccola moschea del Centro Islamico di Lombardia si trova appena al di fuori dei confini del comune di Milano, all'interno del territorio di Segrate.

¹⁸ Undici di queste sono costituite da sedi di associazioni censite dal Comune di Milano nell'Albo delle Associazioni e Organizzazioni Religiose (Associazione Islamica di Milano, Associazione Al Nur, Nuova Associazione Islamica Dar El Corano, Comunità Religiosa Islamica – Co.Re.Is, Centro Culturale Islamico, Bangladesh Cultural and Welfare Association, Associazione Socio-Culturale Bangla, Comunità Culturale Islamica Milli Gorus, Associazione Confraternita dei Sufi Jerrari-Halveti, Casa della Cultura Islamica, Casa della Cultura Musulmana). A queste se ne aggiungono almeno altre quattro (Associazione Islamica Fajr, Islam Kultur Merkezi, Associazione Interculturale Alba, Centro Dahirat Toub), individuate tramite indagine sul campo.

so non sono sufficienti a contenere tutti i fedeli (creando talvolta situazioni problematiche, come nel noto caso della *musallah* di via Jenner), o temporanee (ad esempio il Palasharp o l'Arena civica durante il *Ramadan*)¹⁹.

Fig. 4 – Luoghi di culto islamici a Milano



Fonte: rielaborazione dell'autore

3.2. Non solo moschee: macellerie, luoghi di sepoltura, forme della vita pubblica

Per quanto le moschee rappresentino il luogo paradigmatico della presenza dei musulmani in Italia, tale presenza è caratterizzata anche da altri significativi “marcatori territoriali”. Tra questi si segnalano in particolare le macellerie *halal* e i luoghi di sepoltura, a cui vanno aggiunte le forme della vita pubblica²⁰.

¹⁹ I lavori per la realizzazione della moschea di via Meda, che sarebbe la prima moschea *ad hoc* di Milano (per quanto di piccole dimensioni e realizzata all'interno di un cortile al fine di nascondere alla vista) sono stati recentemente bloccati per “irregolarità” (ad esempio finestre modificate senza apposita autorizzazione) (Liso e Vanni, 2013). La richiesta per la ristrutturazione dell'edificio di via Meda al fine di realizzare una moschea risale alla fine degli anni '90. La moschea di via Meda appartiene a COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana), un'associazione composta da cittadini italiani convertiti all'islam.

²⁰ Meno diffusi nelle città italiane sono invece altri tipi di spazi tipici dell'islam. È ad esempio il caso delle scuole coraniche, oggi ospitate all'interno dei luoghi di culto o delle sedi di associazioni islamiche (Allievi, 1999a).

Macellerie islamiche. Come noto, la presenza di macellerie islamiche (ossia di rivenditori al dettaglio di carne *halal*) è legata a specifiche esigenze rituali connesse al consumo della carne: i musulmani consumano solo carne *halal* (lecita), ossia carne che risponde a specifici requisiti in termini di macellazione e non contaminazione con prodotti *haram* (proibiti)²¹. È importante sottolineare che le macellerie islamiche possono essere considerate una vera e propria invenzione dell'islam contemporaneo in situazioni di minoranza (Benkheira, 1995): l'esigenza di un controllo rigoroso della carne si presenta solo per i musulmani che vivono in paesi in caratterizzati da una predominanza di atteggiamenti alimentari che essi considerano impuri (nei paesi islamici, la macellazione secondo dettami religiosi è la norma, introiettata nella pratica quotidiana). Di conseguenza, quella che nei paesi musulmani è soltanto una professione come tante, nei paesi di emigrazione assume significati nuovi: la macelleria islamica diviene un simbolo dell'identità religiosa che si esprime nella sfera dell'alimentazione; il macellaio diviene il garante della purezza del prodotto venduto, assumendo così un peso anche rispetto alla sfera dell'identità religiosa (Barberis, 2004)²².

Oggi le macellerie islamiche costituiscono un segno stabile del paesaggio urbano della maggioranza delle città europee (Bergeaud-Blacker, 2005). In Italia, sono cresciute e si sono consolidate a partire dagli anni '90 e oggi sono diffuse in moltissime aree urbane (mancano tuttavia stime quantitative precise). La loro diffusione è sicuramente connessa anche al fatto che la grande distribuzione non è ancora entrata prepotentemente nel mercato della carne *halal*. Negli ultimi anni alcuni supermercati hanno cominciato a vendere carne *halal* – è ad esempio il caso dell'Ipercoop in via Casalina a Roma, dove nel 2010 è stato aperto un reparto dedicato, con commesse velate (Menicucci, 2010); anche diversi punti vendita Carrefour e Auchan propongono alcuni prodotti *halal* (Moual, 2010). Si tratta tuttavia di casi ancora piuttosto isolati. Ciò ha permesso alle macellerie islamiche di dettaglio di resistere all'interno del paesaggio urbano italiano, a differenza di quanto invece avvenuto per molte macellerie non-*halal* – il cui numero si è progressivamente ridotto. È utile sottolineare che, a differenza ad esempio

²¹ Il dibattito su cosa costituisca carne *halal* è ampio anche all'interno del mondo musulmano. In termini generali, è *halal* la carne che proviene da animali sgozzati e dissanguati vivi, macellati da un credente secondo una precisa ritualità. Inoltre la carne *halal* non deve entrare in contatto con prodotti *haram* (ad esempio, carne di maiale).

²² Ciò è dovuto anche al fatto che, a differenza ad esempio della certificazione *kosher*, il mercato della certificazione *halal* è ancora in fase di sviluppo. Si noti che la carne *halal* non è identificabile in quanto tale dall'aspetto – ad esempio non è vero, come viene talvolta sostenuto, che la carne di vitello *halal* è più chiara della carne di vitello non-*halal*; la carne *halal* è solitamente normale carne nazionale, che diviene *halal* solo per le modalità di macellazione. Sul tema si veda ad esempio Bergeaud-Blacker (2005).

di luoghi di culto e di sepoltura islamici, la diffusione delle macellerie *halal* non ha provocato forme di opposizione da parte di popolazione e istituzioni locali. In alcune città conflitti sono nati in relazione alle cosiddette “gastro-nomie etniche”, ossia venditori di kebab (Magrassi, 2010). Si noti che non si tratta in questo caso di spazi che assumono un significato di tipo religioso, per quanto nella percezione di alcuni italiani essi siano indissolubilmente legati al mondo musulmano.

Luoghi di sepoltura islamica. Per quanto meno numerosi di altri spazi a caratterizzazione islamica, i luoghi di sepoltura islamici rappresentano un altro luogo distintivo della presenza musulmana in Italia. La loro esistenza è, anche dal punto di vista simbolico, di grandissima rilevanza: infatti «costituiscono una forma evidente [...] di integrazione *post mortem*, un segno [...] che si è finito per considerare la terra di emigrazione come la propria terra, la propria casa» (Allievi, 1999a, pp. 128-129). Se infatti la maggioranza dei musulmani di prima generazione preferisce rimpatriare la salma del defunto nel paese di origine, l'inumazione in terra di emigrazione è una prassi che caratterizza la quasi totalità delle seconde generazioni – oltre che di coloro i quali, pur immigrati di prima generazione, hanno finito per considerare l'Italia come il loro paese d'adozione. Oggi, nel nostro paese, soprattutto a fronte di un ciclo migratorio dai paesi islamici piuttosto recente, i musulmani solitamente scelgono l'opzione del rimpatrio della salma. I casi di sepoltura in Italia, tuttavia, non mancano (Bombardieri, 2011), di modo che, in moltissime città, si è manifestata già da tempo la necessità di approntare spazi dedicati per la sepoltura di persone di fede musulmana.

Nel nostro paese esistono diversi spazi per la sepoltura islamica: in rari casi si tratta di cimiteri *ad hoc* (come nel caso del cimitero islamico di Lambrate, a Milano²³), mentre nella maggior parte dei casi si tratta di spazi dedicati all'interno di cimiteri comunali preesistenti (è ad esempio il caso della maggiori città italiane, tra cui, oltre a Milano, Torino, Bologna, Genova, Roma, Firenze, Padova). In termini generali, si può dichiarare che, laddove esistono, la capacità degli spazi cimiteriali islamici è oggi sufficiente per soddisfare le esigenze presenti (Bombardieri, 2011). Tuttavia, l'assenza di una presenza diffusa di luoghi per la sepoltura islamica rischia di costituire un problema rilevante nei prossimi anni. La richiesta di tali spazi è infatti destinata a crescere nell'immediato futuro (Dassetto, 1996),

²³ Il piccolo cimitero di Lambrate (40 spazi inumativi) è stato aperto nel 1982 in un'area sul perimetro comunale, adiacente a quella su cui, qualche anno dopo, è stata costruita la moschea di Segrate. I posti disponibili al cimitero islamico di Lambrate sono da tempo esauriti. Anche per questo, nel 1995, il Comune di Milano ha deciso di dedicare alla sepoltura islamica una parte delle aree del cimitero comunale di Bruzzano, prevedendo dapprima 95 posti, successivamente ampliati nel 2005 a 800 (Comune di Milano, 2005).

come esito del consolidamento della presenza islamica nel nostro paese, e in particolare della crescita delle seconde generazioni (per le quali l'Italia non solo è il paese di nascita, ma sarà probabilmente anche quello di sepoltura). Nonostante ciò, si registra ancora oggi, da parte di molte amministrazioni comunali, una forte resistenza alla realizzazione di simili luoghi. Si va dall'esplicita e manifesta opposizione,²⁴ a situazioni caratterizzate da un ostracismo che si tramuta in lungaggini burocratiche e attese pluriennali. Emblematico è il caso dell'area cimiteriale islamica di Bergamo (un reparto all'interno del cimitero comunale del quartiere Colognola). Nonostante l'iter per la sua realizzazione fosse in campo già da una decina d'anni, i lavori per la sua costruzione sono partiti solo nel 2010, su iniziativa della giunta di centro-sinistra (Brambilla e Rizzi, 2011). Tuttavia, anche se i lavori sono stati terminati da più di due anni, lo spazio cimiteriale islamico non è ancora entrato regolarmente in funzione. Manca infatti un accordo tra il Comune di Bergamo (guidato, fino alle recenti elezioni amministrative di maggio 2014, da una giunta di centro-destra) e la comunità islamica locale per la gestione dall'area (Zapperi, 2013).

Forme della vita pubblica. L'islam nello spazio urbano non si esprime soltanto attraverso certi edifici e spazi a caratterizzazione religiosa. Si esprime anche attraverso un particolare aspetto o atteggiamento in pubblico, caratterizzato o regolato, più o meno rigidamente, dalla religione. Come sostiene Saint-Blancat (2003, p. 148), infatti, «agli occhi dei musulmani, la rivelazione del Corano è un riferimento extraterritoriale e atemporale che illumina silenziosamente la spiritualità interiore, e che si esprime esplicitamente nello spazio pubblico attraverso il comportamento».

È ad esempio il caso dell'abbigliamento che, soprattutto in alcune delle sue declinazioni più comuni (e "problematiche")²⁵ come l'*hijab* (velo islamico), diviene un simbolo immediatamente riconoscibile della presenza islamica nello spazio. All'abbigliamento si aggiungono certi modi di portare barba e capelli: si pensi ad esempio alle lunghe barbe di certi fedeli musulmani. Come sottolinea Dassetto (1996, p. 287): «nello spazio urbano, i segni corporali dell'essere musulmano sono sempre più presenti. [...] Le teste rasate degli uomini che tornano dal pellegrinaggio e gli abiti bianchi dei pellegrini, donne e uomini; [...] le barbe dei Fratelli Musulmani e dei membri di Milli Görüs; turbanti, barbe e jallabia dei fedeli Tabligh; qualche

²⁴ Si vedano ad esempio i casi recenti di Conegliano (TV) (Maset, 2013), Roveredo (PN), Udine (Fontana, 2010).

²⁵ In Italia, in mancanza di una legislazione nazionale in materia, alcune municipalità hanno emanato ordinanze municipali per regolare l'uso del velo islamico integrale sul territorio comunale. Per un approfondimento, si vedano: Chiodelli e Moroni (2013); Lorenzetti (2010); Fiorita (2008).

volta le donne interamente velate; i foulard delle bambine che frequentano le scuole coraniche e, naturalmente, i “foulard islamici” delle donne, spesso accompagnati da un abbigliamento adeguato, anche se non sempre conforme ai modelli severi delle sorelle musulmane: pantaloni non attillati o gonne a quattro-quinti, larghi impermeabili che coprono le rotondità del corpo». In tutti questi casi, il corpo diviene il «luogo di iscrizione dei valori religiosi» (Kong, 2010, p. 757).

Centrale in questo senso è anche il ruolo della lingua araba, in forma sia scritta sia orale (la lingua araba è stata storicamente considerata come un simbolo percepibile dell’islam). Espressioni quali *Insha’Allah* (letteralmente: “se Dio vuole”) o *Salam Aleikum* (“pace su di voi”), largamente utilizzate dai musulmani nella comunicazione quotidiana, sono diventate un simbolo immediatamente riconoscibile della presenza islamica. «Rispetto al sentirsi a casa di un musulmano, o al riconoscere uno spazio musulmano da parte di un non-musulmano, la presenza di certe parole arabe in forma scritta o parlata è estremamente significativa. [...] I simboli islamici sono diventati oggi a un tal livello parte dello spazio pubblico, che il nome in arabo di Allah o altre frasi religiose balzano agli occhi scritte su cartelloni pubblicitari o su decorazioni dei veicoli» (Metcalf, 1996, pp. 4-5)²⁶.

Questi e altri atteggiamenti e modi di vita (alcuni in maniera più evidente, altri in maniera meno evidente) contribuiscono profondamente a ribadire la presenza musulmana nello spazio urbano – in modo talvolta più esplicito, capillare e quotidiano di quanto facciano certi edifici.

4. Conclusioni: prospettive di evoluzione dell’islam nelle città italiane

Come argomentato, la presenza islamica in Italia è consistente e radicata. Non è tuttavia statica, bensì in veloce mutamento – anche in riferimento alle proprie forme di espressione spaziale – nel quadro di un rapido mutamento della presenza straniera in Italia.

Secondo le proiezioni demografiche di ISTAT (2011), per l’Italia nel suo complesso si dovrebbe assistere, nei decenni futuri, a un costante incremento (per quanto a ritmi decrescenti) della presenza straniera. Complessivamente, entro il 2065, dovrebbero emigrare in Italia circa 17,9 milioni d’individui. Se l’incidenza delle migrazioni da paesi a significativa presenza musulmana rimarrà stabile, da questi paesi potrebbero emigrare in Italia, nei prossimi cinquant’anni, circa sei milioni di persone.

²⁶ A vestiario e lingua si aggiungono anche, ad esempio, i comportamenti associati a certi specifici momenti dell’anno, come il *Ramadan*. Per una discussione sul ruolo dei rituali religiosi pubblici per gli immigrati, si vedano ad esempio Saint-Blancat e Cancellieri (2014).

Una parte significativa della presenza islamica in Italia sarà dunque, nei decenni futuri, costituita ancora da migranti di prima generazione. Tuttavia si assisterà anche a un fenomeno con il quale l'Italia si è fino a oggi confrontata solo marginalmente, e che è probabilmente destinato a cambiare in maniera profonda le forme della presenza islamica in Italia: la crescita di rilevanza delle seconde generazioni (ossia delle persone nate in Italia da genitori stranieri). Oggi, nel nostro paese, il peso delle seconde generazioni è ancora marginale: i nati in Italia da genitori stranieri rappresentano circa l'1% della popolazione residente (si tenga presente che, ad esempio, in Francia sono il 13,5%, in Gran Bretagna l'8,8%) (Caritas e Migrantes, 2012). Tuttavia il loro numero è in rapida crescita. In 10 anni l'incidenza dei bambini nati da genitori stranieri sul totale dei nati in Italia è passata dal 4% del 1999 al 12,6% del 2008. Nel 2012, sono nati da genitori stranieri circa 80.000 bambini (il 15% del totale). Se a questi si sommano anche i nati da coppie miste, i bambini nati nel 2012 con almeno un genitore straniero sono stati 107.000 (il 20,1% del totale) (ISTAT, 2012). In termini complessivi, entro il 2065 le coppie straniere residenti in Italia dovrebbero dare alla luce circa 7,5 milioni di bambini (ISTAT, 2011). È possibile che una parte importante dei nati in Italia da genitori stranieri di fede islamica sarà costituita da giovani a loro volta musulmani. Costoro non saranno necessariamente meno religiosi rispetto ai loro genitori; tuttavia saranno probabilmente religiosi in modo diverso, nell'ambito di un'articolata e complessa relazione fra la cultura dei propri genitori e la cultura italiana nella quale saranno immersi.

Nei prossimi anni, dunque, la presenza islamica in Italia non solo crescerà, ma, allo stesso tempo, si modificherà, soprattutto come esito dell'aumento di peso delle seconde generazioni di musulmani. Questo processo avrà un impatto articolato sugli elementi che caratterizzano la spazialità islamica nelle nostre città. Nel considerarne le traiettorie evolutive, non bisogna dunque ragionare solo in termini di *moltiplicazione*, ma anche di *mutazione* e, in alcuni casi, di *contrazione*. Per quanto sia piuttosto naturale che alla crescita quantitativa dei musulmani residenti in Italia possa corrispondere una moltiplicazione degli spazi a caratterizzazione islamica (ad esempio, è probabile che aumenti il numero degli spazi di preghiera e che cresca la richiesta di spazi per la sepoltura islamica), tuttavia, in alcuni casi, si potrebbe assistere anche a una loro contrazione. Si pensi al caso delle macellerie *halal*: se e quando si consoliderà un sistema affidabile e riconosciuto di certificazione *halal* e la grande distribuzione entrerà in maniera stabile nel settore, è probabile una riduzione della loro presenza nelle città italiane. Ma si pensi anche alla lingua araba parlata: il suo uso quotidiano sarà probabilmente circoscritto agli immigrati, mentre tra i giovani musul-

mani di seconda generazione perderà presumibilmente peso. In molti casi, a fianco di questi processi di moltiplicazione o contrazione, si assisterà anche a una trasformazione di alcuni degli elementi della spazialità musulmana. Si consideri il caso dei luoghi di culto: in alcuni casi è possibile che si innesci quel processo di passaggio tra “stadi evolutivi” dei luoghi di culto etnici descritto da Mullins (1987): da una chiesa monolingue fatta dagli immigrati per gli immigrati, a una chiesa che, integrando lingua di origine del gruppo etnico di riferimento e lingua del paese ospitante, cerca di adattarsi anche alle esigenze delle seconde generazioni, a una chiesa de-etnicizzata, che adotta la lingua del paese ospitante e che risponde soprattutto ai bisogno delle generazioni di nati in quel paese.

A fronte di questo quadro complessivo, è probabile che oggi si sia in un periodo di transizione del rapporto tra islam e città italiane. Dopo una prima fase di “insediamento discreto” (incarnato dalla costruzione di sale di preghiera informali, quasi invisibili, spesso localizzate in aree marginali della città), si sta passando, per quanto molto lentamente e in ritardo rispetto ad altri paesi europei, a una nuova fase. Si tratta di una fase in cui l’islam cerca visibilità e riconoscimento nello spazio urbano, in particolare attraverso la visibilità del suo edificio più rappresentativo, la moschea; potremmo definire questa come una fase di “visibilizzazione contrastata”, poiché il processo di visibilizzazione è caratterizzato da aspri contrasti e conflitti con le istituzioni e le popolazioni locali. Si noti che tale passaggio sembra avvenire per ora in forma edulcorata: dal punto di vista dello spazio, si materializza ad esempio nella richiesta di costruire moschee *ad hoc* che rinunciano a un impatto che potrebbe essere percepito come “aggressivo” sullo spazio circostante: minareti bassi o assenti, moschee realizzate all’interno di coorti (come quella di via Meda a Milano) e di dimensioni contenute, rinuncia all’*adhān*²⁷. Può darsi che queste forme edulcorate saranno abbandonate in futuro, se e quando la società italiana avrà pienamente accettato la presenza musulmana in Italia (in questo caso si passerebbe a una terza fase, che potremmo definire di “normalità plurale”). È utile specificare che questo passaggio tra diverse fasi non è un processo ineluttabile e definitivo; al contrario ci possono essere movimenti all’indietro, come testimoniano ad esempio i conflitti che sono sorti negli ultimi anni in molti paesi europei ed extra-europei dove il pluralismo religioso sembrava un dato acquisito da decenni, e dove la presenza visibile dell’islam nelle città è consolidata da tempo²⁸.

²⁷ L’*adhān* è il richiamo alla preghiera, pronunciato solitamente dal *muezzin* e diffuso attraverso altoparlanti posti sul minareto.

²⁸ Per un quadro sulle tendenze in atto nei diversi paesi europei, si veda Allievi (2009).

Riferimenti bibliografici

- Allievi S. (1999a). Medine d'Europa. L'Islam nelle città. *Religioni & Società*, 35: 114-131.
- Allievi S. (1999b). Pluralismo religioso e società multietniche. *Filosofia e teologia*, 3: 433-455.
- Allievi S. (2000a). Immagini di un islam plurale. Dinamiche sociali e processi di istituzionalizzazione tra i musulmani italiani. *Humanitas*, 6: 858-873.
- Allievi S. (2000b). La città plurale. Nuove presenze culturali e mutamento urbano. In: Sigillino I., a cura di, *L'islam nelle città. Dalle identità separate alla comunità plurale*. Milano: FrancoAngeli, 13-50.
- Allievi S. (2002). *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*. Roma: Carocci.
- Allievi S. (2009). *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi S. (2010a). Immigration and Cultural Pluralism in Italy: Multiculturalism as a Missing Model. *Italian Culture*, 28(2): 85-103.
- Allievi S. (2010b). *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Venezia: Marsilio.
- Allievi S. e Dassetto F. (1993). *Il ritorno dell'islam: i musulmani in Italia*. Roma: Edizione Lavoro.
- Barberis E. (2004). Problemi di regolazione della macellazione islamica in Italia: note da una ricerca empirica. *Sociologia del diritto*, 3: 77-98. DOI: 10.1400/68226.
- Baumann G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benkheira M.H. (1995). La Nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France. *Archives des sciences sociales des religions*, 92: 67-88.
- Bergeaud-Blacker F. (2005). De la viande halal à l'halal food. Comment le halal s'est développé en France? *Revue européenne des migrations internationales*, 21(3): 1-18.
- Bettetini A. (2010). La condizione giuridica dei luoghi di culto tra autoreferenzialità e principio di effettività. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2010: 3-26. DOI: 10.1440/31743.
- Birt J. (2009). Islamophobia in the construction of British Muslim identity politics. In: Hopkins P. and Gale R., eds., *Muslims in Britain. Race, Place, and Identities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 210-227.
- Blangiardo G., a cura di (2013). *L'immigrazione straniera in Lombardia. La dodicesima indagine regionale*. Milano: Fondazione Ismu.
- Bombardieri M. (2011). *Moschee d'Italia*. Emi: Bologna.
- Brambilla C. e Rizzi M. (2011). *Migrazioni e religioni. Un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani*. Milano: FrancoAngeli.
- Caritas e Migrantes (2012). *Dossier Statistico Immigrazione 2012. XXII rapporto sull'immigrazione*. Roma: Caritas.
- Caritas e Migrantes. (2014). *XXIII rapporto immigrazione 2013. Tra crisi e diritti umani*. Todi: Tau Editrice.

- Chiodelli F. (2014). Verso un'agenda per città multiculturali: la regolazione spaziale della diversità religiosa in Italia. In: Calafati A.G., a cura di, *Città tra sviluppo e declino. Un'agenda urbana per l'Italia*. Roma: Donzelli, 339-354.
- Chiodelli F. e Moroni, S. (2013). Città, spazi pubblici e pluralismo: una discussione critica delle ordinanze municipali. *Quaderni di Scienza Politica*, 1: 125-144.
- Comune di Milano (2005). "Nuova area a Milano per le sepolture dei cittadini di religione islamica". Comunicato stampa del Comune di Milano. Testo disponibile al sito: www.comune.milano.it/dseserver/webcity/comunicati.nsf/weball/3BE2B725B8683274C1256FCD00606C89.
- Coppola A. e Santucci G. (2014a). Due nuove moschee per l'Expo, *Corriere della Sera*, 31 marzo 2014. Testo disponibile al sito: http://milano.corriere.it/notizie/cronaca/14_marzo_31/due-nuove-moschee-l-expo-3a58f4dc-b8b7-11e3-917e-4c908e083af6.shtml.
- Coppola A. e Santucci G. (2014b). L'impegno di Pisapia: "Moschea provvisoria in tempo per Expo", *Corriere della Sera*, 13 aprile 2014. Testo disponibile al sito: http://milano.corriere.it/notizie/cronaca/14_marzo_31/due-nuove-moschee-l-expo-3a58f4dc-b8b7-11e3-917e-4c908e083af6.shtml.
- D'Angelo G. (2008). Pronunce recenti in materia di edifici ed edilizia di culto: uno sguardo d'insieme. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3/2008: 737-770. DOI: 10.1440/28678.
- Dassetto F. (1996). *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto F. (2008). L'islam europeo e i suoi volti. In: Ferrari A., a cura di, *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*. Bologna: il Mulino, 13-22.
- Dassetto F., Ferrari S. and Maréchal B. (2007). *Islam in the European Union: What's at stake in the future?* Brussels: Policy Department Structural and Cohesion Policies, European Parliament.
- Fiorita N. (2008). Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*: 1-19. Testo disponibile al sito: www.statoechiese.it.
- Fontana T. (2010). Muore bimba musulmana. La Lega le nega la tomba, *L'Unità*, 10 aprile 2010. Testo disponibile al sito: www.unita.it/italia/muore-bimba-musulmana-la-lega-le-nega-la-tomba-1.36406.
- Gale R. (2013). Religious residential segregation and internal migration: the British Muslim case. *Environment and Planning A*, 45(4): 872-891. DOI: 10.1068/a4515.
- Gale R. and Hopkins P. (2009). Introduction: Muslims in Britain – Race, Place and the Spatiality of Identities. In: Hopkins P. e Gale R., a cura di, *Muslims In Britain. Race, Place and Identities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-19.
- Germain A. and Gagnon J.E. (2003). Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montréal. *Planning Theory and Practice*, 4(3): 295-318. DOI: 10.1080/1464935032000118652.
- Guolo R. (2011). L'Islam in Italia. *Il Mulino*, 1/2011: 56-63. DOI: 10.1402/33808
- Introvigne M. e Zoccatelli P. (2013). *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici.
- ISTAT (2011). Il futuro demografico del paese. *Statistiche Report*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Testo disponibile al sito: www.istat.it/it/archivio/48875.

- ISTAT (2012). Natalità e fecondità della popolazione residente. *Statistiche, Report*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Testo disponibile al sito: www.istat.it/it/archivio/104818.
- ISTAT (2013a). Cittadini non comunitari regolarmente soggiornanti. *Statistiche, Report*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Testo disponibile al sito: www.istat.it/it/archivio/67648.
- ISTAT (2013b). La popolazione straniera residenti in Italia. *Statistiche, Report*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Testo disponibile al sito: www.istat.it/it/archivio/96694.
- Kong L. (2010). Global Shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6): 755-776. DOI: 10.1177/030913251036260.
- Liso O. e Vanni F. (2013). Moschea, il Comune ferma i lavori: “Il cantiere non ha tutti i permessi”, *La Repubblica*, 23 marzo, 2013. Testo disponibile al sito: http://milano.repubblica.it/cronaca/2013/03/23/news/moschea_il_comune_ferma_i_lavori_il_cantiere_non_ha_tutti_i_permessi-55184064/.
- Lorenzetti A. (2010). Il divieto di indossare “burqa” e “burqini”. Che “genere” di ordinanze? *Le Regioni*, 38: 349-365. DOI: 10.1443/32813.
- Lucà Trombetta P. (2006). Le religioni degli immigrati nella società pluralista. In: Nesti A., a cura di, *Multiculturalismo e il pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*. Firenze: Firenze University Press.
- Magrassi M. (2010). Le c.d. ordinanze “anti-kebab”. *Le Regioni*, 38: 325-332.
- Maset G. (2013). Conegliano chiude le porte all'Islam: “Qui nessun cimitero islamico”, *Gazzettino di Treviso*, 31 dicembre 2013. Testo disponibile al sito: www.ilgazzettino.it/NORDEST/TREVISO/cimitero_islamico_conegliano_musulmano_enzo_perin_zambon/notizie/417311.shtml.
- Menicucci E. (2010). Alla Coop commesse con il velo per la carne musulmana, *Corriere della Sera*, 7 febbraio 2010. Testo disponibile al sito: http://archiviostorico.corriere.it/2010/febbraio/07/Alla_Coop_commesse_con_velo_co_8_100207022.shtml.
- Menonna A. e Blangiardo M. (2013). *L'immigrazione straniera in Provincia di Milano. Anno 2012*. Milano: Fondazione Ismu.
- Metcalf B.D. (1996). Introduction. Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities. In: Metcalf B.D., ed., *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, pp. 1-27.
- Moual K. (2010). Il cibo halal conquista i supermercati, *Il Sole 24 Ore*, 25 agosto 2010. Testo disponibile al sito: www.ilsole24ore.com/art/economia/2010-08-25/cibo-halal-conquista-080016.shtml.
- Mullins M. (1987). The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective. *Japanese Journal of Religious Studies*, 14(4): 321-334.
- Naso P. e Salvarani B., a cura di (2012). *Un cantiere senza progetto. L'Italia delle religioni. Rapporto 2012*. Bologna: EMI.
- Nielsen J. (2000). Muslims in Britain: ethnic minorities, communities or Ummah? In: Coward H., Hinnells J. and Williams R., eds., *The South Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States*. Albany, NY: State University of New York Press, 109-125.
- Pace E. (2013). *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci.

- Pace E. (2014). Lento pede. Immigrazione, cambiamento sociale e libertà religiosa. In: Caritas e Migrantes, a cura di, *XXIII Rapporto immigrazione 2013. Tra crisi e diritti umani*. Todi: Tau Edizioni, 203-217.
- Peach C. (2002). Social geography: New religions and ethnoburbs – Contrasts with cultural geography. *Progress in Human Geography*, 26(2): 252-260. DOI: 10.1191/0309132502ph368pr.
- Peach C. (2006). Islam, ethnicity and South Asian religions in the London 2001 census. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31(3): 353-370. DOI: 10.1111/j.1475-5661.2006.00214.x.
- Pew Research Center (2012). *The Global Religious Landscape*. Washington: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. Testo disponibile al sito: www.pewforum.org/files/2014/01/global-religion-full.pdf.
- Rambo L.R. (1999). Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass*, 46(3): 259-271.
- Rhazzali K. e Equizi M. (2013). I musulmani e i loro luoghi di culto. In: Pace E., a cura di, *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci, 47-72.
- Saint-Blancat C. (2002). Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality. *International Journal of Urban and Regional research*, 26(1): 138-151.
- Saint-Blancat C. and Cancellieri A. (2014). From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruz in Padua, Italy. *Social & Cultural Geography*, 15(6): 645-663. DOI: 10.1080/14649365.2013.879494.
- Saint-Blancat C. and Schmidt di Friedberg O. (2005). Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6): 1083-1104. DOI: 10.1080/13691830500282881.
- Staeheli L.A., Mitchell D. and Nagel C.R. (2009). Making publics: immigrants, regimes of publicity and entry to 'the public'. *Environment and Planning D: Society and Space*, 27(4): 633-648. DOI: 10.1068/d6208.
- Tozzi V. (2010). Gli edifici di culto tra fede e istituzione religiosa. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1: 27-47. DOI: 10.1440/31744.
- Warner R.S. (2000). Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. *American Studies*, 41(2/3): 267-286.
- Zapperi C. (2013). Cimitero islamico aperto "di fatto". Lega scavalcata, *Corriere della Sera*, 5 marzo 2013. Testo disponibile al sito: http://bergamo.corriere.it/bergamo/notizie/cronaca/13_marzo_5/cimitero-islamico-sei-sepolture-bergamo-colognola-21228390077.shtml.