



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Lingue e Civiltà
dell'Asia e
dell'Africa
mediterranea
ordinamento D.M. 270/04

Tesi di Laurea

Un luogo di culto musulmano in Italia

La moschea Mohammed
VI di Torino

Relatore

Ch.ma Prof. Cristina Tonghini

Correlatore

Ch. Prof. Francesco Vacchiano

Secondo Correlatore

Ch. Prof. Vasco Fronzoni

Laureando

Alice Morino

Baquetto

Matricola 887130

Anno Accademico

2022 / 2023

Indice

مقدمة	1
Introduzione	4
Capitolo Primo	6
1.1 Storia migratoria straniera in Italia	6
1.1.1 Immigrazioni dal Nord Africa – Marocco	9
1.1.2 I fedeli musulmani in migrazione	12
1.2 Associazionismo Islamico in Italia	19
1.2.1 Breve storia (USMI).....	21
1.2.2 Principali rappresentanti	22
1.2.3 Intesa con lo Stato	27
1.3 Luoghi di culto islamici in Italia.....	31
1.4 Marocco e comunità musulmana italiana: rapporti trans mediterranei	37
Capitolo Secondo	41
2.1 Breve storia della città di Torino dall’Unità d’Italia	41
2.2 Migrazione musulmana a Torino	45
2.2.1 La comunità marocchina	45
2.3 Luoghi di culto islamici a Torino	48
2.4 Marocco e Torino: rapporti trans mediterranei	52
Capitolo Terzo	54
3.1 Storia della Moschea Mohammed VI di Torino	54
3.2.1 Le iscrizioni coraniche	59
3.2.2 La comunità	61
3.3 Considerazioni	63
Conclusioni	65
Appendice 1	69
Appendice 2	70
Appendice 3	71
Appendice 4	72
Bibliografia	85
Sitografia	89

مقدمة

يقدم هذا البحث دراسة للظرف المعاصر لأماكن العبادة الإسلامية في إيطاليا، في مدينة تورينو خصوصاً. قررت أن أركز أطروحتي على مسجد محمد السادس في طريق جينوفا 268 في ضواحي جنوبي المدينة.

ولدت فكرة عملي البحثي بعد دورة الأستاذة كريستينا تونغيني واستكشفت معها مفهوم مكان العباد كتراث ثقافي خاص بمجتمع ما، وعلى وجه التحديد، العلاقة بين هذا الأصول الثقافية والغرب. عندما فكرت في مسقط رأسي تورينو تساءلت عن الاختلافات الهائلة بين الجوامع الموجودة عادة في الدول العربية (المهيبية والواسعة والمزحرفة) والمساجد في إيطاليا والتي عادة ما تكون في المرائب أو المستودعات.

وبعد بحث أولي مطوّل حاولت من خلاله رسم خرائط لأماكن العبادة الإسلامية في تورينو، ركزت على حالة محددة وهي حالة مسجد محمد السادس في طريق جينوفا 268 في حارة ميرافيوري. لقد أذهلتني جداً الديناميكيات التي ينفذها المؤمنون (معظمهم مهاجرون من بلدان ذات أغلبية مسلمة) لإعادة إنشاء مكان مناسب لممارسة الديانة الإسلامية في بلد الوصول. أذهلني تاريخ مجتمع ميرافيوري على الفور بسبب الصعوبات العديدة التي كان عليه مواجهتها في وقت لاحق، بسبب المشروع الذي حدده ومتابعته حتى الهدف النهائي. كان التواصل مع المتحدث باسم المجتمع وليد بوشناف سهلاً للغاية وكان مفيداً جداً في مقابلي والإجابة على أسئلتني.

بعد زيارتي الأولى للمسجد (في أبريل 2023)، حددت النقاط الرئيسية التي أود استكشافها بشكل أكبر، وبمساعدة الأستاذ فاسكو فرونزوني، دخلت في العالم القانوني المعقد الذي ينظم العلاقات بين الدولة الإيطالية والمجتمع الديني الإسلامي الذي، لعدم التوصل إلى اتفاق، يجد نفسه في حالة انقسام بيروقراطي على مستوى المحليات، مما يعقد المسار المتعرج بالفعل لفتح مصلى في شبه الجزيرة الإيطالية.

بعد ذلك، وبدعم ثمين من الأستاذ وعالم الأنثروبولوجيا فرانثيسكو فاتشيانو، استرجعت معنى مكان العبادة في تورينو خاصة بالنسبة للجالية المغربية في الشتات، وتعمقت في موضوعات الهوية الدينية في الهجرة وكان لي لقائي الثاني مع السيد بوشناف في مقهى قريب من المسجد، كان مفيداً جداً مرة أخرى وكانت محادثة ممتعة.

قمت فيما بعد بتحديد خريطة مفاهيمية وأنهيت الفترة القصيرة من البحث الميداني وقسمت عملي إلى ثلاثة فصول. يقدم الفصل الأول لمحة عامة عن الجمعيات الإسلامية في الدولة الإيطالية ولمحة موجزة عن تاريخ إيطاليا كبلد للهجرة والمشاكل البيروقراطية التي يجب أن يواجهها المجتمع المسلم بشكل يومي من أجل الحق الدستوري في الحرية وحماية الدين. وفي الفصل الثاني ركزت البحث على مدينة تورينو وحددت تاريخها الخاص كمدينة فورديّة ودورها كمدينة للهجرة الداخلية أولاً ثم الخارجية، كما قمت بتوضيح خريطة مختصرة لغرف الصلاة في المدينة.

وأخيراً، تم تخصيص الفصل الثالث بالكامل لدراسة حالة مشروع البحثي: مسجد محمد السادس. قمت بوصف هيكل المبنى وتاريخ المجتمع والأنشطة العديدة التي يقوم بها المسجد في المنطقة.

قررت أن أركز رسالتي على الجالية المسلمة في تورينو لأنني أعتقد أن الموضوع حديث للغاية، خاصة بالنظر إلى التدفق الكبير للمهاجرين المتجهين إلى البحر الأبيض المتوسط. ومن بين جميع الدول العربية، قررت أن أتناول حالة المغرب، لأنه في الواقع، فيما يتعلق بمدينة تورينو، فإن غالبية المهاجرين المسلمين يأتون من المملكة المغربية.

أخيراً، أود أن أشكر مشرفة البحث الأستاذة كريستينا تونغيني والمشرف المساعد الأستاذ فرانشيسكو فاتشيانو والمشرف المساعد البروفيسور فاسكو فرانزوني. والشكر على وجه الخصوص لوليد بوشناف ولكل جماعة مسجد محمد السادس.

Alice Morino Baquette

Introduzione

La presente ricerca illustra uno studio sulla situazione odierna dei luoghi di culto islamici in Italia, in particolare nella città di Torino. Ho concentrato la mia tesi sulla comunità musulmana della moschea Mohammed VI, in via Genova 268 nella periferia Sud della città piemontese.

L'idea per il mio lavoro di ricerca è nata seguendo il corso della professoressa Cristina Tonghini e approfondendo con lei il concetto di luogo come bene culturale proprio di una comunità e, nello specifico, del rapporto tra questi beni culturali e l'Occidente. Riflettendo sulla mia città natale, Torino, mi sono interrogata sulle enormi differenze tra le moschee tipicamente presenti nei paesi arabi (imponenti, spaziose e decorate) e le sale di preghiera in Italia, spesso in garage o magazzini. Dopo una iniziale ricerca e la tentata mappatura dei luoghi di culto islamici a Torino, mi sono soffermata su di un caso specifico, quello della Moschea Mohammed VI di via Genova 268.

Molto incuriosita dalle dinamiche messe in atto dai fedeli (per lo più immigrati da paesi a prevalenza musulmana) per ricreare nel paese di arrivo un luogo adatto a professare la religione islamica, la storia della comunità di Mirafiori mi ha da subito colpito per le numerose difficoltà che ha dovuto affrontare e, in seguito, per il progetto che hanno delineato e seguito fino all'obiettivo finale. Mettermi in contatto con Walid Bouchnaf, il portavoce della comunità è stato molto facile e lui si è dimostrato molto disponibile nell'incontrarmi e nel rispondere alle mie domande.

A seguito della prima visita in moschea (nell'aprile del 2023) ho delineato i punti chiave che avrei voluto approfondire e, con l'aiuto del professor Vasco Fronzoni, mi sono addentrata nel complesso mondo giuridico che regola i rapporti tra lo Stato italiano e la religione musulmana la quale, non avendo un patto d'intesa, si ritrova in una frammentazione burocratica a livello comunale che complica il già tortuoso iter per l'apertura di una sala di preghiera islamica nella penisola.

In seguito, con il prezioso sostegno del professor Francesco Vacchiano, ho ripercorso il significato di luogo di culto a Torino in particolare per la comunità marocchina in diaspora, approfondendo i temi dell'identità religiosa in migrazione e ho compiuto il mio secondo

incontro con il signor Bouchnaf all'interno di un bar vicino alla moschea, lui è stato nuovamente molto disponibile ed è stata una piacevole chiacchierata.

Stesa questa mappa concettuale e terminato il breve periodo di ricerca sul campo, ho suddiviso il mio lavoro in tre capitoli. Il primo intende delineare una panoramica sull'associazionismo islamico nella penisola, una breve storia dell'Italia come paese di immigrazione e le problematiche burocratiche che la comunità musulmana deve affrontare. Nel secondo capitolo ho concentrato la ricerca sulla città di Torino, definendo la sua particolare storia di città fordista e il ruolo di città di immigrazione prima interna e poi esterna; ho, inoltre, illustrato una breve mappatura delle sale di preghiera in città.

Infine, il terzo capitolo è interamente dedicato al caso studio del mio progetto di ricerca: la moschea Mohammed VI. Ho descritto la struttura dell'edificio, la storia della comunità e le numerose attività che la moschea svolge sul territorio.

Ho deciso di incentrare la mia tesi sulla comunità musulmana di Torino perché ritengo che il tema sia molto attuale, soprattutto considerando il grande afflusso di migranti diretti nel Mediterraneo. Tra tutti i paesi arabi, ho deciso di affrontare il caso del Marocco perché, in effetti, per quanto riguarda la città di Torino, la maggioranza degli immigrati musulmani arriva dal Regno del Marocco.

Infine, vorrei ringraziare la mia relatrice, la professoressa Cristina Tonghini, il mio correlatore, il professor Francesco Vacchiano, e il mio secondo correlatore, il professor Vasco Franzoni. In particolare, un ringraziamento a Walid Bouchnaf e a tutta la comunità della moschea Mohammed VI.

Capitolo Primo

La mobilità costituisce da sempre un carattere fondamentale di tutte le società. Sebbene i gruppi umani siano spesso rappresentati come chiusi ed immobili, un'ampia varietà di "viaggiatori" ha costituito nel corso del tempo una potente forza di incontro e apertura. Da sempre gli esseri umani si muovono per ragioni diverse: migranti, pellegrini, viaggiatori, turisti, ecc. Queste diverse forme di mobilità sono sempre più massicce ed evidenti nell'epoca della globalizzazione, che Steger (2003), definisce come un insieme di forme di connettività e flussi che legano la dimensione locale alla dimensione globale, l'Occidente all'Oriente, il Nord al Sud.

Tuttavia, la migrazione internazionale non è mai stata così diffusa o così importante dal punto di vista economico, sociale e politico come lo è oggi: mai prima d'ora i politici avevano dato una tale priorità alle questioni migratorie. Mai prima d'ora la migrazione internazionale è sembrata così legata alla sicurezza nazionale, ai conflitti e all'instabilità globali. La maggior parte dei paesi più sviluppati e molti paesi meno sviluppati sono diventati molto più diversificati culturalmente rispetto alla scorsa generazione. Molti, se non la maggior parte, degli Stati nazionali si trovano ad affrontare la realtà del pluralismo etnico. Ma la realtà per la maggior parte dei Paesi oggi è che essi devono confrontarsi con un nuovo tipo di pluralismo e che - anche se la migrazione dovesse cessare in un immediato ed ipotetico presente - ciò influenzerebbe comunque le loro società per generazioni. Inoltre, anche se la migrazione è declinabile per carattere e composizione, nel complesso mostra pochi segni di cessazione, ed è anzi più probabile che cresca in volume mentre ci muoviamo nel ventunesimo secolo (Castles, Miller; 1998).

1.1 Storia migratoria straniera in Italia

A partire dalla metà dell'Ottocento la mobilità umana da un lato aumentò in termini numerici e dall'altro le nuove tecnologie permisero ai migranti di rimanere in contatto con luoghi diversi in modo più rapido rispetto al passato. Secondo Bauman (1999) la fine del Novecento rappresentò il periodo della "grande guerra di indipendenza dallo spazio", periodo in cui ci si è liberati dai legami territoriali e dai vincoli imposti dalla localizzazione. Attraverso questa trasformazione, la mobilità è diventata il fattore di stratificazione sociale maggiore, in quanto la libertà di movimento è in stretto collegamento con lo status che si occupa all'interno gerarchia sociale.

All'indomani della Seconda guerra mondiale, l'immigrazione straniera in Italia fu attrice sempre più presente nel panorama sociale e politico. La partecipazione italiana al conflitto, il passaggio

degli alleati, l'organizzazione della resistenza, il processo di decolonizzazione e soprattutto l'eccezionale movimento dei profughi generarono nell'ultima fase della guerra e all'indomani della liberazione cospicui spostamenti di popolazione e arrivi di stranieri sul territorio nazionale (Colucci, 2018). Per tale motivo il termine immigrazione non è propriamente adatto alla situazione storica dell'epoca: il panorama migratorio era più riconducibile a una fase di presenze e passaggi di popolazione straniera, movimenti transitori destinati a non stabilirsi sul suolo italiano. La risposta delle istituzioni e dell'opinione pubblica, alle prese contemporaneamente con altri fenomeni migratori come l'emigrazione verso l'estero e le migrazioni interne, già all'epoca diede il via ad un acceso e vivace dibattito: le interpretazioni dei fenomeni migratori che prendono corpo in questa fase (incluse le discussioni all'interno della Costituente) risultano determinanti perché influenzeranno in modo decisivo anche lo sguardo sull'immigrazione straniera, quando i flussi in ingresso nei decenni seguenti diventeranno più significativi (Colucci, 2018).

Nel pieno degli anni della ricostruzione, le migrazioni divennero sempre più argomenti centrali e le cui sfaccettature e pluralità della questione aumentavano esponenzialmente, come il fenomeno dei profughi, principale rappresentante dell'immigrazione straniera. Le istituzioni italiane si attivarono per la realizzazione di strutture adeguate e, a livello politico, il governo italiano che – pur avendo per ora solo il controllo dei flussi interni e dei movimenti diretti verso l'estero – si mosse per l'attuazione di una politica migratoria nazionale destinata a durare nel tempo, tanto da essere elevata a modello, anche quando i flussi di ingresso diventeranno più consistenti.

Durante gli anni Sessanta e i primi anni Settanta, la storia dell'immigrazione straniera attraversò una fase transitoria, in cui comparvero nuovi attori sociali, una nuova pluralità di soggetti, preludio dell'incremento che seguirà e indicatori di alcune costanti destinate a ripetersi nei decenni successivi. Nel corso degli anni Sessanta il numero di studenti stranieri nelle università italiane incrementò ampiamente: accrebbero i contatti e le relazioni tra l'Italia ed altri paesi, non solo europei. Numerosi studi hanno evidenziato come l'attivazione di reti migratorie più ampie, comprensive non solo della specifica condizione studentesca ma anche dall'esilio per motivi politici o all'inserimento nel mercato del lavoro (i cosiddetti migranti economici), abbiano avuto luogo anche grazie al consistente movimento studentesco di quegli anni. Per alcune di queste tendenze associazionistiche, lo sfondo migratorio si interseca con lo sfondo politico dei rispettivi paesi di origine:¹ i requisiti per ottenere lo status di rifugiato erano stringenti già negli anni Sessanta e Settanta e ciò spinse numerosi universitari a lasciare il proprio paese di origine come tali ma celando un passato (o, a volte, un presente ed un futuro) di oppositori, dissidenti, militanti in fuga

dalla repressione in patria. Altro tassello che si aggiunge al mosaico di motivazioni che, allora come oggi, spinsero molti individui a intraprendere una migrazione verso l'Italia può essere definito come il fenomeno delle migrazioni post-coloniali: circa 40.000 presenze arrivarono nella penisola negli anni Sessanta, spesso aiutati da mediatori non legati agli Stati, come la chiesa cattolica, che garantisce relazioni, possibilità di impiego, soprattutto presso le famiglie, e una rete di assistenza (Colucci, 2018).

A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, l'Italia attraversò un periodo particolarmente segnato dalle lotte sociali, fino al raggiungimento dell'approvazione nel 1970 dello statuto dei lavoratori, che permise l'aumento dei salari e la dilatazione della contrattazione. In tale contesto storico, sostengono alcuni studiosi come Devi Sacchetto (2013), non è da considerarsi casuale il fatto che gli immigrati hanno trovato una collocazione idonea, in cui accettavano assunzioni in cambio di retribuzioni basse e condizioni di lavoro penalizzanti, esattamente nei settori come il lavoro domestico, la pesca e l'agricoltura, in cui i risultati delle conquiste di quegli anni erano penetrate in modo meno omogeneo e dirimpente.

Un caso particolarmente significativo è quello di Mazara del Vallo, in provincia di Trapani, dove si sommano specializzazione professionale, localizzazione geografica, organizzazione del mercato del lavoro e dove proprio alla fine degli anni Sessanta inizia a manifestarsi una concentrazione di lavoratori provenienti dall'estero. I lavoratori provengono principalmente dalla Tunisia e inizialmente restano prevalentemente nella zona di Mazara per lavorare nel settore della pesca, ma nel giro di qualche anno si spostano anche in altre province siciliane, soprattutto per cercare lavoro nel settore agricolo. La costa trapanese e quella tunisina non erano estranee a scambi commerciali e culturali anche prima della fine degli anni Sessanta, ma il movimento diretto verso il settore della pesca ha generato una nuova stagione migratoria. L'organizzazione di un reclutamento così costante e specializzato è scaturita dall'interesse degli armatori mazaresi ad allargare il bacino di provenienza della propria manodopera, a seguito della crisi della marineria che a Mazara, come in altri porti meridionali, era particolarmente visibile già alla metà degli anni Sessanta. Inizialmente il flusso proviene dalle zone costiere della Tunisia, ma con l'intensificazione della domanda di manodopera si estende alle zone interne del paese, coinvolgendo lavoratori meno esperti nella pesca. La diffusione dell'immigrazione nordafricana non è circoscritta alla sola Sicilia.

L'Italia degli anni Settanta presenta tre principali modalità di mobilità: la migrazione di ritorno degli italiani dall'estero, le migrazioni interne e l'emigrazione verso l'estero (con le sue importanti

¹ D'altronde anche i movimenti studenteschi che non si rifacevano ad un comune background migratorio in quegli anni fanno esperienza di vivaci contestazioni, spinti anch'essi dalla situazione sociopolitica che stavano vivendo.

conseguenze economiche date dalle rimesse); negli stessi anni, però, viene applicata una politica restrittiva rispetto alle immigrazioni nei paesi europei. Per lungo tempo si diffuse l'impressione che con la metà degli anni Settanta il ciclo maturato dopo la Seconda guerra mondiale fosse terminato, traghettando il paese in una fase in cui sarebbe stata progressivamente l'immigrazione straniera a dominare lo scenario dei flussi (Colucci, 2018:50). In questo scenario già particolarmente delicato, si aggiunge la riorganizzazione industriale ed economica sia a livello nazionale che locale: già alla fine del decennio si manifestò la cosiddetta "terza Italia" che puntò i riflettori sulle piccole e medie imprese, centrali nello sviluppo dell'immigrazione. La nuova presenza dei lavoratori stranieri si affianca a quella dei lavoratori italiani. Gli anni Ottanta si apre con la ratifica della Convenzione OIL (1981)² a contrasto del reclutamento irregolare e la parità di trattamento tra lavoratori migranti e non. Contestualmente viene bloccata l'assunzione di lavoratori dall'estero: ciò produce un notevole aumento della presenza di stranieri che non hanno più la possibilità di soggiornare regolarmente. A seguito dell'azione di un gruppo palestinese all'aeroporto di Fiumicino del 1985, responsabile della morte di 13 persone, viene approvata a fine del 1986 la legge Foschi, la quale regola in modo per la prima volta organico il ricongiungimento familiare, che viene concesso al coniuge, ai figli minori e ai genitori a carico (Colucci, 2018:75), con conseguente incremento degli ingressi regolari. Gli anni Novanta sono considerati dalla letteratura come la fase del consolidamento dell'immigrazione straniera, riflettendo le profonde trasformazioni avvenute nel corso del decennio nello scenario migratorio internazionale. Il punto di rottura più importante rispetto al passato è costituito dalle traiettorie nuove legate all'apertura delle frontiere dei paesi socialisti, il cui frutto più visibile in Italia è costituito dagli arrivi provenienti dalla ex Jugoslavia e dall'Albania.

1.1.1 Immigrazioni dal Nord Africa – Marocco

A seguito della crisi petrolifera del 1973, l'Italia si è spogliata delle vesti di paese di emigrazione e, grazie ad una legislazione piuttosto flessibile d'accesso, redditi più elevati e possibilità di inserimento nel mondo del lavoro, la penisola ha assunto man mano il ruolo di paese di immigrazione, meta di progetti migratori di persone e nuclei familiari provenienti dall'America del Sud, Asia e Africa. Vista come alternativa rispetto alle politiche restrittive dei paesi di accoglienza europei già dallo sgretolamento del colonialismo, l'Italia acquisì il ruolo di orizzonte migratorio in particolare dai residenti del Marocco che, ad oggi, compongono un'importante fetta dei residenti regolari stranieri su suolo italiano. I primi flussi migratori dal Marocco e in generale dal Nord

² N. 143 del 1975.

Africa verso l'Italia, frutto di pericolose rotte marittime dalla Tunisia, sono composti, negli anni Settanta, perlopiù da uomini senza qualifiche e senza lavoro a causa della siccità e dalla situazione economica critica nel paese di partenza; principalmente provenienti dalla campagna maghrebina, i primi migranti si inserirono nel mercato del lavoro italiano principalmente come venditori ambulanti, lavavetri e braccianti. Gran parte dei guadagni vennero mandati in Marocco in qualità di rimesse come sostegno alla famiglia creando così delle importanti catene migratorie che, con il loro sviluppo, coinvolsero sempre più chi era rimasto in patria, modificando il progetto migratorio nato come individuale in una prospettiva familiare. Negli anni Ottanta coloro che intrapresero il viaggio verso l'Italia variarono e provennero sempre più dai centri urbani marocchini, coinvolgendo principalmente lavoratori disoccupati dalle fabbriche o dalle miniere e inseriti come manodopera nell'edilizia e nella piccola industria italiana. L'ultimo decennio del Ventesimo secolo fu caratterizzato, invece, dall'importante fenomeno del ricongiungimento familiare³, che portò in Italia un ingente numero di donne e bambini, fino a quel momento attori e attrici marginali se non inesistenti della scena migratoria maghrebina in Italia. L'arrivo delle famiglie, non coinvolte in dinamiche di irregolarità, apportò una sorta di normalità alla comunità maghrebina e, nello specifico, marocchina che fu decisiva anche alla visione della comunità stessa da parte dei residenti italiani. La pratica del ricongiungimento venne rafforzata agli inizi del Ventunesimo secolo, accrescendo numericamente la comunità e sviluppando maggiormente i rapporti con la società italiana anche tramite l'inserimento stabile della carta di soggiorno (legge 40/1998) e di permessi per "lungo soggiornanti" (Direttiva europea 109 del 2003).

Negli ultimi dieci anni quella marocchina arrivò ad essere numericamente la prima comunità extra europea in Italia, con circa 408.184⁴ individui regolarmente residenti, con una maggiore concentrazione in Lombardia, Veneto, Emilia-Romagna e Piemonte, che ospita il 15% di marocchini regolarmente registrati sul suolo italiano (Report ANPAL, 2022). La mappatura qui presentata dimostra come l'insediamento della comunità maghrebina si sia sviluppata seguendo le zone più industriali del nord Italia, dove si possono trovare maggiori opportunità occupazionali: il 70% è impegnato nel settore del commercio, il 14% nell'edilizia e il 3% lavora nelle industrie manifatturiere (trasporti, servizi professionali, meccanica, industrie alimentari, ...).⁵ Uno degli aspetti più dinamici registrati in questo fenomeno migratorio nel corso degli anni 2000 è l'impegno imprenditoriale di cui si fa carico l'immigrato, aprendo le porte per una gestione più libera della propria facoltà di esercitare un lavoro autonomo, basandosi sulla deroga al principio della

⁴ Report ANPAL Servizi, 2022.

⁵ Report ANPAL, 2021.

reciprocità bilaterale sancita dalla legge 40 del 1998,⁶ della quale la comunità marocchina se ne è avvalsa in larga misura, creando un largo numero di imprese nel triennio 98-2002 e raggiungendo il primato tra gli imprenditori immigrati in Italia (Report ANPAL, 2021). Questo dato è da leggere e interpretare a partire dai dati numerici di ricerche quantitative: il tasso di occupazione della comunità marocchina, infatti, è relativamente basso (43,2% nel 2020) ma è da collegare al profondo divario tra il tasso di occupazione maschile (64,7%) e femminile (18,9%). La comunità, pur non avendo un elevato livello di istruzione, ha saputo trovare una propria specifica collocazione nel mercato del lavoro italiano attraverso la specializzazione nel lavoro manuale, ambito che non riesce a trovare nella manodopera autoctona sufficienti risorse in risposta alla domanda di lavoro. È importante tenere a mente che il lavoro ricopre un importante ruolo per l'integrazione non solo perché è garanzia di una vita dignitosa, ma anche in quanto fattore cruciale per la costruzione dell'identità e dell'emancipazione, un'opportunità per costruire e coltivare rapporti sociali.

Conseguentemente all'importante crescita lavorativa fu l'aumento esponenziale delle somme di denaro inviate nel paese d'origine: le rimesse passarono da essere circa meno di 20 mln negli anni Novanta, fino a superare i 240 mln nel 2013 (Report ANPAL, 2021).⁷ L'incremento di tale flusso di denaro influenzò ed incentivò all'esodo molte persone rimaste in patria che, tramite il ricongiungimento familiare, sempre più diedero vita sul suolo italiano a numerose famiglie, le quali man mano modificarono i propri obiettivi di investimento, sempre più volti a sostenere il processo di integrazione in Italia. Infatti, la richiesta di ricongiungimento familiare può essere letta come un'importante indicatore del grado di integrazione da parte del richiedente sul territorio in cui è residente, considerata la necessità di dimostrare il raggiungimento di determinati standard di integrazione economica e alloggiativa per ottenere il nulla osta statale. Il profilo della comunità marocchina in diaspora, quindi, muta radicalmente: nel nuovo millennio si presenta una popolazione composta da nuclei familiari e non più solo da giovani, celibi e lavoratori. L'importante crescita economica ottenuta dalla comunità maghrebina in Italia consentì di resistere maggiormente rispetto alle altre comunità di immigrati alla crisi economica che scoppiò nel 2013: seppur pesanti, le ricadute per chi era sprovvisto di permessi di soggiorno di durata illimitata colpì maggiormente coloro che erano più esposti alle fluttuazioni economiche. La comunità marocchina aveva già costruito le basi per un'integrazione a lungo termine e godevano, dieci anni fa come oggi, di rapporti di lavoro più duraturi e di una percentuale di permessi di soggiorno a tempo indeterminato maggiore rispetto agli immigrati provenienti da altri paesi (Report ANPAL, 2021).

⁶ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/gu/1998/03/12/59/so/40/sg/pdf>

Inoltre, sia l'equilibrio della composizione per genere (47% sono immigrate)⁸ che la distribuzione della popolazione per classi d'età, sono importanti segnali di integrazione di una comunità sul territorio in quanto indicatori di una situazione di maggiore stabilità demografica legata ai ricongiungimenti familiari e alle nascite, il cui tasso (21,4%) è decisamente più elevato rispetto al complesso della popolazione non comunitaria e alla popolazione autoctona.⁹ Oltre all'importante numero di over 60 (10,2%), principalmente persone giunte con i primi movimenti migratori o a seguito di ricongiungimenti familiari, che rivela l'elevato livello di stabilizzazione raggiunto dalla comunità.

Attualmente la comunità di immigrati marocchini è numericamente la seconda su suolo italiano, alle spalle della comunità romena. Si è esposto in questo paragrafo come, fin dagli anni Settanta, i marocchini siano stati tra i principali protagonisti del fenomeno migratorio in Italia e, da poche migliaia di residenti che contava nel decennio successivo, sono arrivati a superare il mezzo milione di persone. Numero, questo, che è ben lontano dallo stabilirsi: la sempre più numerosa partecipazione al mercato del lavoro, le politiche migratorie e di integrazione, l'accesso al welfare, la narrazione pubblica e mediatica sugli immigrati, le dinamiche di inclusione attuate dalla società di accoglienza, i ricongiungimenti, l'aumento delle famiglie, l'ampio coinvolgimento nei matrimoni misti e l'acquisizione di cittadinanza (nonostante la restrittività della legislazione italiana) sono tutti indicatori di una comunità in espansione, composta da una pluralità di attori che diventeranno sempre più protagonisti delle indagini di ricerca e della società italiana stessa. Le seconde generazioni, per esempio, divergono dai propri genitori per una doppia appartenenza culturale e per un più complesso processo di omologazione e/o assorbimento delle tradizioni sia del paese di origine che di arrivo (anche se il viaggio non è stato fisicamente compiuto).

1.1.2 I fedeli musulmani in migrazione

La libertà religiosa è il diritto individuale di abbracciare o lasciare una religione, di professarne i principi e manifestarne il culto. Oltre ad essere uno dei principi fondamentali e irrinunciabili della Costituzione italiana, nel 2007 il Ministero dell'Interno stila una Carta dei valori¹⁰ (derivati dalla

⁷ I dati a proposito non sono specifici o particolarmente attendibili in quanto non si possono calcolare con precisione le rimesse: molte somme, infatti, sono portate direttamente dai primi migranti nel paese d'origine, senza ricorrere a servizi di money transfer o banche. Sono utili, però, per avere una chiara idea della crescita esponenziale delle rimesse.

⁸ Report IDOS, 2013.

⁹ Rispettivamente del 14% e del 6,5%.

¹⁰ Art. 21. Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Lo Stato laico riconosce il contributo positivo che le religioni recano alla collettività e intende valorizzare il patrimonio morale e spirituale di ciascuna di esse. L'Italia favorisce il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità umana, e

Costituzione) da proporre all'accettazione di tutte le comunità religiose al fine di evitare che la libertà di culto favorisca la convivenza nella separatezza, venendo a mancare un collante unitario.

Gran parte degli immigrati provenienti dal Marocco e, in generale, dai paesi arabi che decidono di stabilirsi in Europa sono di fede musulmana. L'Islam (come tutte le religioni), in migrazione, è mezzo e fonte di strutturazione identitaria personale e collettiva (Pacini, 2000).¹¹ Mentre gran parte dei paesi europei di accoglienza hanno due o, al massimo, tre nazionalità prevalenti della popolazione immigrata, l'Italia all'inizio del nuovo millennio ne presenta nove: Albania, Tunisia, Senegal, Egitto, Algeria, Somalia, Pakistan, Bangladesh e Marocco, paese, quest'ultimo, da cui proviene la componente musulmana più numerosa (Pacini, 2000). Le diverse provenienze nazionali definiscono in modo molteplice le strategie della popolazione di appartenenza musulmana presente in Italia e veicolano una complessità anche per quel che riguarda la tipologia di Islam professato e vissuto. Se è vero che l'appartenenza religiosa può avere un'inevitabile componente aggregante, è anche vero che essa nel caso dell'Islam è lungi dall'aver espressioni omogenee. Sono da calcolare, infatti, le diverse tipologie di appartenenza individuale dell'Islam, arrivando a disegnare un quadro di pluralità che in Europa più che nei paesi di origine hanno modo di esprimersi. Pur condividendo un riferimento religioso, non esiste un modo unico di essere concretamente musulmani: per quanto questa possa sembrare un'affermazione scontata, è necessario a mio avviso sottolinearla in quanto spesso occultata da una visione globalizzante e astratta delle realtà musulmane, visione che tende a levigare le differenze o a non considerarle affatto. All'interno del contesto migratorio, forse in misura maggiore rispetto ai paesi di provenienza a prevalenza islamica, i musulmani sono portati a "ridefinire, ricostruire, reinventare le loro appartenenze e a differenziarle" (Dassetto, 1994).

Il movimento diacronico e diatopico dovuto dall'emigrazione funge da rampa di lancio per una dinamica di ridefinizione delle appartenenze individuali e collettive, investendo dimensioni e processi molto profondi. La migrazione significa, per i fedeli musulmani, l'abbandono di una situazione in cui il vissuto, l'identità del soggetto e le manifestazioni culturali locali o addirittura regionali o nazionali, sono inclusi in un unico spettro significativo di pratiche che uniscono fede e quotidianità. Rispetto a questo scenario, i musulmani in migrazione si ritrovano in una situazione di minoranza statistica, sociale e culturale (Dassetto, 1994), dove l'Islam non è più chiave di lettura di codici culturali e la comunità che vive così, spesso, è alla periferia del sistema sociale.

contribuire al superamento di pregiudizi e intolleranza. La Costituzione prevede accordi tra Stato e confessioni religiose per regolare le loro specifiche condizioni giuridiche.

https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2007-06-15&atto.codiceRedazionale=07A05324&elenco30giorni=false

¹¹ In Ferrari, 2000, Musulmani in Italia.

Partendo dal concetto di ciclo migratorio, che indica il processo attraverso il quale popolazioni appartenenti a uno spazio economico periferico entrano, si stabiliscono e si insediano nei paesi centrali dell'economia capitalistica, Allievi nel 1993 articola l'idea di ciclo islamico, offrendo (allo stesso modo) una visuale storica, evolutiva e articolata sulle diverse generazioni del fenomeno. L'Islam, infatti, è oggi in Europa soprattutto a causa del fenomeno migratorio e a seguito di esso. A partire dagli anni Sessanta, in seguito all'indipendenza di numerosi paesi del Maghreb, si procedeva, come descritto nel paragrafo precedente, a riforme agrarie che avrebbero privato i contadini delle loro terre, accresciuto le popolazioni urbane e reso inevitabile il ricorso all'emigrazione sostenuta da una forte domanda di manodopera di tutti i paesi centrali dell'area europea. Per l'Italia la presenza di popolazioni in diaspora provenienti da paesi arabi o comunque di religione musulmana negli anni Novanta è un fenomeno tutto sommato recente, contemporaneo e in divenire più che consolidato e storicamente acquisito come in altri paesi europei (la Francia in primis). Di conseguenza, il processo di visibilizzazione dell'Islam nello spazio pubblico è relativamente tardivo, e tardiva è la presa di coscienza dell'esistenza di una questione islamica, intesa come fatto neutro, non necessariamente come problema.

La presenza musulmana in Europa non è un fenomeno nuovo. Nella parte occidentale del continente, i flussi migratori tendono ad essere considerata dall'opinione pubblica come il risultato dell'immigrazione avvenuta principalmente dal 1945 in Bretagna e Francia, ma questa prospettiva trascura la presenza musulmana nei decenni precedenti e nell'Europa orientale, le cui origini risalgono alle invasioni tataro-mongole, che hanno lasciato significative comunità musulmane in Russia, Polonia e Lituania. Nel caso dell'Europa sudorientale, fu l'espansione e la dominazione ottomana a dare vita alle comunità albanesi, bosniache e pomacche, a quelle di etnia turca e alle altre comunità musulmane oggi esistenti. La quantificazione della presenza degli immigrati si è rivelato un esercizio tanto necessario quanto difficile data la forte incidenza di immigrazione clandestina; il calcolo degli immigrati di fede islamica, di conseguenza, è pressoché impossibile, in quanto all'irregolarità si aggiunge la mancata attestazione di appartenenza religiosa, non vi sono documenti che possano contribuire alle statistiche. Ciò porterebbe, secondo Allievi, ad una sopravvalutazione dei dati non solo dall'opinione pubblica, la quale tende a gonfiare i numeri per fare notizia, ma dalla comunità musulmana stessa che vede in questo canale una possibilità di visibilizzare l'Islam: più numerosa è la comunità di fedeli maggiore sarà la rappresentanza degli organismi nella società. Vi è, inoltre, una tendenza che è andata crescendo a seguito degli eventi dell'11 settembre, in cui anche numerosi intermediari sociali arrotondano grossolanamente per eccesso i componenti della comunità islamica in Europa e, in generale, nel Nord del mondo; così

facendo, accrescendo il pericolo islamico, diminuirebbe il conto alla rovescia della fantomatica “bomba islamica” pronta ad esplodere.¹²

Ritengo che, seppur possa sembrare superfluo, ci sia la necessità di approfondire brevemente la differenza tra arabo e musulmano. Fabietti ben delinea la difficoltà dell’Occidente nel distinguere caratteristiche e scelte di vita a lui estranee e lontane, tendendo a delineare una generica “personalità mediorientale”, incapace di uscire dalla cerchia dei suoi e, contemporaneamente, incapace di coordinarsi efficacemente con altri per raggiungere interessi comuni. Culture, lingue e religioni diverse appartenenti all’area geografica del Vicino e Medio Oriente e Nord Africa vennero bruscamente accorpate o separate nel corso del post-colonialismo.¹³ Gli stati post-coloniali, basandosi sulla maggioranza della popolazione, si trovano a dover gestire all’interno dei propri confini delle comunità distinte su piano culturale, religioso e con istituzioni sociali diverse. Uno dei principali fattori unificante fra stati (mi rifaccio in questo contesto alla definizione di Weber in Matteucci, 2011)¹⁴ è la religione, ma il ventaglio di pluralità presenti (sunniti, sciiti, zoroastriani, armeni, maroniti, copti, ebrei,...) porta gli stati mediorientali della seconda metà del Novecento a plasmare una propria identità a partire dagli elementi più disparati (panarabismo, base etnica, religiosa, richiamo ad un passato antico,...).¹⁵ La creazione di queste identità locali si è configurata anche come prodotto, quindi, dell’intervento di organismi internazionali (o ONG) di stampo occidentale preposti alla pacificazione e alla ricostruzione, operando attraverso il linguaggio dello sviluppo, che è un modo di costruire una determinata rappresentazione di coloro che sono oggetto dei loro interventi (Fabietti, 2006:119). Da questa visione deriverebbe, quindi, la costruzione sociale dell’Islam come realtà monolitica storica ed estranea ai processi di modernizzazione da cui discende la visione dell’“homo islamicus”: soggetto completamente determinato dalla tradizione religiosa.

¹² Allievi, 1993. (mia aggiunta il collegamento post 11 settembre)

¹³ Pratica diffusa nel post-colonialismo a livello globale.

¹⁴ Con Stato generalmente si intende – sulla scia di Max Weber – una forma storicamente determinata di organizzazione del potere o delle strutture dell’autorità, contrassegnata dal fatto che una sola istanza, quella statale appunto, detiene il monopolio legittimo della costrizione fisica. In altri termini, lo Stato “moderno” si caratterizza per il monopolio politico, per cui si può anche parlare di un’identità tra lo Stato e il politico. Questo monopolio viene esercitato attraverso procedure e mezzi razionali: da un lato il diritto, che stabilisce norme astratte, generali e impersonali, per evitare ogni forma di arbitrio e, dall’altro, un’amministrazione burocratica, basata sulla gerarchia e sulla professionalità: tutto questo garantisce la legalità, cioè l’obiettività e la prevedibilità del processo politico-amministrativo. Questa forma di dominio si contraddistingue pertanto per la sua razionalità, una razionalità che, riferendosi esclusivamente ai mezzi e non ai fini, è una razionalità meramente formale. Lo Stato, così, è una particolare forma di organizzazione coattiva, che tiene unito un gruppo sociale su un determinato territorio, differenziandolo da altri gruppi, a esso estranei; esso generalmente viene caratterizzato da tre elementi: il potere sovrano, che dà sostanza all’autorità; il popolo, che nei diversi tempi storici ha ruoli diversi; e infine il territorio o meglio l’unità territoriale su cui esercita il proprio dominio (lo Stato ha un centro – la capitale – e ben precisi e delimitati confini), donde la territorialità dell’obbligazione politica.

¹⁵ Fabietti, 2006.

Occorre imparare a leggere con un certo scetticismo le statistiche demografiche sul numero dei musulmani in Europa. Si tratta infatti spesso di stime o addirittura numeri casuali e, in alcuni paesi tali numeri prodotti da organismi governativi o accademici si discostano notevolmente da quelle dichiarate dalle organizzazioni islamiche¹⁶. In alcuni stati, i calcoli si basano sul numero di membri di gruppi etnici mentre soprattutto nell'est Europa, i censimenti della popolazione – generalmente effettuati ogni dieci anni – includono una domanda sull'appartenenza religiosa. In linea di principio, questi ultimi risultati dovrebbero essere i più affidabili, ma la loro affidabilità è condizionata dal fatto che, per vari motivi, le persone nascondono la loro appartenenza religiosa.

Ma chi è musulmano? Questa è una domanda che va ben oltre le semplici statistiche. Una risposta – sempre più utilizzata nel mondo della sociologia – è affermare che chiunque si definisca tale è musulmano. È impossibile tentare di dare risposte difficilmente traducibili in tabelle numeriche: i testi classici di tradizione islamica affermano che la fede e il culto islamici si basano sui cinque pilastri: ma muovendosi in questa direzione, a mio parere, i dati demografici sullo sviluppo ci riportano a metodologie demografiche riconducibili alla *jizya*¹⁷ del periodo islamico classico. Ritengo, invece, che con la crescente migrazione di persone e idee, diversi modi di essere musulmani – identificabili con una particolare cultura, regione di origine, istruzione – siano entrati in contatto tra loro. I moderni strumenti di comunicazione, tra cui la televisione e Internet, hanno fornito alle persone non solo altri modi di essere musulmani, ma anche nuove strade per essere semplicemente umani. L'esperienza degli immigrati musulmani in Europa rappresenta la forma più estrema di questo processo: nel contesto dell'immigrazione, i musulmani sono e sono stati costantemente chiamati a distinguere tra le dottrine e le pratiche necessarie per rimanere fedeli all'Islam e ciò che invece poteva essere abbandonato in quanto culturalmente contingente. In questo processo, i più motivati a trovare una soluzione sono stati i giovani, con la loro esperienza personale e le capacità intellettuali sviluppate nei sistemi scolastici europei.

Fino agli anni Novanta, l'appartenenza religiosa dei migranti musulmani in arrivo in Italia è rimasta generalmente confinata nella sfera privata. Fu solo dopo la ricomposizione delle famiglie che iniziarono ad organizzarsi, manifestando pubblicamente la loro religione. Questo processo è stato segnato dall'evoluzione dell'idea di comunità, ora sfidata da una nuova generazione di musulmani che aspirano a partecipare attivamente alla società in cui vivono.

Quando arriva alle valigie dei migranti nei primi anni Ottanta, l'Islam, o più precisamente la pratica religiosa islamica, non occupava un posto centrale nella definizione degli immigrati musulmani che

¹⁶ Ad esempio, in Ungheria le stime vanno da 25.000 a 50.000 musulmani, in Francia da 2 a 4 milioni.

¹⁷ Imposta di capitolazione che ogni suddito non-musulmano non facente parte della Umma islamica doveva pagare alle autorità.

venivano percepiti e nominati in base alla loro nazionalità o come stranieri transitori o lavoratori ancora temporanei. Durante questa prima fase del ciclo migratorio, l'Islam è ancora confinato in uno spazio privato, anche perché la stragrande maggioranza degli immigrati musulmani percepisce come temporanea la propria permanenza in Italia. L'apertura delle prime sale di preghiera nei primi anni Novanta rappresenta la prima, debole testimonianza della presenza dell'Islam negli spazi pubblici italiani e apre la seconda fase del ciclo migratorio, quella della stabilizzazione degli immigrati e dei ricongiungimenti familiari. Cominciando a rendersi conto che la loro presenza si stava stabilizzando, nel corso degli anni Novanta alcuni musulmani residenti in Italia iniziarono ad organizzare e manifestare pubblicamente la loro religione, facendo richieste ufficiali alle istituzioni pubbliche, o semplicemente divenendo oggetto di riflessione, dibattito e confronto. Fu in questo periodo che, sulla scia di quanto accaduto in altri paesi europei dove l'Islam era presente da più tempo, i migranti di origine islamica cominciarono a vedersi, ma anche a farsi vedere e nominare, secondo la loro appartenenza religiosa, che diventa il criterio indicativo della loro alterità. Questo processo si accentua in particolare dopo l'11 settembre, quando i discorsi antislamici cominciarono a imporsi in tutta Europa, mentre gli italiani scoprono (o, meglio, girano la testa) che la presenza dei musulmani non è più transitoria e che l'Islam è ormai la seconda religione del paese. Ma gli anni Duemila segnano soprattutto la comparsa di una nuova generazione, nata e cresciuta in Italia, che sfida con sempre maggiore insistenza la visione dei padri, che tendono a riprodurre essi stessi i modi di vivere e i codici di comportamento dei paesi di origine, parlano in arabo più che in italiano, e pensano al ritorno più che all'integrazione in Italia. In una sorta di rigenerazione dei padri, la nuova generazione si differenzia da essi non solo perché cresce nelle scuole italiane, frequenta le università e crea associazioni, ma soprattutto perché aspira chiaramente a partecipare alla vita sociale e politica del Paese che sente suo e il cui patrimonio culturale e codici linguistici sa gestire. L'emergere di questa nuova generazione, che sta assumendo sempre più un ruolo fondamentale nella definizione dell'islam italiano, provoca praticamente in ogni comunità o moschea presente sul territorio italiano un confronto tra coloro che rivendicano la necessità di mantenere un certo distacco dagli italiani per proteggere un'identità percepita come minacciata, e coloro che credono nella necessità di entrare a far parte della società in cui vivono, e in cui i propri figli stanno crescendo. Questa tensione, che attraversa le moschee ma spesso anche le famiglie, se non addirittura i singoli, si manifesta in particolare nella ridefinizione, difficile quanto contraddittoria, del significato attribuito alla comunità. Questa ridefinizione intergenerazionale si rispecchi sul rapporto con il resto della società italiana ma anche il senso di appartenenza e, in definitiva, l'identità individuale e collettiva. Il punto critico è il significato stesso dell'essere musulmano in una società non islamica. Un "islam italiano", secondo Frisina (2005), ha come scopo quello di

comprendere come le pratiche discorsive degli attori sociali siano indistricabilmente legate agli affanni e ai piaceri della vita quotidiana (Certeau, 2001, in Frisina, 2005). Se si ammette, quindi, che lo schema interpretativo principale per leggere la presenza islamica in Italia sia di tipo securitario (per esempio, la guerra al terrorismo), con islam italiano si può intendere (e spesso viene inteso sia dai fedeli che non) come “qualcosa di diverso dall’Islam dei paesi di origine”, mentre in precedenza, in contesti occidentali, si parlava di “Islam trapiantato” o “islam degli immigrati”.

Ma come si interfacciano le comunità musulmane e lo Stato? Il rapporto tra *shari‘a* e legislazione italiana è direttamente correlato alla questione dell’organizzazione dei musulmani e la loro presentazione nello spazio pubblico. Si tratta, in altre parole, di capire quale significato attribuire alla categoria comunità, domanda complessa alla quale solo pochi leader musulmani hanno saputo rispondere con una riflessione efficace. Imam di Firenze ed ex presidente UCOII Izzedin Elzir afferma: “la comunità islamica è una comunità perché condivide un dio e un profeta. Condivide anche i fondamenti della fede e i pilastri. [...] ma attenzione, se parliamo di comunità non è per distinguerci dagli altri in modo negativo, ma piuttosto per starci insieme. Inoltre, c’è un’altra comunità più grande che è la nostra comunità italiana, che a sua volta fa parte della comunità mondiale, l’umanità. Questa è la nostra visione di comunità, non un confine ma un ponte. Se c’è una forte comunità musulmana, può contribuire di più alla nostra società, all’altra nostra comunità, l’Italia” (in Bombardieri, 2011).

1.2 Associazionismo Islamico in Italia

I musulmani d'Europa si sono rivolti in forma organizzata alle istituzioni nazionali per vedersi riconosciute richieste specifiche relative alla pratica dell'Islam connessa alla loro stabilizzazione nei paesi di accoglienza. Rivolgendosi ad interlocutori dapprima di carattere locale (amministrazione, scuole, ... cercando di raggiungere lo spazio pubblico informale) e di livello nazionale poi (spazio pubblico formale), le comunità di musulmani in Europa hanno dato prova di una notevole capacità nel perseguire le proprie strategie di inserimento e di integrazione attivando prassi culturali islamiche.

Questo processo è stato possibile nonostante il fatto che, in contesto migratorio, la situazione strutturale organizzativa dell'Islam, priva di un gestore diretto della struttura religiosa, è naturalmente aperta alla frammentazione organizzativa, portando ad un'elevata strutturazione a livello locale grazie alle ampie possibilità offerte dalla legislazione riguardante all'associazionismo ma, proprio a causa di questo sbriciolamento, per gli enti musulmani è difficile gestire rapporti a livello nazionale con le istituzioni centrali dello stato (Ferrari, 2000).

Nel paragrafo che segue comporrò un quadro coinciso (e assolutamente incompleto) del panorama associazionistico islamico in Italia il quale, pur seguendo il flusso di frammentazione locale che si rispecchia nell'organizzazione nazionale, presenta delle peculiarità nella sua formazione e diffusione. Vi è da sottolineare, però, come la distanza che si manifesta tra gli enti dell'associazionismo islamico e la maggioranza della popolazione musulmana residente in Italia sia un importante dato di fatto che occorre analizzare criticamente, partendo dal presupposto che la religione agisce in una dimensione pubblica, ma, ancor di più, si declina privatamente.

È necessario definire il ruolo svolto dall'Islam nel motivare queste comunità musulmane a dare loro un'identità. La religiosità è un concetto difficile da misurare, anche se considerare l'assiduità della pratica religiosa può rappresentare un punto di partenza. I dati di Svezia e Norvegia ci danno una prima indicazione: in questi due paesi, appunto, lo stato sovvenziona tutte le comunità religiose registrate, anche se diverse dalla chiesa nazionale luterana, per uniformare le loro condizioni materiali. Ciononostante, per ricevere finanziamenti pubblici, queste comunità devono fornire elenchi regolarmente aggiornati dei loro membri. In Norvegia, nel 2015, le comunità religiose musulmane beneficiarie di finanziamenti pubblici contavano 141.027 membri, un numero ben diverso dal dato – calcolato in base all'identificazione etnica in cui ogni individuo afferma di riconoscersi – di 245.415 musulmani (Nielsen, 2018).

Al di là delle sue specifiche declinazioni, la presenza musulmana in Europa può essere qualificata come transnazionale, nel senso che le sue specifiche applicazioni travalicano i confini nazionali, anche se il più delle volte sono riconducibili a particolari origini nazionali. Inoltre, molte correnti dell'Islam europeo potrebbero essere definite anche "contro nazionali", in quanto spesso sorte in reazione all'imposizione di una struttura statale di stampo occidentale o a pressioni di potenze straniere. Durante il loro insediamento in Europa, i musulmani sono diventati sempre più organizzati, con l'obiettivo di partecipare in modo attivo allo spazio pubblico, strumento essenziale di integrazione dato che richiede lo sviluppo di meccanismi e forme di comunicazione in grado di persuadere e "convincere" l'opinione pubblica (Nielsen, 2018).

A livello nazionale italiano, nello specifico, i rappresentanti dell'Islam organizzato fanno riferimento a due fonti molto diverse, ma allo stesso tempo convergenti nella costruzione, immaginaria e reale, della comunità musulmana. Innanzitutto, vi sono sul territorio europeo modelli contemporanei che provengono da altri paesi europei, dove la presenza dell'Islam è più antica e quindi più strutturata. Si tratta in particolare del modello multiculturale inglese, il più apprezzato dai leader musulmani italiani, spesso citato in opposizione al modello universalista francese, accusato di impedire ai musulmani di praticare la loro religione. Il modello inglese, in realtà poco conosciuto ma per questo non meno idealizzato, è apprezzato perché ammetterebbe sia la strutturazione della società in senso comunitario sia la differenziazione della legislazione, avvicinandosi così al modello islamico di gestione delle minoranze (Conte, 2018). Va precisato che l'idea della diversificazione della legislazione non è una richiesta esclusiva dei musulmani, ma corrisponde a una maggiore frammentazione della società. Come mostra Michel Wieviorka, il passaggio all'era post-industriale è infatti caratterizzato dal fatto che la cultura cessa di costituire un principio di unità per essere ora sempre più pensata e vissuta come principio di divisione e di grande conflittualità all'interno del corpo sociale. La frammentazione culturale, spiega Wieviorka, si manifesta attraverso l'emergere di nuovi attori sociali che mobilitano risorse culturali, una tradizione, una memoria, un'identità al fine di ridurre uno stato di dominio o inferiorizzazione al fine di affermarsi nello spazio pubblico come sociale soggetti titolari di specifici diritti. In questo senso, la volontà di questi musulmani pubblici di poter – oggi e in futuro – introdurre nell'ordinamento italiano il diritto di famiglia islamico per i membri della comunità si inserisce in un più ampio movimento di contestazione del principio di universalità.

1.2.1 Breve storia (USMI)

Negli anni '73-74 tutti i paesi nord-europei chiusero le frontiere a nuovi flussi di immigrati economici, causando così un'evoluzione fondamentale dell'esperienza migratoria, modificando la peculiarità "temporanea" dell'immigrazione in uno stanziamento definito degli immigrati in Europa, divenuta orizzonte definitivo in cui inserirsi. In questi anni emerse in Italia un nuovo Islam di tipo organizzato, quando nelle principali città della penisola vennero aperte sezioni locali dell'USMI (Unione degli Studenti Musulmani in Italia). L'USMI è un'associazione nata per iniziativa di studenti stranieri provenienti da paesi a prevalenza musulmana. Essa faceva parte dell'*International Islamic Federation of Student Organizations*, la cui sede centrale si trova in Kuwait (Pacini, 2001), e la cui visione sul sito ufficiale afferma la volontà di "realizzare una piattaforma globale aperta per i giovani musulmani che sviluppi, potenzi e serva i giovani e gli studenti di tutto il mondo per raggiungere il loro pieno potenziale, lo sviluppo delle loro comunità, nazioni e regioni attingendo ai valori islamici di unità ed eccellenza".¹⁸ Dato il carattere confessionale dell'associazione, una delle prime finalità è stata quella di aprire luoghi di culto fruibili dagli studenti musulmani, dando origine all'apertura di tutta una serie di sale di preghiera nelle principali città italiane (Milano, Genova, Torino, Pavia, Perugia, Padova, Parma, Ferrara, Bologna, Napoli, Bari, Siena, L'Aquila e Camerino). L'associazione si proponeva di rafforzare l'identità islamica tra gli studenti e di promuovere una reislamizzazione che includeva una coscientizzazione politica sulla base dell'ideologia islamica radicale, riflettendo e rivolgendosi alle dinamiche politiche e religiose in corso nei paesi arabi di provenienza, dove era in pieno corso l'azione del più antico movimento dell'Islam politico moderno, l'Associazione dei Fratelli Musulmani, che pur prendendo progressivamente le distanze dall'uso della violenza come strumento di lotta politica, intensificava gli sforzi nei vari paesi per l'instaurazione dello stato islamico. Accanto all'ambito culturale, quindi, l'USMI ha attuato iniziative sul piano culturale, promuovendo in particolare la pubblicazione in lingua italiana di opere di autori musulmani in formato economico. La scelta dei libri pubblicati esprime in modo significativo l'orientamento ideologico dei suoi membri: tra essi si trovano gli scritti dei due principali ideologi dell'Islam politico radicale contemporaneo, il pakistano Al-Mawdudi, fondatore del movimento radicale

¹⁸ <https://ar.iifso.org/>

*Jama'at-al-Islami*¹⁹ e l'egiziano Sayyad al-Qutb, già membro dei Fratelli Musulmani, divenuto poi l'ispiratore di movimenti radicali contemporanei.²⁰

Con l'incremento e delle migrazioni in Italia negli anni Ottanta e Novanta la proporzione degli studenti nella comunità islamica diminuì vistosamente e l'USMI cessa di esercitare un ruolo diretto prevalente nel paese e si scioglie, anche se le sale di preghiera da esso aperte sono nella maggior parte dei casi all'origine di centri islamici più strutturati rivolti ai nuovi immigrati musulmani.

I nuovi flussi migratori diedero il via ad una crescita esponenziale di associazionismo islamico in Italia, conseguenza di una diffusione più capillare dell'Islam organizzato nel territorio e di un processo di frammentazione a livello organizzativo, per cui vennero aperti nuovi centri per rispondere ed esprimere spazi sociali e appartenenza nazionali differenti, oltre che a diverse interpretazioni dell'Islam. Nonostante il binomio consequenziale più sale di preghiera uguale più fedeli appaia come logico, la realtà dei fatti presenta un panorama differenze, dove i luoghi di culto sono sintomo di un processo di radicamento in Italia; proprio perché essa è l'orizzonte definitivo di vita, si mettono in atto tutta una serie di dinamiche organizzative, che rispecchiano la varietà delle correnti e delle interpretazioni dell'Islam, sviluppate nei paesi d'origine, che ora trovano un nuovo spazio di espressione anche in Italia (Ferrari, 2000).

1.2.2 Principali rappresentanti

Al giorno d'oggi sul territorio italiano è molto difficile avere dati specifici su tutte le forme di associazionismo a carattere islamico attive localmente. I musulmani in Italia, come anche in Europa, sono maggiormente esposti al rischio di frammentazione e, per questo motivo, le realtà organizzate a livello locale sono molto strutturate, grazie anche alle ampie possibilità offerte dalla legislazione riguardante l'associazionismo; a livello italiano, invece, il panorama differisce sensibilmente, dimostrando una più difficoltosa gestione dei rapporti con le istituzioni centrali da parte di associazioni diffuse territorialmente, dove i rapporti spesso instabili dei principali attori sviluppano dinamiche di una rappresentanza non unitaria e poco stabile, alimentata dalla continua nascita e compresenza di numerosi centri autonomi che rifiutano l'adesione alle associazioni più

¹⁹ Fondata nel 1941 per contrastare la secessione tra Pakistan e India. Secondo Mawdudi il modello statale ideale, per la forma dello stato islamico, è la teodemocrazia: l'attuazione dei precetti divini e della sharia spettano al vicario di Dio coadiuvato dall'assemblea consultativa, entrambi organi eletti, quindi delegati, dal popolo (Afsaruddin, 2007).

²⁰ L'ideologia di Qutb non determinò l'evoluzione ideologica dei Fratelli Musulmani, che optarono per un percorso politico moderato, ma aprì le porte ai gruppi islamici armati, jihadisti, o terroristi che di lì a poco divennero uno dei più importanti fattori di destabilizzazione nei paesi islamici, ma anche in Occidente (De Poli, 1994).

radicate sul territorio nazionale e rivendicano la propria indipendenza, con l'effetto di moltiplicare la complessità del panorama.

Uno dei principali protagonisti dell'associazionismo islamico in Italia è l'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia), fondata nel 1990 ad Ancona dalla fusione di diversi movimenti, tra cui ex esponenti dell'USMI. Composta da un consiglio direttivo, un consiglio generale, un'assemblea generale composta da delegati dei centri islamici in Italia, l'associazione afferma nel proprio statuto la volontà di "praticare, promuovere, diffondere e sviluppare nel territorio italiano la fede e la cultura islamica, secondo i principi stabiliti dal Corano, dalla Tradizione del Profeta e dal concorde parere della maggioranza dei credenti".²¹ E si pone come rete di collaborazione e solidarietà che collega i centri regionali con quelli provinciali (Bombardieri, 2011). L'UCOII non può essere considerata rappresentativa dell'intera Umma italiana, ma comprende il maggior numero di sale di preghiera sul territorio. All'interno dell'opinione pubblica italiana, però, è molto diffusa un'idea di islam fondamentalista a causa della sua assimilazione ai Fratelli musulmani e alla non volontà di dividere il piano politico da quello religioso.

Applicando una politica di "islamizzazione e controllo della Umma italiana dal basso" (Bombardieri, 2011), l'UCOII richiama i musulmani a una rinnovata coscienza islamica su cui fondare l'esistenza in terra, come quella italiana, priva di tradizione storica intrisa di caratteristiche religiose islamiche. Si è sviluppata un'estesa immagine negativa dell'associazione che si riflette sui suoi centri islamici diffusi sul territorio italiano, trasportando l'intera comunità in una sorta di integrazione esternalizzata (economica e sociale ma non culturale) in cui la conservazione della cultura d'origine si affianca al rispetto dei valori storico-culturali italiani e in cui, inoltre, l'identità musulmana non viene presentata come antitesi a un'integrazione della comunità stessa. A sottolineare il complesso rapporto tra l'associazione e l'intera opinione pubblica italiana, è da tenere in considerazione il fenomeno (attivo fino al 2009) messo in atto dai quotidiani nazionali: il rifiuto di pubblicare le rettifiche ad articoli in cui è stata riscontrata la presenza di informazioni errate o tendenti ad arrecare danno all'onore e alla reputazione dell'UCOII, dei suoi dirigenti e dei centri islamici affiliati. Al rifiuto di pubblicazione della rettifica seguiva la denuncia e l'accoglimento di questa da parte del tribunale competente che emana sentenza richiedendo al giornale in questione la pubblicazione dell'informazione corretta. Quello che generalmente è considerato un diritto, cioè la difesa tramite il tribunale per le offese di immagine subite, è stato definito dai giornalisti querelati con l'espressione statunitense *jihad by court*, la cui spiegazione del concetto è stata fornita per i lettori italiani dal controverso Magdi Cristiano Allam e pubblicata dal Corriere della Sera:

²¹ <https://ucoii.org/statuto-ucoii/>

“Significa assediare e inondare il “nemico dell’Islam” di denunce, richieste di rettifica a mezzo stampa, richieste di risarcimento danni, processi penali e civili, fino a costringerlo a capitolare [...] (con l’obiettivo di) prostrarre una vera e propria guerra legale, materiale e psicologica”.²²

In un’intervista condotta da Maria Bombardieri nel febbraio 2011,²³ il legale dell’associazione Luca Bauccio dichiara sull’argomento:

“Il Corriere della Sera fu il primo quotidiano ad assumere un linguaggio aggressivo, ripreso poi da tutte le altre testate, così la campagna diffamatoria è andata avanti finché hanno pensato di poterlo fare impunemente [...] Hanno cercato di creare un mostro, quando un mostro non c’era.”

La posizione assunta del movimento ostacola la sua volontà di rappresentare un islam italiano, portando ad un inevitabile fallimento del progetto, fortemente compromesso non solo dai rapporti con le istituzioni nazionali ma, soprattutto, con le altre realtà associazionistiche islamiche presenti in Italia aventi un carattere ed un obiettivo sovralocale, tutte impegnate nella corsa all’intesa con lo stato (tema che verrà approfondito nei prossimi paragrafi). Nell’ultimo periodo il rapporto tra l’UCOII e le diverse associazioni è migliorato, le leadership si sono pubblicamente sedute allo stesso tavolo per confrontarsi.

Nel 1993 fu fondata dallo shaykh Abd al-Wahid Felice Pallavicini la Comunità religiosa islamica italiana (COREIS), guidata da un Consiglio di amministrazione affiancato da un Comitato direttivo. L’associazione ha sede a Milano e, sul suo sito ufficiale, si può chiaramente leggere la volontà di rappresentare la comunità, seppur in percentuale esigua, di fedeli musulmani cittadini italiani e si pone come rappresentante della cosiddetta “comunità autoctona”. Si presenta, inoltre, come aperta ad accogliere i musulmani di qualsiasi nazionalità ed origine e disponibile alla collaborazione con le “associazioni islamiche nazionali ed internazionali eccetto quelle che abbiano tendenze ideologiche e fondamentaliste”.²⁴ Ricopre, indubbiamente, una posizione ben differente nella politica e opinione pubblica italiana rispetto alla sopracitata UCOII, tanto da far parte della Commissione nazionale per l’educazione interculturale del Ministero dell’istruzione, università e ricerca; il presidente Pallavicini, inoltre, viene spesso invitato ad eventi pubblici in veste di esponente dell’islam italiano. Tale associazione ha mosso importanti passi a favore dell’intera comunità di fedeli nella legislazione italiana (come, per esempio, il brevetto di alimentari *halal* depositato nel 2009)²⁵ grazie

²² Allam, M. C., 2008, “Se il nemico dell’islam viene zittito in tribunale”, in *Corriere della Sera*, 11 marzo 2008, p.42.

²³ Riportata in Bombardieri, M., 2011, *Moschee d’Italia*, p.36.

²⁴ <https://www.coreis.it/chi-siamo>

²⁵ La certificazione halal in Italia esiste dagli anni ’80; nasce come attività locale, legata a singoli centri islamici o imam che rilasciavano una dichiarazione di conformità in base a ciò che avevano imparato nei propri Paesi d’origine. Halal Italia nasce nel 2009 per dare alle aziende italiane l’affidabilità di una certificazione religiosa riconosciuta a livello internazionale (<https://www.halalitalia.org/chi-siamo/>).

alla rete di relazioni creata partendo dai vertici istituzionali e religiosi della società, con l'obiettivo di portare avanti un'immagine di promozione di una "corretta informazione dall'alto". Ma proprio questa volontà di "legittimare dall'alto", in antitesi aperta con la legittimazione dal basso dell'UCOII, ha reso la COREIS un'associazione conosciuta più dalle istituzioni che dai fedeli. In nome di un islam moderato si cerca il riconoscimento mediatico e istituzionale proponendo un'alternativa all'immagine prevalente dei media, i quali promuovono un'idea (certamente stereotipata ma che risponde anche alla realtà statistica dei fatti odierna) di Islam strettamente legato ai flussi migratori e alle seconde generazioni. Ad oggi, la COREIS afferma di avere lo sguardo rivolto verso l'eterogeneità delle comunità musulmane in Italia.

Altro importante attore della scena associazionistica islamica in Italia è l'Unione dei Musulmani in Italia (UMI), fondata nel 2007 a Torino. A seguito di una rottura con l'UCOII, Abdulaziz Khonati, imam della cosiddetta "Moschea della Pace" di Corso Giulio Cesare, porta avanti questo nuovo movimento dal carattere "religioso e apolitico"²⁶, non interessato a portare la politica estera in Italia. L'UMI, in un documento esclusivamente in lingua araba, pubblicato sul sito ufficiale e intitolato "L'indipendenza dell'Unione dei Musulmani in Italia",²⁷ dichiara completa autonomia di pensiero e azione nei confronti di ogni organismo nazionale e internazionale, nonostante abbia ottenuto la legittimazione con lo Stato italiano grazie ad un intervento economico del Marocco.

L'unico organismo islamico italiano dotato di una personalità giuridica è il Centro Culturale Islamico d'Italia (CCII), fondato nel 1974 con l'appoggio e il coinvolgimento degli ambasciatori di paesi sunniti presso l'Italia o la Santa Sede (Bombardieri, 2011) e gestore della Grande Moschea di Roma. L'associazione, che afferma di lavorare per migliorare la conoscenza della fede islamica, è sostenuta finanziariamente dalla Muslim World League, fondata alla Mecca nel 1962. Questa organizzazione non governativa, che provvede al sostegno economico di numerose comunità sunnite, "mira a presentare il vero Islam e i suoi principi di tolleranza, a fornire aiuti umanitari, a gettare ponti di dialogo e cooperazione con tutti, a impegnarsi in un'apertura positiva verso tutte le culture e le civiltà, a seguire la via del centrismo e della moderazione per realizzare il messaggio dell'Islam e ad allontanare i movimenti che invocano l'estremismo, la violenza e l'esclusione per un mondo pieno di pace, giustizia e coesistenza".²⁸

Infine, nel 2012 viene fondata a Roma la Confederazione Islamica Italiana (CII), ultimo principale attore del panorama associazionistico islamico in Italia che lavora con un'ottica nazionale.

²⁶ <http://umislaminitalia.blogspot.com/p/umi.html>

²⁷ http://2.bp.blogspot.com/_Uw5ZD4cenTw/S5LSUF8lq1I/AAAAAAAAAV4/jD0c94jLSRQ/s1600-h/comunicato.JPG

²⁸ <https://www.themwl.org/ar/MWL-Profile>

L'organizzazione riunisce 14 federazioni regionali islamiche al fine di operare per il coordinamento di tutti i luoghi di culto ad essa aderenti.

Due di queste associazioni in particolare, l'UCOII e la CII, presentano al loro interno una propria forma di *Waqf*, con cui si intende un sistema di gestione e protezione di risorse significative per la comunità.²⁹ Si definisce *waqf*³⁰ (pl. *awqāf*) in Medio Oriente e *habous* in Nord Africa un istituto di diritto islamico attraverso cui il proprietario di un bene lo vincola per sempre al servizio della comunità islamica. In alcuni paesi arabi sembra esistere una divisione tra il patrimonio islamico religioso, che dovrebbe essere protetto dal ministero del *waqf*, e il patrimonio culturale laico - che rimane di competenza del ministero del turismo, della cultura o dell'istruzione a seconda del paese interessato (Daher, Maffi, 2014:9). In Italia i diversi *waqf* assumono la forma giuridica di fondazione di diritto con l'obiettivo di immobilizzare beni culturali (per lo più edifici) per scopi pii, pur restando essi sotto la gestione della comunità.³¹ Il ruolo di tali fondazioni è quello di semplificare la gestione dei beni immobili e dare sostegno nella tutela economica degli stessi.³²

Le associazioni sopra elencate, seppur tutte mosse da una volontà nazionale e, spesso come si vedrà nel seguente paragrafo, da una necessità di rapportarsi con le istituzioni italiane, svolgono nella quotidianità numerose attività sia per la gestione di esigenze di culto, ma anche per offrire servizi culturali, sociali ed educativi a beneficio della comunità islamica e dell'intera cittadinanza.

Così come le realtà più piccole che operano principalmente sul territorio locale, si organizzano in ambito educativo corsi di lingua, di cultura, di educazione civica e formazione su valori religiosi e principi dottrinali dell'islam. Parallelamente, in ambito sociale, le associazioni collaborano con le scuole, gli ospedali, le carceri, i tribunali, le questure, i servizi sociali, gli sportelli per gli stranieri, offrendo servizi di mediazione culturale e linguistica che vanno ben oltre gli interessi della sola comunità musulmana (Bombardieri, 2011). È importante sottolineare come tali associazioni (principalmente quelle che agiscono a livello locale) ricoprano in qualche modo il ruolo di welfare, ponendosi come ponte per i nuovi immigrati o per chiunque abbia bisogno di aiuto verso le istituzioni, tramite aiuto a livello di ricerca lavorativa, assistenza sanitaria di base o sostegno nella burocrazia italiana.

²⁹ Daher, Maffi, 2014.

³⁰ Per le trascrizioni dall'arabo dell'intero testo rimando alla tabella di trascrizione IPA nell'Appendice 1.

³¹ Colloquio svolto con Vasco Fronzoni in data 29 febbraio 2023.

³² Colloquio svolto con Walid Bouchnaf (portavoce CII) in data 12 maggio 2023.

1.2.3 Intesa con lo Stato

Il problema della rappresentanza ufficiale dell'Islam è aperto e al centro delle discussioni in tutti i paesi europei, e l'Italia non costituisce un'eccezione a riguardo. All'interno del panorama molto variegato che contraddistingue l'Islam organizzato in Italia, negli anni Novanta si è sviluppata una forte competizione tra le diverse associazioni che tentarono di assumere una sorta di leadership nazionale dell'Islam, soprattutto nei confronti dello stato italiano, verso il quale hanno cercato di porsi come interlocutori ufficiali e reciprocamente esclusivi (Pacini, 2001). La competizione dei vari organismi per la rappresentanza dell'Islam in Italia ha avuto un'espressione concreta nelle diverse domande di Intesa con lo stato italiano presentate in modo del tutto autonomo alla Presidenza del Consiglio.

I rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose non cattoliche sono regolati dall'articolo 8 della Costituzione, che, tutelando l'aspetto istituzionale della libertà religiosa, sancisce il principio di eguale libertà di tutte le confessioni (comma 1).³³ La disposizione riconosce alle confessioni diverse da quelle cattoliche l'autonomia organizzativa sulla base di propri statuti, a condizione che questi non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano (comma 2). L'articolo 8 della Costituzione italiana, quindi, dopo aver affermato che tutte le Confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge e che hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, stabilisce che i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze. Le richieste di intesa vengono preventivamente sottoposte al parere del Ministero dell'Interno (Direzione Generale Affari dei Culti); la competenza ad avviare le trattative, in vista della stipula di una intesa, spetta al Governo.³⁴ Tali trattative, che vengono avviate esclusivamente con le Confessioni che abbiano ottenuto il riconoscimento della personalità giuridica³⁵, sono state e sono tuttora motivo di contrasto tra i principali attori dell'associazionismo islamico in Italia, portando a rapporti a tratti conflittuali, screditamento volto ad acquisire una maggiore visibilità per una possibile intesa con lo Stato (Bombardieri, 2011). Non avendo raggiunto tali accordi, la comunità di fedeli musulmani non viene riconosciuta e, di conseguenza, non ha accesso a diritti e doveri regolamentati a livello nazionale, dovendo quindi interfacciarsi volta per volta con il singolo comune per la risoluzione di pratiche burocratiche (come, per esempio, erigere un luogo di culto). Furono varie le proposte di bozze di intesa avanzate dalle associazioni islamiche presenti sul territorio italiano. Pioniere in questo ambito fu l'UCOII nel 1992, seguito dal Centro Culturale Islamico d'Italia nel 1993, dall'Associazione dei musulmani italiani nel 1994 e, a due anni di

³³ <https://leg16.camera.it/561?appro=478>

³⁴ https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html#2

distanza, anche la COREIS tentò nell'operazione (Ferrari, 2000). In ogni bozza l'organismo proponente si presenta come unico interlocutore per lo Stato e l'unico movimento in grado di rappresentare l'Islam in Italia, ma nessuno è realmente in grado di esprimere in modo unitario la comunità islamica presente sul territorio nazionale. La distanza che si manifesta tra gli enti dell'associazionismo islamico e la maggioranza della popolazione musulmana residente in Italia è, fin dagli anni Novanta, letta dallo Stato come una chiara incompatibilità con la società italiana, tanto da far leva sulla frammentazione delle associazioni come risposta all'impossibilità di portare a compimento l'intesa. Seppur con la comunità buddhista tale problematica non sembra essere stata vincolante,³⁶ la competizione dei vari organismi per la rappresentanza dell'Islam in Italia ha avuto un'espressione concreta nelle diverse domande di intesa con lo Stato italiano presentate in modo del tutto autonomo alla presidenza del Consiglio dai vari enti musulmani (Pacini, 2001).

Una novità è emersa nel giugno 1998, quando il segretario generale della Lega del Mondo Islamico, partecipando a un convegno sui diritti dell'uomo organizzato presso il Centro Culturale Islamico di Roma, ha approfittato della presenza al convegno dell'allora presidente del consiglio Romano Prodi, per annunciare che grazie alla sua mediazione le varie componenti dell'Islam in Italia erano pronte a costituire una federazione unitaria, che si sarebbe denominata Consiglio Islamico d'Italia, per presentare un'unica domanda di Intesa. In effetti, l'UCOII, il Centro Culturale Islamico di Italia e la sezione italiana della Lega del Mondo Islamico hanno sottoscritto una bozza di accordo in questo senso, che non ha però avuto sviluppi significativi per il permanere di posizioni divergenti tra i dirigenti dei diversi enti. La legittimità del nuovo Consiglio a rappresentare l'Islam in Italia è stata infatti subito aspramente contestata sia da parte di ambasciatori di paesi arabi (Marocco ed Egitto in primis), sia da altri centri islamici e imam attivi sul territorio nazionale: al Consiglio si è contestato di non rappresentare che una quota assai ridotta dei musulmani in Italia e di essere espressione delle tendenze più conservatrici e integraliste (Pacini, 2001). Il motivo per gli esiti negativi di tutte queste differenti proposte di intesa è da rintracciarsi principalmente nella questione relativa all'assenza di una struttura gerarchica interna alla religione islamica, vale a dire alla mancanza di un soggetto autorevole, rappresentante l'Islam italiano, che possa essere in grado di porsi come unico interlocutore nei rapporti con le istituzioni statali.

Abbandonato lo strumento costituzionale dell'Intesa, disciplinante i rapporti tra Stato e confessioni religiose, la questione islamica è stata affrontata dal Governo italiano attraverso l'istituzione di una serie di organismi consultivi, al fine di favorire il dialogo istituzionale con le comunità musulmane.

³⁵ Ai sensi della legge n. 1159 del 24 giugno 1929, su parere favorevole del Consiglio di Stato.

³⁶ Sia l'Unione Buddhista Italiana (legge n. 245/12 del 2007) che l'Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai (legge n.130/16 del 2015) hanno un'intesa con lo Stato: una doppia rappresentanza per una sola fede.

Questo percorso alternativo, che prende le distanze dal diritto ecclesiastico, sotto il profilo della legittimità costituzionale, è stato ampiamente contestato da gran parte della dottrina. Indubbiamente quello che sta avvenendo a livello istituzionale, le modalità con le quali la politica ha deciso di gestire le relazioni con la realtà islamica, rappresentano un percorso nuovo e innovativo, che non ha precedenti nell'azione politico-legislativa italiana (Morucci, 2018).³⁷ Nel 2005, con il ministro degli interni Pisanu, sotto il governo Berlusconi (2002-2006), la macchina governativa decide di intraprendere una strada diversa e preliminare, non puntando subito all'Intesa, ma formando un organismo rappresentativo atto a dialogare con il governo per poi arrivare ad una vera e propria intesa. Nel 2005, venne fondata la Consulta per l'islam italiano (confermata nel 2006 dal ministro Amato), quale organo di carattere consultivo del Ministero dell'interno, formato da alcuni personaggi ritenuti autorevoli rappresentanti del mondo musulmano in Italia. nel maggio 2007 venne redatta la Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione,³⁸ per "riassumere e rendere 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". Nel febbraio 2010, venne costituito presso il ministero dell'Interno, con l'allora ministro Maroni, un Comitato per l'Islam italiano quale "organismo consultivo di carattere collegiale con funzioni consultive sui temi dell'immigrazione, con lo scopo di migliorare l'inserimento sociale e l'integrazione delle comunità musulmane nella società italiana". Bisognerà attendere fino al gennaio 2016 per aver un nuovo Consiglio per le relazioni con l'islam, con l'allora ministro Alfano, che porta alla stipula del Patto nazionale per un islam italiano nel febbraio 2017.³⁹ Tale patto, richiamando e ribadendo i valori fondanti e inalienabili della Costituzione in termini di libertà di culto, si prefigge di "creare un islam italiano legittimo, civilizzato", prevedendo un'adeguata formazione degli imam anche grazie al contributo delle università statali, l'uso dell'italiano nei sermoni, le occasioni di incontro con le comunità territoriali, le istituzioni e le altre religioni rappresentate laddove i musulmani vivono. Principio cardine di questo nuovo documento è quello di "ripudiare qualsiasi forma di violenza e terrorismo" come prerequisito base su cui fondare una "forte integrazione" per una società "più sicura". Non mancarono le polemiche a riguardo: molti musulmani si chiesero perché firmare un patto o un accordo con una cornice importa e dei vincoli limitanti. Inoltre, il fatto che al tavolo per quel concordato non vi fosse nessuno democraticamente eletto a rappresentare la comunità islamica in termini qualitativi e quantitativi fu

³⁷ Eppure, l'iniziativa del Governo italiano si colloca all'interno di un più ampio percorso intrapreso, tempo addietro, da alcuni stati dell'Unione Europea. Le Consulte per l'Islam istituite in Italia trovano infatti precedente espressione nell'esperienza francese del *Conseil de réflexion sur l'islam en France*, una struttura rappresentativa islamica istituita nel 1990 e successivamente sostituita, nell'aprile 2003, dal *Conseil français du culte musulmane*. Accanto all'esperienza francese si trovano anche quella belga, spagnola e tedesca.

³⁸ https://www.islamitalia.it/islamologia/cartadeivalori_it.pdf

letto da molti fedeli come una particolare discriminante, portando il musulmano a firmare un patto per avere i diritti già sanciti dalla Costituzione.

³⁹ https://www.interno.gov.it/sites/default/files/patto_nazionale_per_un_islam_italiano_1.2.2017.pdf

1.3 Luoghi di culto islamici in Italia

Le contraddizioni e le ambiguità che accompagnano l'evoluzione del significato della nozione di comunità, così come quelle di minoranza, sono il segno del passaggio da un Islam in Italia ad un Islam italiano. Questo passaggio dalla comunità, intesa come gruppo separato e relativamente chiuso, alla minoranza attiva che rivendica il suo spazio all'interno della società italiana, è simboleggiato soprattutto dal ruolo assegnato alla moschea nello spazio pubblico, e, ancor di più, dalla sua collocazione nella geografia urbana. È proprio seguendo il movimento urbanistico della moschea in città negli ultimi tre decenni che si può cogliere l'evoluzione della presenza in Italia e le trasformazioni in atto oltre che, nello specifico, all'evoluzione del significato che i musulmani attribuiscono al modo di essere comunità (Conti, 2018). Conseguentemente alla crescita della comunità di fede musulmana sul territorio italiano e la manifesta volontà di fare del paese d'immigrazione la propria terra, si è sviluppata l'esigenza di avere luoghi di culto dignitosi. Superando la visione del paese di passaggio e giungendo ad un'idea di terra dove crescere i propri figli e far riposare le proprie spoglie, il luogo di culto assume sempre più il carattere di marcatore territoriale, un segno tangibile della presenza stabile della comunità musulmana, ma anche un elemento rassicurante che protegge l'immigrato dall'essere assimilato dalla società ospitante (Bombardieri, 2011).

Una prima complessità sull'argomento è di carattere lessicale, in quanto la parola moschea in Italia viene utilizzata dalla stampa, da personalità politiche e dalla società stessa per indicare indistintamente qualsiasi luogo in cui i musulmani si ritrovano per la preghiera. La realtà dei fatti, però, presenta una quasi totalità dei luoghi di culto islamici sul territorio rappresentata da sale di preghiera. La preghiera, pilastro della fede islamica, l'atto di culto è uno dei cinque pilastri dell'Islam e simboleggia il legame tra il fedele e Dio, grazie al quale l'anima del primo si purifica. Nel Corano la preghiera è indicata come obbligatoria ma non vi sono descritte le modalità di esecuzione, per le quali bisogna rivolgersi alla sunna profetica. Ciononostante, nel tempo si sono consolidati dei requisiti condivisi dalla maggioranza della Umma mondiale per considerare valida la preghiera: in primo luogo si devono compiere le abluzioni, indossare abiti puliti e consoni, essere in un luogo pulito e, possibilmente, usare un tappetino come filtro fisico e spirituale tra il fedele e il suolo. È necessario, inoltre, essere rivolti verso la Mecca e seguire gli orari prestabiliti in base alla posizione del sole. La *salat*, quindi, può essere svolta ovunque, non vi è la necessità di un luogo consacrato e dedicato per adempiere al culto, per la natura della fede musulmana e il minimalismo liturgico, era sufficiente nei primi anni dell'Islam un quadrato segnato da una linea disegnata sulla sabbia (anche per la natura nomade della comunità che precludeva la possibilità di edificare un

posto fisso).⁴⁰ Tuttavia, la preghiera del venerdì (e le festività) dovrebbe essere effettuata in maniera comunitaria, compiendo in questo modo un rito identitario in cui i credenti si riconoscono, come momento di aggregazione, di condivisione dei tratti collettivi propri di una specifica comunità. Vi è, quindi, la necessità di ritrovarsi in un luogo fisico che può essere di tre tipologie: con *musalla* si intende la sala di preghiera quotidiana (come quelle presenti negli aeroporti o negli ospedali), la *masjid*,⁴¹ invece, è una sala di preghiera di dimensioni maggiori ma sempre raccolta. Solo il termine *jami'a*, traducibile con moschea, indica un edificio o un luogo autonomo, ampio, dedicato alla preghiera collettiva ma non solo, genericamente dotato di spazio per le abluzioni, sala coperta, minareto e cupola, nicchia direzionale, pulpito, biblioteca e uffici (Fronzoni, 2020).

Data la ramificazione diatopica e diacronica che la Umma islamica ha sviluppato, non si può parlare di componenti canonici della moschea, né di architettura o gusto decorativo di carattere islamico. Ciononostante, è possibile stilare una breve (e non assoluta) lista delle caratteristiche peculiari dei luoghi di culto islamici, avendo cura di specificare, però, che tale elenco è composto basandosi su moschee edificate in paesi arabi a maggioranza musulmana, con una specifica tradizione storica. Nel suddetto contesto (che paragonerò più avanti con lo scenario diasporico), la moschea è composta da uno spazio a cielo aperto circondato su tre lati da archi o colonne, dove il quarto lato è l'accesso alla vera e propria sala di preghiera, solitamente a pianta rettangolare o quadrata, in cui si trova il muro della *qibla* e il *mihrab*, situati perpendicolarmente ad una linea immaginaria che porta alla Mecca.⁴² Al centro della *qibla* si trova il *mihrab*, nicchia semicircolare di piano sormontata da un arco semicircolare, rappresentativa del punto in cui il profeta Maometto stava più spesso nella sua casa a Medina; pur essendo il punto maggiormente decorato all'interno della moschea, non ha alcun valore sacro. Alla sua destra si trova una scalinata denominata *minrab*, che può variare in altezza, con o senza corrimano, e che porta ad una piattaforma con soffitto a cupola, da cui l'imam tiene l'orazione durante la preghiera del venerdì, un gradino sotto la piattaforma. Un altro elemento ricorrente è la *dikka*, piattaforma di legno composta da un solo piano, da cui il *qadi* ripete i rituali dell'imam e ripete le risposte per le comunità particolarmente numerose. Solitamente vicino alla *dikka* vi è il *kursī*, leggio su cui vi si pone il testo coranico da cui legge il *qadi*. All'esterno della *musalla* è ricorrente trovare una fontana utilizzata per i rituali di abluzione prima della preghiera, ma, in alcuni casi, può ricoprire un ruolo puramente decorativo. Infine, il *manar* consiste in una torre da cui la voce del *muezzin* veniva amplificata, semplificando il richiamo alla preghiera per la comunità; il minareto, che prese spunto nel XIV secolo da torri zoroastriane, torri di guardia

⁴⁰ Frishman, Khan, 1994.

⁴¹ Dalla radice araba \sqrt{sjd} , traducibile con *prostrarsi*.

⁴² Interessante il calcolo in base alla curvatura terrestre

romane, fari marini e campanili cristiani, in epoca contemporanea è svuotato del suo ruolo e ricopre una funzione puramente simbolica, in quanto il richiamo alla preghiera viene effettuato tramite l'uso di megafoni elettrici (Frishman, Khan, 1994).

È evidente come la maggior parte di queste peculiarità delle moschee tipicamente riscontrabili nei paesi a prevalenza islamica, non siano state trasferite nei luoghi di culto in terra di migrazione, dove vi si riconosce nella moschea uno spazio dove socializzare, saldare i primi legami e trovare aiuto concreto per il soddisfacimento di bisogni primari (come la ricerca di un alloggio e di un lavoro). Il lessico, in primis, ha subito delle sensibili modifiche in contesto diasporico: la parola moschea denota, in migrazione, uno spazio culturale ristrutturato o di nuova edificazione, separato da ambienti con funzioni aggregative e rispecchiante, dove possibile, la struttura architettonica dotata di cupola e minareto. Con *musalla*, invece, si intendono tutti gli ambienti aperti al pubblico dove, oltre a praticare la *salat*, si tengono riunioni, incontri culturali, corsi di Corano o di lingua araba: luoghi che non possiedono la struttura della moschea e che in Italia sono prevalentemente capannoni, garage, seminterrati, appartamenti, magazzini o palestre. La maggioranza di questi spazi, infatti sono in affitto, anche se da alcuni anni sempre con maggiore frequenza le comunità investono nell'acquisto di locali che, tuttavia, risultano inadeguati per il culto perché poco capienti e decorosi. In alcuni casi si tratta di ambienti addirittura privi dei requisiti igienico-sanitari e urbanistici previsti dalla legge: la sala femminile, per esempio, non sempre è presente e, quando c'è, è una realtà irrisoria, cieca, separata dall'ambiente maschile da tende o muri di cartongesso. La moschea ricopre in contesti diasporici il ruolo di luogo dove poter ritrovare le proprie radici e, nello stesso tempo, rivivificarle senza perdere di vista l'obiettivo migrante: la coesistenza e l'integrazione nel tessuto italiano. L'aggregazione dei credenti in un luogo fisico culturale determina una fondamentale ricostruzione dei legami sociali e stabilisce un collegamento di sintesi tra i luoghi di origine e quelli di insediamento, soprattutto allorquando le comunità confessionali intendono operare un ruolo centrale nei processi di integrazione e sviluppo sociale. Lo sviluppo della diaspora musulmana ha fatto sì che la moschea diventasse un deposito di identità e autenticità per coloro che si sono allontanati dai loro Paesi d'origine. In questi casi, musulmani provenienti da diverse regioni e con radici culturali disparate hanno creato nelle loro nuove moschee un luogo di nuova identità e, attraverso di esse, anche un legame con il loro nuovo ambiente fisico; tale identità è arrivata a essere sempre più rappresentata in forme ibridate e creolizzate in epoca contemporanea (Holod, Khan, 1997). Va tenuto ben presente, però, la profonda differenza del contesto religioso e culturale di origine e di accoglienza in cui agiscono i fedeli, baratro più facilmente comprensibile se analizzato dalla lente delle seconde generazioni: i primi migranti musulmani hanno sviluppato la propria fede in una società in cui è difficile separare la religione dalla cultura, in cui atti culturali

diventano atti religiosi, dove il sacro è profondamente immerso nei diversi aspetti della vita quotidiana. La religione in quei contesti si trova ovunque intorno alla persona: nelle strade, nelle città, nei cibi, nei corpi. La fede non viene identificata come qualcosa che necessita di una spiegazione o di una trasmissione sistematica perché già parte integrante della vita. Diversamente, le seconde generazioni (come qualsiasi fedele che si trova ad agire in contesto diasporico) sono viste come rappresentanti di una religione e cultura talora definita attraverso immagini stereotipate. La moschea può agire come presidio di islamicità, dove ricevere una guida confessionale e trovare (o ritrovare) la propria dimensione di credente (Fronzoni, 2020). Una delle principali problematiche avvertite dalle comunità riguarda, infatti, l'ambiente e il contesto in cui si pratica la propria religione: la vita musulmana "autentica" esige una vasta infrastruttura (moschee, scuole, macellerie, cimiteri, ...) e ciò si scontra spesso con le grandi difficoltà pratiche.

In Italia vi sono numerose sale di preghiera ma pochissime moschee, perlopiù finanziate da organi istituzionali di alcuni paesi islamici. Il primo luogo di culto islamico su suolo italiano risale al 1849 a Trieste, specificatamente pensato per le truppe di soldati bosniaci lì stanziati (De Giacometti, 2013). In epoca contemporanea già negli Settanta si rifletteva sulla costruzione di una moschea nella capitale, ma il progetto si realizzò solo nel 1995 (con la Grande Moschea di Roma). Nel 1970, però, fu aperta a Catania una moschea finanziata dal governo libico, provvista di minareto.⁴³ Negli anni successivi comparvero nuove moschee, aperte dalla fine degli anni Ottanta da studenti universitari del Medio Oriente appartenenti all'USMI e le prime sale di preghiera erano spesso situate nel centro delle città. Il loro impatto sociale era limitato sia perché di dimensioni ridotte, sia per l'inconsistenza della presenza pubblica dell'Islam in Italia. È con l'aumento del numero di lavoratori musulmani più degli studenti, nordafricani più che mediorientali, e la grande visibilità nello spazio pubblico, che le sale di preghiera iniziarono un movimento progressivo verso la periferia delle città. Infatti, nelle città italiane, storicamente fondate sulla centralità dei poteri temporali e spirituali, la distanza fisica e simbolica dal centro riflette la distanza dal potere. Perché trasferimento in zone periferiche o aree industriali? Generalmente risultato di due spinte opposte ma convergenti: da un lato, la crescente islamofobia e la volontà di espellere un Islam più visibile e sempre più esigente; dall'altro, la volontà e/o il bisogno dei musulmani pubblici di dare forma alla comunità, vale a dire isolarsi fuori dai confini della città in modo da differenziarsi e presentarsi come una comunità specifica. Ad oggi, il suolo italiano conta 12 moschee⁴⁴ e più di 1.000 sale di

⁴³ Sicuramente la lunga islamizzazione del territorio siciliano, la continuità territoriale e l'alto numero di residenti musulmani giustificano, in parte, la geolocalizzazione della prima moschea moderna d'Italia.

⁴⁴ Intese come edifici costruiti appositamente o frutto di un'apposita ristrutturazione.

preghiera, risultato di questo movimento verso l'esterno della città, ma anche dal passaggio dal piccolo al grande, dal nascosto al visibile ma sempre marginale, esterno (Conti, 2018).

Per concludere questa panoramica generale sui luoghi di culto islamici su suolo italiano occorre interrogarsi, a mio parere, sui motivi che portano alla sopracitata dicotomia numerica tra moschee e sale di preghiera, ad alimento di una situazione che mal risponde alla domanda della comunità musulmana italiana, che è la seconda confessione dopo il cristianesimo. Alla base della problematica vi è la resistenza in ambito amministrativo all'edilizia culturale islamica: i piani regolatori comunali – ai quali le comunità devono rivolgersi a causa della mancata Intesa con lo Stato – devono riservare, in conformità con le norme regionali e statali, aree specifiche per la costruzione di luoghi di culto secondo le esigenze religiose della popolazione. Ma le procedure burocratiche per modificare la destinazione d'uso di un immobile sono in genere farraginose, lunghe e complesse e, talvolta, la modifica può essere negata per calcoli elettorali degli amministratori locali (come sarà evidente nel caso studio torinese analizzato nel terzo capitolo). Inoltre, le riluttanze alla edificazione di nuovi luoghi di culto, sono dovuti a fattori ideologici o politici, non a caso spesso vi sono iniziative volte a censire moschee e sale di preghiera o a istituire registri pubblici.

Adam Goldstein (2013) definisce come discriminazione istituzionale quell'insieme di politiche, norme e pratiche derivanti dalle istituzioni pubbliche che sistematicamente avvantaggiano alcuni gruppi a svantaggio di altri. Essa può derivare da leggi, comportamenti o tradizioni culturali che operano discriminazioni incorporate nelle norme e regolamenti, derivanti da problemi di complessità e accessibilità alle procedure (come il riconoscimento dei titoli di studio) o derivanti dall'inadeguata applicazione delle norme (come il ricongiungimento familiare ostacolato da risposte diverse da un funzionario all'altro). L'apparato legislativo non è così definito come dovrebbe essere, anzi, si articola in *law in the books*, *law in action*, *law in their mind* (Ambrosini, 2020). Questa tripartizione analizza come le leggi subiscono continuamente modifiche da come sono state concepite e scritte, come sono applicate dai funzionari pubblici in contatto diretto con il pubblico e da come vengono interpretate dai fruitori che concretamente applicano una sorta di burocrazia di strada (Ambrosini, 2020). Inoltre, la differenza tra la discriminazione percepita e quella effettiva è sottostimata da chi ne fa esperienza, i quali non se ne lamentano, non la percepiscono, non hanno gli strumenti per comprenderla o, in molti casi, la danno per scontata che non la sentono come effettivamente discriminante. Ma anche la mancata percezione della discriminazione istituzionale è un dato prezioso, indice di un diffuso problema di consapevolezza dei diritti, consapevolezza che cresce solo con l'istruzione e stabilizzazione.

Avere dei luoghi di culto censiti e controllati potrebbe essere una priorità dei musulmani in Italia, essendoci indubbiamente interesse a fugare ogni possibile dubbio su derive fondamentaliste e, soprattutto, essendoci l'esigenza di poter pregare e potersi radunare in tutta sicurezza. Inoltre, così facendo potrebbero essere disciplinate le migliaia di sale di preghiera che sfuggono ad ogni parametro di dignità, pulizia e sicurezza, in primis pro domo dei credenti, alla luce del diritto della legge italiana per cui ogni residente ha la prerogativa di poter esercitare i riti del proprio culto in maniera sicura, adeguata e dignitosa e, pertanto, regolamentata (Fronzoni, 2020).

1.4 Marocco e comunità musulmana italiana: rapporti trans mediterranei

A partire dalla fine degli anni Novanta, il Marocco iniziò la promozione di un islam moderato per contrastare il crescente radicalismo in patria e assunse l'obiettivo di proporsi come antidoto alla tradizione wahhabita dell'Arabia Saudita con i suoi legami con il jihadismo salafita. Seguendo la scuola di pensiero islamico malikita, l'islam marocchino ha fatto molto affidamento sul sufismo per unire i marocchini (in patria e non) e promuovere gli interessi del paese all'estero.

Sebbene il regno predichi l'accettazione di fedi diverse, il re Mohammed VI, che afferma di essere un discendente diretto del profeta Maometto, è la massima voce dell'islam nel paese, a capo del potere secolare come di quello religioso. Agisce come un cuscinetto contro le voci estremiste anche se la sua posizione rimane in gran parte incontrastata, con la famiglia reale al potere da oltre 400 anni. Quando il padre Hassan II⁴⁵ salì al trono nel 1961, il Marocco fu testimone di evidenti disordini interni mentre l'appello del salafismo cresceva a causa degli stretti legami del regno con l'Arabia Saudita. Anche il risentimento e la sfiducia pubblica aumentarono quando il re centralizzò il potere nelle sue mani nei successivi tre decenni (Emiliani, 2012) nonostante iniziasse a svilupparsi un'attenzione nei confronti dei marocchini in diaspora, in particolare nel 1990 con l'istituzione della *Fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger*⁴⁶. Quando Mohammed VI salì al governo nel 1999, liberalizzò il regime per ripristinare la pace pubblica. Non solo il nuovo re si propose (e si propone ancora oggi) di portare avanti una riforma religiosa e migliorare la situazione dei diritti umani del paese, ma fece anche del contrasto alle minacce estremiste il fulcro della sua politica. Nel rivitalizzare il regime, Mohammed VI nominò ministro degli Affari Islamici Ahmed Toufiq⁴⁷ nel 2002, uno studioso sufi, per sostituire il suo predecessore più conservatore Abdelkebir M'Daghri.

Il *wizārat al'awqāf wa-l-shuwūwn al-'islāmiyya*⁴⁸ è un ministero del governo marocchino che si occupa specificatamente dell'amministrazione degli affari islamici. Già presente in epoca coloniale,

⁴⁵ 1929-1999

⁴⁶ Ancora oggi la fondazione si occupa dell'insegnamento della lingua araba ai figli dei marocchini all'estero, organizzazione di soggiorni culturali annuali per ragazzi, attività culturali, artistiche, intellettuali e sportive; l'impegno della Fondazione Hassan II a favore della cultura come vettore privilegiato per la preservazione e lo sviluppo dei legami che uniscono i marocchini all'estero con il loro Paese d'origine, si arricchisce anche con un centro culturale virtuale (<https://www.e-taqafa.ma/>).

⁴⁷ Membro dell'ordine Boutchichiya Sufi che ebbe origine nel XVIII secolo nel nord ovest del Marocco come forma moderata di ascetismo che consentiva al credente di cercare la spiritualità senza disimpegnarsi dalle attività mondane. L'ordine ha così delineato una tabella di marcia verso la creazione di un ordine sociale basato sulla fede, stabilendo una disciplina spirituale comune tra i suoi seguaci. Il ministro afferma che non ritiene l'astinenza dalle attività mondane o il completo ritiro dal materialismo come la risposta alla crescita spirituale (Priyandarshini Sen, 2020).

⁴⁸ Da notare che in arabo è mantenuto il termine *awqaf* (sing. *waqf*), mentre in traduzione francese si utilizza *habous* (il significato è lo stesso ma mentre il primo è maggiormente diffuso in *mashrek*, il secondo è tipico della zona *maghrebina*).

si sviluppò come un vero e proprio ministero all'interno della prima struttura governativa nel 1955, con la fine del protettorato francese. Sul sito ufficiale del ministero è consultabile il Regio Decreto n. 1.16.38 (26 febbraio 2016) relativo alle competenze e all'organizzazione del Ministero delle dotazioni e degli affari islamici.⁴⁹ I suoi primi quattro punti sono i seguenti:

مواصلة العناية بكتاب الله، والتشجيع على تحفيظه وقرآته وترتيبه.

Continua a prestare attenzione al Libro di Dio e incoraggiane la memorizzazione, la lettura e la recitazione.

التشجيع على القيام بالدراسات والأبحاث في مجال علوم القرآن والحديث النبوي الشريف.

Incoraggiare studi e ricerche nel campo delle scienze coraniche e degli Hadith del Nobile Profeta.

تنمية الوعي الديني وتعميم نشر التربية والأخلاق والثقافة الإسلامية.

Sviluppare la consapevolezza religiosa e diffondere l'educazione, la morale e la cultura islamica.

إمداد الجالية المغربية المقيمة بالخارج بما تحتاجه في حياتها الدينية، بالتنسيق مع السلطة الحكومية المكلفة بشؤون الجالية المغربية المقيمة بالخارج.

Fornire alla comunità marocchina residente all'estero ciò di cui ha bisogno nella sua vita religiosa, in coordinamento con l'autorità governativa responsabile degli affari della comunità marocchina residente all'estero.

Quest'ultimo punto racchiude una politica, portata avanti dal 2002 sia dal Ministero che dal sovrano stesso, incentrata sulla volontà di esportazione da parte del Marocco di un islam moderato. Dopo gli attacchi terroristici di Casablanca del 2003, il re ha insistito affinché si mantenesse nel paese un'interpretazione moderata dell'islam e ha sviluppato un'immagine tollerante del Marocco che è stata necessaria geopoliticamente, offrendosi infatti come modello internazionale. Oltre a rafforzare i rapporti diplomatici con l'Occidente, il Regno ha utilizzato la religione come soft power per espandere la propria impronta economica e sociale anche nell'Africa settentrionale e occidentale.

Inoltre, nel 2015 il re ha inaugurato a Rabat l'Istituto Mohammed VI degli Imam, morchidines e morchidates, un progetto che “consacra la centralità religiosa del Regno ed il suo attaccamento ai precetti fondamentali dell'Islam” (Ambasciata del Regno del Marocco, Italia).⁵⁰ L'istituto, destinato ad accogliere Imam sia marocchini che provenienti da paesi arabi, africani ed europei, si iscrive in una strategia religiosa globale e multidimensionale; ampliato nel 2017, il progetto si pone l'obiettivo di rispondere alle crescenti richieste di formazione degli imam e dei predicatori in Marocco. Tale progetto può essere definito come la fucina in cui si alimenta la struttura più ampia

⁴⁹ <https://www.habous.gov.ma/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A4%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9.html>

⁵⁰ <https://www.ambasciatamarocco.it/inaugurazione-istituto-mohammed-vi/>

di visione dell'islam nazionale come modello per l'estero: gli imam e i predicatori formati a Rabat, infatti, si recano presso le comunità di fedeli marocchini fuori confine durante il mese di Ramadan con il ruolo di insegnanti dell'islam moderato, ambasciatori religiosi e contro le ideologie estremiste. La consistenza delle delegazioni di imam inviate per il mese di Ramadan attualmente includono più di 500 individui, la maggior parte dei quali sono recitatori coranici, ma anche predicatori, prediatrici e professori di teologia. Le delegazioni vengono inviate in decine di Paesi in tutto il mondo, ma principalmente in Europa occidentale, dove le associazioni islamiche vicine allo Stato marocchino aiutano l'organizzazione e il coordinamento delle loro attività.

Nel 2008, inoltre, è stata fondata a Bruxelles il Consiglio degli Ulema per la comunità marocchina in Europa; i poteri e i compiti del Consiglio, come stabiliti dal Regio Decreto, richiedono di accompagnare la comunità musulmana marocchina in Europa e di garantire che essa svolga bene i suoi doveri religiosi nelle società europee, era necessario che il Consiglio trovasse formule giuridiche che permettessero ai suoi membri, nominati con Regio Decreto, ad esercitare le loro responsabilità nei confronti di questa comunità.⁵¹ Le attività del Consiglio si concentreranno sulla comunicazione con i membri della comunità musulmana, del marocchino in Europa, in particolare con gli imam, le associazioni islamiche e coloro che lavorano negli affari religiosi islamici.

L'intento alla base di questa decisione era quello di consolidare innanzitutto la posizione del Consiglio vicino a questi segmenti. In questo contesto, il lavoro del Consiglio si è concentrato sulla formazione degli imam attraverso corsi di formazione organizzati nella maggior parte dei paesi europei, contribuendo inoltre alla creazione di associazioni di imam e creando meccanismi per i musulmani marocchini. La decisione del Consiglio è stata quella di svolgere queste attività, mentre nella prima fase della sua istituzione era ascetico nella comunicazione con i media europei, anche quando il suo ritorno è aumentato e la sua posizione si è saldamente affermata sulla scena religiosa europea, ha deciso di avventurarsi in uno spazio mediatico più ampio da questo punto di vista, e dopo quasi un anno da allora... Con l'aiuto e la forza di Dio, lavorerà per lanciare il suo sito web nelle prossime settimane e inizierà anche ad attuare una strategia mediatica volta a farlo conoscere le istituzioni del Parlamento europeo, in primo luogo, e le istituzioni dei paesi europei, in secondo luogo. A questo proposito, il Consiglio sta organizzando una serie di incontri con l'obiettivo di sensibilizzare le istituzioni europee, in particolare La Fondazione Parlamento Europeo sottolinea l'importanza dell'attività del Consiglio, propone una serie di seminari e incontri scientifici e offre a queste istituzioni di avviare una partnership per realizzarli. I membri del consiglio hanno deciso di organizzarsi in un'associazione nazionale locale e la città belga di Bruxelles è stata scelta come sede

⁵¹ <http://ceomeurope.eu/about>

di questa associazione per considerazioni simboliche e pratiche. Per quanto riguarda la considerazione simbolica, sta nel fatto che Bruxelles è la capitale dell'Europa e ospita il Parlamento europeo. La considerazione pratica risiede nella flessibilità delle leggi associative in Belgio.

Con l'antiterrorismo al centro delle agende globali, lo stato marocchino non sta limitando il suo approccio pacifista ai propri confini territoriali: ha portato il programma di formazione degli imam in Europa per consolidare i legami culturali e religiosi e preservare le moschee all'estero. Con il Marocco che si sta orientando verso una posizione a livello globale, la statura di Toufiq come ministro degli affari religiosi è cresciuta moltissimo negli ultimi anni. Dal 2010, il Ministero degli Habous destina circa 10-11 milioni di euro annuali ai progetti di costruzione delle moschee e alle associazioni islamiche all'estero (Bruce, 2018). Nel gennaio 2023 lo stanziamento governativo per l'invio regolare di missioni religiose ai marocchini di tutto il mondo è stato confermato alla Camera dei Rappresentanti⁵² e, inoltre, è stata avanzata la volontà di voler estendere le missioni di "supervisione religiosa"⁵³ durante tutto l'anno in quanto, sostiene in aula Toufiq, tali interventi avrebbero effetti positivi e importanti sulla comunità.

⁵² <https://www.habous.gov.ma/%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%B1/1138-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86/17926-%D8%A5%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B9%D8%AB%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A8%D8%B4%D9%83%D9%84-%D9%85%D9%86%D8%AA%D8%B8%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D8%A4%D8%A7%D9%84-%D8%A8%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%A8.html>

⁵³ Il termine utilizzato in arabo è تَأطير, traducibile in italiano con "framing" come interpretato da E. Goffman nel 1974: "'schemata of interpretation" that allow individuals or groups "to locate, perceive, identify, and label" events and occurrences, thus rendering meaning, organizing experiences, and guiding actions."

Capitolo Secondo

2.1 Breve storia della città di Torino dall'Unità d'Italia

Nel 1861 con l'Unità d'Italia la città di Torino venne scelta come neo-capitale della penisola; il sindaco, Luserna di Rorà, intuì in questa situazione la velata precarietà: la città non avrebbe potuto mantenere a lungo lo status di capitale del regno. Proiettandosi lucidamente su di un futuro privo dell'economia trainante data dal ruolo amministrativo (oltre all'attività agricola delle campagne circostanti) che Torino ricopriva, il sindaco nominò una commissione di esperti presieduta dall'ingegnere Germano Sommeiller⁵⁴ per lo studio di mezzi atti a promuovere lo sviluppo dell'industria. Furono individuate, in particolar modo, la necessità di incentivare l'istruzione tecnica e professionale e la diminuzione del prezzo di manodopera. Fu in questi anni, inoltre, che il tradizionale e classico assetto urbanistico della città, che aveva saputo far coincidere l'impianto romano con la definizione dell'urbe quale capitale barocca dello stato Sabauda, venne rivoluzionato; le prime modifiche ebbero in realtà luogo con i moti risorgimentali, quando il potere si trasferì dalle ristrette caste nobiliari e militari alla nascente borghesia industriale (Radicioni, Lucco Borlera, 2009). Sul finire del XIX secolo nacquero le prime importanti industrie torinesi (Nebiolo, Moncenisio, Fiat e Lancia sono solo alcuni esempi), destinate a diventare conosciute in tutto il mondo. In quel periodo i piani di sviluppo edilizio del capoluogo piemontese furono finanziati da istituzioni specializzate nel credito edilizio e immobiliare: si crearono all'interno della cinta daziaria i nuovi borghi (Borgo Dora, Borgo Po, Borgo Vanchiglia, Borgo Nuovo, Borgo San Donato e Borgo San Salvario), sviluppati mantenendo un preciso ordine formale. Ben presto, però, la cinta daziaria venne raggiunta e superata ed ebbero vita nuove zone denominate "barriere" (Barriera di San Paolo, Barriera di Francia e Barriera di Milano).

A seguito della perdita del breve ruolo di capitale del Regno d'Italia nel 1864, quindi, Torino si sviluppò come grande centro industriale arrivando ad essere, nel Novecento, la città italiana che incarnava maggiormente il modello fordista nei suoi caratteri produttivi, nell'organizzazione delle relazioni sociali e in quella dei modi di vita quotidiana.⁵⁵ Si caratterizzava, quindi, per la concentrazione delle attività industriali all'interno del tessuto urbano, in cui la Fiat, in primis, aveva operato; l'egemonia della casa automobilistica, però, era considerata atipica nell'Italia del periodo, dove l'industria era concentrata solitamente in centri di piccola o media importanza, mentre le grandi città erano organizzate su un'economia diversificata. La forza economica e finanziaria della casa automobilistica torinese, che ad inizio del secolo scorso superava i 60 mila addetti, era

⁵⁴ 1815-1871

strettamente legata al regime fascista e in grado di disporre della città in modo abbastanza libero; i nuovi insediamenti industriali, infatti, spesso non venivano neanche discussi con l'amministrazione pubblica (Radicioni, Lucco Borlera; 2009).⁵⁶

La città era rappresentativa di tutti gli elementi più caratteristici del regime di accumulazione predominante nel dopoguerra, ma, al tempo stesso, era un caso particolare per il modo in cui l'industria automobilistica informava l'economia locale e lo spazio pubblico urbano.⁵⁷

Caduto il fascismo, dopo le distruzioni e i lutti della Seconda Guerra Mondiale, nel momento in cui la priorità sarebbe dovuta essere la questione del nuovo assetto urbanistico, il comune si attardò dietro una lunga burocrazia per mettere in atto un piano regolatore. Intanto, la ricostruzione della città, sotto la massiccia urgenza di nuovi edifici abitativi, avvenne al di fuori di ogni regola. Il modello fordista del capoluogo piemontese mise in moto una massiccia migrazione dal Mezzogiorno d'Italia verso il Nord, che raggiunse l'apice tra gli anni '50 e '60.⁵⁸

La Torino fordista si contraddistinse per lo sviluppo di una propria geografia basata sulla concentrazione dell'industria in specifiche agglomerazioni, creando grandi aree periferiche caratterizzate, a loro volta, da un alto tasso di disoccupazione, bassi salari e un'organizzazione sociale complessa e, spesso, difficoltosa. Le migrazioni epocali che tale periodo mise in atto crearono sempre più un divario produttivo con il Mezzogiorno che raggiunse l'apice proprio a Torino, determinando lo sradicamento di masse di uomini e donne e mutando le caratteristiche sociali e demografiche dell'intero territorio: l'incontro tra residenti ed immigrati fu caratterizzato soprattutto da momenti di contrapposizione, irrigidendo stereotipi e ostacolando l'accoglienza e l'integrazione a causa delle tensioni che si svilupparono attorno alla trasformazione dei quartieri residenziali e dalla crescente insufficienza dei servizi.

Lo sviluppo di tensioni nei quartieri residenziali fu anche causato dall'insufficienza dei servizi: nel mercato dualistico del lavoro fordista dove all'occupazione stabile della grande impresa si contrappose il lavoro precario o stagionale nella piccola fabbrica o nelle costruzioni, gli immigrati si trovarono sottopagati e spesso senza previdenza sociale, ad occupare posizioni marginali che li relegava a lungo nel mercato secondario. Batacchi sottolinea, nel suo lavoro del 1959, come da un punto di vista sociologico i piemontesi riconoscessero nei migranti interni dal Sud d'Italia

⁵⁵ Ciaffi, Davico, Crivello, Mela, 2019.

⁵⁶ Il caso più macroscopico di tale modus operandi è rappresentato dallo stabilimento di Mirafiori, addossato irresponsabilmente all'ospedale per tubercolotici San Luigi. La ciminiera della centrale termica della grande fabbrica irrorava tutta la zona del sanatorio, i cui padiglioni erano situati esattamente sottovento rispetto ai fumi degli scarichi nocivi.

⁵⁷ Pizzolato, 2004.

⁵⁸ La popolazione cittadina passò da 650 mila abitanti nel 1951 a 1 milione e 200 mila nel 1971.

differenze relative all'altezza, al colore della pelle e ai tratti del viso; allo stesso tempo i meridionali divennero tali solo dopo l'incontro con i settentrionali: "meridione" fu una denominazione che non ebbe inizialmente un preciso significato per gli immigrati che si riconoscevano come appartenenti alla loro regione o città d'origine piuttosto che ad un'entità macroregionale come il Sud. In questo modo si sviluppò, come in moltissime altre realtà migratorie a prescindere dalla precisa diatopia e diacronia, un'esperienza comune dello sradicamento in una società altra che fornì le basi per la costruzione di un'identità trascendente il regionalismo.

I movimenti del Sessantotto in Italia animarono gli studenti prima e gli operai poi, in reazione alle aspettative deluse di riforme caldegiate, ma mai attuate, dalla coalizione di centro sinistra, alla guida del paese dal 1962. In particolar modo Sabel e Piore (1984), sostengono che a trainare gli scioperi della "riserva lavorativa" meridionale in Settentrione fu la consapevolezza di essere stata incorporata nell'industria che mutò la loro visione della situazione, fino a prima estranea alla società industriale e disinteressata all'acquisizione di qualifiche o di migliori condizioni lavorative, i lavoratori cominciarono a considerare la loro condizione marginale come ingiusta e restrittiva. In parallelo si svilupparono le conseguenze dei movimenti che accelerarono il declino degli elementi portanti del regime di accumulazione fordista, portando alla crisi del polo torinese, dove era concentrata la produzione di massa. In seguito, il capoluogo piemontese dovette cambiare profondamente la propria struttura economica, rivolgendosi ad una maggiore complessità e superando la linearità del periodo fordista.

Negli ultimi decenni Torino ha fortemente potenziato l'attrattiva notturna e l'offerta turistica, sfruttando in parte l'occasione olimpica del 2006 per ridefinire la propria immagine. Si è rafforzato inoltre il ruolo di centro universitario di rilevanza nazionale e in parte internazionale, ma, ad oggi, scarseggiano le opportunità lavorative idonee alle figure professionali formate in città. Trasformare la città in terziaria turistica, studentesca e cosmopolita, ha significato rovesciarne sostanzialmente i ritmi e gli usi che erano stati attuati sino agli anni '80, modificando la vocazione produttiva, alterando i meccanismi di integrazione locale dei cittadini.

Il tessuto urbano rispecchiava, nei primi anni duemila, la volontà di un cambiamento in realtà incompiuto: numerosi erano e sono tuttora gli spazi in trasformazione presenti in città (scalo Vanchiglia o ex area ThyssenKrupp), come pure grandi immobili da riqualificare (come, per esempio, il Palazzo del Lavoro in via Ventimiglia). La geografia sociale odierna dimostra, quindi, le differenze e continuità con l'epoca fordista: se, da un lato, continua la netta distinzione tra zone dei ceti medio alti e zone popolari, dall'altro, è avvenuta una gentrificazione di parte del centro

storico. Ad oggi, sul piano culturale, Torino è una città che ha sposato il credo dell'innovazione, dell'apertura culturale e del cosmopolitismo digerendo in maniera peculiare le ondate migratorie internazionali che dagli anni '80 hanno garantito una importante crescita demografica.

Nel lavoro di profilazione etnografica della città pubblicato nel 2018, Capello e Semi definiscono la società torinese oscillante tra fordismo e post-fordismo, arrivando a definire la città come *liminale*, nella piena fase intermedia: Torino sta tuttora affrontando un rito di passaggio.

2.2 Migrazione musulmana a Torino

Il progressivo costituirsi in Italia di una popolazione musulmana è strettamente collegato al fenomeno delle migrazioni internazionali. A seguito della crisi petrolifera del 1973, la penisola si spogliò delle vesti di paese di emigrazione e, grazie ad una legislazione piuttosto flessibile d'accesso, redditi più elevati e possibilità di inserimento nel mondo del lavoro, la penisola assunse man mano il ruolo di paese di immigrazione, meta di progetti migratori di persone e nuclei familiari provenienti dall'America del Sud, Asia e Africa. Nello specifico, la costante e massiccia immigrazione dai paesi arabi e di religione prevalentemente islamica ha portato, negli anni, alla costituzione nella città di Torino di alcune "isole" di residenti extracomunitari e colonizzazioni del territorio mediante tradizioni, usi e pratiche quotidiane. Non esiste a Torino, come nella maggior parte delle realtà di immigrazione, un'unica visione della popolazione musulmana, ma nuove logiche individuali specifiche e nuove logiche collettive di identità etniche, di controllo sociale, di mutuo aiuto e così via (Negri, 2005). Parallelamente alla complessità e alle problematiche sollevate da migrazioni numericamente importanti, è possibile individuare una tipicità del fenomeno migratorio che ha caratteristiche consistenti in luoghi di riunione, incontro, commercio e servizio che riproducono usi e costumi di carattere islamico, ma che al tempo stesso si propongono come strumento di inserimento e integrazione. Il continuo processo di creazione culturale e sociale dell'Islam è effetto di numerosi fattori: i bisogni religiosi e la ricerca di identità collettive degli stessi musulmani, l'arrivo di operatori e imam mandati dai paesi d'origine per alimentare l'azione religiosa, l'intervento delle istituzioni locali per favorire la creazione di luoghi e centri musulmani. Ma in questo processo di creazione dell'Islam ha pure contribuito il sistema della stampa e dell'opinione pubblica: la costruzione delle identità e delle appartenenze, infatti, avviene non solo individualmente, ma in relazione con gli altri e per riflesso dell'immagine rinviata agli altri. L'Islam fa ormai parte della realtà piemontese e torinese ed è un fenomeno che ha acquistato consistenza numerica e rilevanza sociale: un mondo, quello musulmano sulle rive del Po, differenziato, frammentato e verso il quale si è sviluppata solo recentemente un'adeguata politica di ricerca.

2.2.1 La comunità marocchina

Vista come alternativa rispetto alle politiche restrittive dei paesi di accoglienza europei già dallo sgretolamento del colonialismo, l'Italia venne letta come orizzonte migratorio in particolare dagli abitanti del Marocco che, ad oggi, compongono un'importante fetta dei residenti regolari stranieri su suolo italiano. I primi flussi migratori dal Marocco verso l'Italia, frutto di pericolose rotte

marittime dalla Tunisia o di rotte terrestri lungo la rotta balcanica, erano composti, negli anni '70, da uomini senza qualifiche e disoccupati a causa della siccità e dalla situazione economica critica nel paese di partenza; principalmente provenienti dalla campagna maghrebina, i primi migranti si inserirono nel mercato del lavoro italiano principalmente come venditori ambulanti, lavavetri e braccianti. Gran parte dei guadagni venivano mandati in Marocco come sostegno alla famiglia creando così delle importanti catene migratorie che, con il loro sviluppo, coinvolgevano sempre più chi era rimasto in patria. Negli anni '80 le partenze verso l'Italia variarono e provennero sempre più dai centri urbani marocchini, coinvolgendo principalmente lavoratori disoccupati dalle fabbriche o dalle miniere e inseriti come manodopera nell'edilizia e nella piccola industria italiana. L'ultimo decennio del Ventesimo secolo fu caratterizzato dall'importante fenomeno del ricongiungimento familiare, che portò in Italia un'importante cifra di donne e bambini, fino a quel momento attori marginali se non inesistenti della scena migratoria maghrebina in Italia. L'arrivo delle famiglie, non coinvolte in dinamiche di irregolarità, apportò una sorta di *normalità* e quotidianità alla comunità marocchina che fu decisivo anche alla visione della comunità stessa da parte dei residenti italiani. La pratica del ricongiungimento venne rafforzata agli inizi del Ventunesimo secolo, accrescendo numericamente la comunità e sviluppando maggiormente i rapporti con la società italiana anche tramite l'inserimento stabile della carta di soggiorno (legge 40/1998) e di "lungo soggiornanti" (Direttiva europea 109 del 2003).

Tra l'89 e il 1991 si assiste a una "migrazione nell'immigrazione", un notevole spostamento degli immigrati marocchini verso il nord Italia, attratti dalle opportunità di lavoro non qualificato nelle imprese di queste regioni (e di conseguenza dalla possibilità di ottenere più facilmente il permesso di soggiorno).

A cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta e per molto tempo a seguire, l'immigrazione nel capoluogo piemontese è stata sinonimo di Nord Africa, soprattutto di Marocco, indistintamente; l'alterità era rappresentata dai marocchini, poco importava se in realtà fossero egiziani, tunisini o senegalesi. Il termine marocchino veniva usato come sinonimo di migrante per un processo di alfabetizzazione e diffusione di un linguaggio riduttivo e semplificatorio della realtà di immigrazione che si andava formando a Torino: i migranti maghrebini hanno rappresentato per lungo tempo la cartina tornasole per gli aspetti più problematici della mobilità umana nella città (Cingolani e Ricucci, 2020). Solo con l'uropeizzazione dei flussi del nuovo millennio abbia portati alla ribalta migranti di provenienza rumena, ucraina e moldava, le "vecchie catene migratorie" passarono sullo sfondo dell'attenzione pubblicistica e dei media. Ciononostante, ricoprire un ruolo di secondo piano da un punto di vista mediatico non significa non costituire un tassello importante della vita cittadina; le fondamenta di quanto le collettività marocchine siano rilevanti per la società torinese, anzi, si

consolidarono. A partire dagli anni Duemila si rilevava una sempre maggiore quota di immigrati anziani, esito di un processo migratorio che già nelle sue prime fasi degli anni Settanta aveva coinvolto uomini adulti. Ed è in questi anni che la famiglia, congiunta o neo costruita, arriva a rappresentare il filo rosso delle ricerche sulle comunità nordafricane, cui si affianca il tema delle seconde generazioni.⁵⁹

⁵⁹ In particolare, le ricerche si concentrano sulle dinamiche dualistiche (comuni di numerose storie migratorie) in cui i genitori paiono avere uno sguardo bifronte (rivolto al presente italiano e a quello del paese d'origine) e i figli, invece, paiono interessati a vivere appieno un "qui e ora" torinese. Tale distinzione sarà, in alcuni casi, messa in discussione dagli eventi della primavera araba, avvicinando i figli ai genitori nell'interesse per l'altra sponda del Mediterraneo (Cingolani e Ricucci, 2020).

2.3 Luoghi di culto islamici a Torino

Una mappatura definita dei luoghi di culto islamici della città di Torino è molto complessa da definire; nel 2015, con l'aiuto di alcuni studenti del Dipartimento di Culture, Politiche e Società dell'Università degli Studi di Torino, si è tentato un aggiornamento delle sale di preghiera già conosciute e si contarono 16 luoghi di culto. La difficoltà nel delineare tale panorama è dato, principalmente, dal fatto che le sale di preghiera islamiche torinesi (come molte altre in Italia e in Europa) sono frutto non tanto di un'edificazione ex novo, quanto di interventi di recupero, ristrutturazione e riadattamento di locali in edifici preesistenti: molte di esse sorgono in magazzini, ex palestre, garage, negozi o, anche, all'interno di cortili condominiali. Nella seguente breve delineatura dei luoghi di culto islamici della città, ho cercato di sommare il materiale dato dalla letteratura⁶⁰, la mia esperienza in quanto cittadina torinese e ricerche svolte sul web.⁶¹

Sotto il profilo urbanistico le sale di preghiera della comunità musulmana torinese sono localizzate maggiormente nelle periferie, zone più accessibili per la maggiore disponibilità di terreni e prezzi più calmierati. È proprio nel quartiere di San Salvario, tra le prime zone definite multietniche della città, che si organizzò negli anni Ottanta la prima sala di preghiera islamica di Torino, ospitata in appartamenti privati di via Berthollet, fu chiusa poi negli anni Novanta perché non soddisfaceva più i bisogni della crescente comunità musulmana cittadina. Sempre in zona San Salvario nel 1992 furono aperte la moschea Omar (in via Saluzzo) e il Centro Culturale Islamico di Torino (in via Baretto), ad oggi ancora attive. È del 1995 l'apertura della Moschea della Pace, prima sala di preghiera islamica nel quartiere di Porta Palazzo, settore della città particolarmente rilevante per le comunità di migrazione, non solo dal punto di vista residenziale quanto come punto di riferimento per ricerca occupazionale, socialità e tempo libero e, conseguentemente, spiritualità.⁶² L'attrattiva di quest'area è testimoniata dalle tre sale sorte nella zona adiacente a Porta Palazzo (Moschea al-Sonnah, Moschea ad-Darus⁶³ e Moschea Lukham) oltre che al Centro Culturale Italo-Arabo Dar al-Hikma di Via Fiocchetto, struttura che comprende anche un hammam, un ristorante e numerose attività di carattere culturale. Poco più distanti, nel quartiere Barriera di Milano, si riscontra un'altra forte presenza di sale di preghiera: Moschea Taiba, Moschea an-Nur, Moschea Medina, Moschea al-

⁶⁰ Si veda Bombardieri, 2011; Benvenuti in Italia Comitato Scientifico (a cura di), 2017;

<https://www.islamtorino.it/moschee-di-torino-2/>

⁶¹ Per avere un'idea della mappatura rimando all'Appendice 2 o al seguente link:

<https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1VPV0EZ4auPFZjwZaKKTBo27n4WY-l6Q&usp=sharing>

⁶² I vecchi rioni del centro storico che confina con Porta Palazzo sono stati da tempo sottoposti a progetti di riqualificazione e recupero, anche architettonico, che li hanno in gran parte trasformati in aree residenziali di alto livello e di ritrovo per i giovani torinesi che si affollano nelle stradine del Quadrilatero Romano. Data la sua posizione anche Porta Palazzo è diventato oggetto di progetti di riqualificazione che mirano alla gentrificazione del quartiere, per i quali la presenza degli immigrati e l'impronta che hanno dato alla zona rappresenta un ostacolo (Capello, 2008, p. 194).

⁶³ Prevalentemente frequentata da fedeli provenienti dal Bangladesh.

Nakla, Moschea Malik e, unico luogo dedicato all'islam sciita nel capoluogo piemontese, Moschea Tohid. Nella zona di Torino Nord sono presenti la Moschea al-Takwa, il Centro Mecca e il Centro Rayan; a Torino Sud, invece, si sono organizzate la Moschea al-Hidaya, Moschea al-Alamin e la Moschea Mohammed VI, focus del prossimo capitolo.

La maggior parte delle sale di preghiera torinesi sono di dimensioni ridotte, limitate all'indispensabile per ospitare servizi igienici e lavandini per le abluzioni, rastrelliere per le calzature, una sala per le preghiere collettive di un centinaio di uomini e donne e un ufficio. Se nel corso della settimana i luoghi sono in genere più che sufficienti, le preghiere del venerdì rivelano la frequente inadeguatezza degli spazi a disposizione. Inadeguatezza che emerge con maggior vigore durante l'annuale celebrazione dell'Eid al-Fitr, la festa di fine ramadan, in occasione della quale migliaia di fedeli si radunano in preghiera. Fino al 2006 l'evento era organizzato presso il Pala Isozaki, impianto polifunzionale coperto capace di ospitare fino a 15 mila persone, ma i costi di locazione si rivelarono troppo elevati. Dal 2007 la comunità si spostò al Parco Dora, parco post-industriale coperto in gran parte; il luogo fu scelto dal coordinamento dei centri di preghiera in accordo con il Comune ma si tratta di un accomodamento temporaneo: la soluzione è funzionale al calendario lunare attuale, che vede la celebrazione cadere nei mesi caldi dell'anno, in futuro occorrerà ricorrere a nuove risoluzioni.

Dal punto di vista normativo, l'edilizia di culto è disciplinata dal diritto comune in materia di edilizia e urbanistica, tanto statale quanto regionale. Le competenze degli enti locali territoriali emergono in questo campo vigorosamente: con riguardo, per un verso, alla previsione di aree da destinare ai luoghi di culto nei piani urbanistici locali e, per un altro verso, alla possibilità di finanziamento pubblico per la costruzione degli edifici di culto. In quanto soggetti competenti in materia urbanistica, gli enti territoriali devono provvedere a garantire la libertà di esercizio e manifestazione di culto per tutte le confessioni, anche individuando aree idonee ad accogliere i rispettivi fedeli. Il consiglio di stato, con sentenza n. 8298 del 27 novembre 2010,⁶⁴ stabilisce che i “comuni non possono sottrarsi dal dare ascolto alle eventuali richieste delle confessioni religiosi che mirino a dare un contenuto sostanziale effettivo al diritto del libero esercizio garantito a livello costituzionale, non solo nel momento attuativo, ma anche nella precedente fasi di pianificazione delle modalità di utilizzo del territorio”. Il solo criterio da seguire nel giudicare l'opportunità di costruzione di un edificio di culto è, dunque, quello urbanistico: qualsiasi considerazione di diversa natura rischierebbe di configurarsi come una violazione della libertà di culto.

⁶⁴https://presidenza.governo.it/USRI/ufficio_studi/edilizia.html#:~:text=8298%20il%20Consiglio%20di%20Stato,momento%20attuativo%2C%20ma%20anche%20nella

L'ex Assessore della Giunta Comunale Ilda Curti afferma in un'intervista condotta dal Comitato Scientifico della fondazione Benvenuti in Italia del 2017 che “dal punto di vista procedurale, non avendo l'islam un'intesa con lo stato italiano, i suoi luoghi di preghiera non sono considerati servizi pubblici ai sensi della legge urbanistica, mentre lo sono le chiese e le sinagoghe. Per questo motivo, dal punto di vista urbanistico, non si sa come trattarle”.⁶⁵ Da questo nodo problematico lo sviluppo dell'individuazione di un metodo procedurale che consenta contemporaneamente il rispetto del diritto del credente e della normativa vigente per sopperire al vuoto legislativo locale-nazionale. Di fatto, la legge permette che un soggetto privato, in un luogo privato, attraverso il dispositivo dell'atto unilaterale d'obbligo, dichiari di svolgere attività di pubblico servizio, instaurando una convenzione con l'amministrazione locale che riconosce l'esistenza del servizio pubblico. Questo meccanismo, valido per altri enti privati e associativi di Torino, è stato allargato agli edifici religiosi e di quei culti privi di intesa con lo Stato⁶⁶ per poter dare loro un inquadramento urbanistico e edilizio diverso da quello delle associazioni culturali, pur rimanendo entro i confini normativi del luogo associativo, che comporta minori vincoli e ostacoli rispetto al luogo di culto. Ne consegue che, a Torino, il fenomeno religioso islamico abbia potuto emergere nell'alveo della trasparenza e della legalità: l'attività di culto non è svolta in modo occulto, ma elencata esplicitamente nella descrizione delle attività e degli scopi delle singole associazioni che la esercitano. Secondo il comitato scientifico della fondazione Benvenuti in Italia, ciò rende il capoluogo piemontese una sorta di modello positivo e replicabile in altre città, favorendo l'emersione del fenomeno religioso islamico ma non l'emersione dei suoi luoghi di culto: per necessità finanziarie e organizzative, forse anche per la volontà della comunità di individuare soluzioni semplici e pacifiche che non prestino adito a polemiche politiche, gli edifici di preghiera restano pressoché invisibili nello spazio pubblico, segnalati al più da una targa muraria, impossibili da identificare da un occhio poco esperto.⁶⁷

Il ricco tessuto associativo (prevalentemente di matrice marocchina) è più volte richiamato nel suo ruolo sia di facilitatore dell'inserimento per i neoarrivati e le famiglie con minori risorse culturali sia come ambiente in cui “sentirsi a casa” e “ritrovarsi”, soprattutto quando l'associazionismo è di matrice culturale-religiosa. Benché nascoste e inadeguate, l'apertura delle sale di preghiera è da leggersi come elemento rilevante: questi sono i luoghi di autoaffermazione di una comunità e dell'identità islamica. Sostiene Carlo Capello nel 2008 che gli immigrati marocchini stanno

⁶⁵ https://benvenutiinitalia.it/wp-content/uploads/2011/09/IslamTorino_ok.pdf

⁶⁶ Un esempio è l'Istituto Italiano Soka Gakkai fino al 2016, anno in cui ha stretto un patto d'intesa con lo Stato.

⁶⁷ Riporto come indicativo l'esempio della Moschea Malik di via Mottalcione 20. Nell'Appendice 3 sono visibili le immagini che mostrano come unico elemento che riconduca ad un luogo di preghiera islamico la scritta *masjid al-Imam Malik* (moschea dell'Imam Malik) in caratteri arabi sulla porta d'entrata in ferro. Appendice 3.

tentando di dar vita a Torino a una comunità etnica transnazionale: tale comunità, infatti, è ampia, relativamente organizzata e soprattutto stabilmente insediata nello spazio sociale e nella topografia cittadina; allo stesso tempo, però, non può essere compresa se in rapporto alla società d'origine in Marocco, perché i suoi membri vivono vite transnazionali.

2.4 Marocco e Torino: rapporti trans mediterranei

Come ogni comunità stabile, nata dai processi migratori, parte di un sistema forte come quello che unisce il Marocco all'Italia da diversi anni (vedi capitolo precedente), la comunità marocchina torinese tende ad *autoalimentarsi*.⁶⁸ In primo luogo, in un senso quantitativo: attraverso le pratiche e i legami transnazionali dei suoi membri che influiscono direttamente sulle scelte e sui progetti migratori al paese e, soprattutto per mezzo delle catene migratoria, il numero degli immigrati marocchini a Torino continua a crescere. La comunità transnazionale si autoalimenta, però, anche in un altro senso: l'esistenza di una comunità relativamente strutturata, in costante connessione con il paese d'origine, ma radicata, e la presenza di un'economia d'enclave che fa da canale d'accesso ai flussi transnazionali di merci e simboli provenienti dal Marocco, non solo favorisce la scelta di Torino come destinazione del percorso migratorio dei singoli migranti ma facilita anche il loro processo di stabilizzazione e insediamento. La possibilità di identificarsi con i propri compagni di esperienza migratoria e dar vita a una comunità sulla base dei legami transnazionali rende meno gravosa la scelta di prolungare indefinitamente la propria permanenza e di insediarsi in maniera stabile in Italia.

L'appartenenza all'associazionismo locale rafforza la possibilità di partecipazione alla vita sociale e comunitaria, alla politica locale e favorisce la creazione di nuove reti e conoscenze su e del territorio. Nello specifico caso del Marocco, le associazioni della diaspora sono un bacino di valore non solo per la comunità residente in Italia ma anche per il paese d'origine, che gestisce (come approfondito in precedenza) i contatti e le sue comunità all'estero attraverso il Ministero degli Affari Esteri in collaborazione con il Ministero degli Habous e degli Affari Islamici insieme alla Fondazione Mohammed VI. Con l'obiettivo di coprire in modo più capillare la penisola italiana e le comunità di fedeli marocchini, si fondò nel 2008 in Umbria la prima Federazione Regionale Marocchina, con l'obiettivo di attuare in Italia, come nel resto d'Europa, un controllo della comunità immigrata che frequenta le moschee. Ad oggi le Federazioni Regionali sono 14⁶⁹ e sono gestite dalla CII (Confederazione Islamica d'Italia) che "promuove il fine di operare per il coordinamento di tutti i luoghi di culto ad essa aderenti, sparsi sull'intero territorio nazionale, promuovendo l'unità degli obiettivi, dei progetti e delle azioni, nonché il dialogo tra le stesse con le autorità italiane a livello nazionale e locale" (statuto ufficiale della CII). La CII è particolarmente attiva sul territorio torinese, indicativo il fatto che il capoluogo piemontese ne è la sede nazionale, dove le prospettive sono volte ad una importante innovazione del territorio: nel 2021 è stato

⁶⁸ Capello, 2008.

annunciato il progetto per la realizzazione di un nuovo centro culturale polifunzionale presso l'edificio ex-Nebiolo, sito in via Bologna 55 a Torino, volto alla completa riqualificazione della struttura. L'obiettivo di questa iniziativa è di costituire un elemento di qualità nel panorama cittadino, ponendosi al servizio dell'inclusione sociale, dell'internazionalizzazione e delle esigenze della popolazione locale – con particolare riferimento al processo di riqualificazione complessiva del quartiere “Barriera di Milano”, già avviato negli anni scorsi da diverse amministrazioni cittadine. Lo studio sugli scenari di fruizione del progetto è stato sviluppato da un apposito gruppo di lavoro formato da docenti del Politecnico di Torino – Dipartimento di Architettura e Design, attivi nell'ambito del design per l'interculturalità – e da giovani studenti del TurinProject CII, che hanno operato per impostare le progettualità del centro culturale; questo gruppo di lavoro si occuperà altresì della comunicazione che fungerà da “voce narrante” del centro – sia in relazione alla sua comunicazione interna (accoglienza dei visitatori, espositori e segnaletica), sia nell'ambito dei suoi rapporti strutturali di interazione e di stretta collaborazione col territorio (media, istituzioni e società civile).⁷⁰

⁶⁹ Piemonte, Lombardia, Trentino-Alto Adige, Veneto, Emilia-Romagna, Marche, Liguria, Toscana, Umbria, Lazio, Campania, Calabria, Sicilia e Friuli-Venezia Giulia (<https://www.conf-islamica.it/confederazione-islamica-italiana/>).

⁷⁰ <https://www.conf-islamica.it/confederazione-islamica-italiana/nascita-di-un-nuovo-centro-culturale-polifunzionale-presso-ledificio-ex-nebiolo-di-torino/>

Capitolo Terzo

3.1 Storia della Moschea Mohammed VI di Torino

La zona periferica di Torino Sud è stata colorata per più di quarant'anni da un vivace mercato rionale situato in piazza Bengasi e grazie alla sua rete commerciale e alla posizione strategica per i vicini comuni di Moncalieri e Nichelino, è stato un luogo in cui si è riunita nel tempo una nutrita comunità di immigrati, principalmente di fede musulmana e provenienti dai paesi del Nord Africa. Nei primi anni 2000, periodo di rafforzamento del processo di ricongiungimento familiare iniziato negli anni Novanta anche grazie alla nuova legislazione che introduceva stabilmente la carta di soggiorno⁷¹, la comunità musulmana locale, composta non solo di immigrati, manifestava la necessità di identificare luoghi di culto adeguati. Il luogo prescelto, per quanto riguarda i cittadini musulmani residenti nel quartiere Nizza Millefonti⁷² e le zone limitrofe, fu in via Pininfarina 18 (comune di Moncalieri, a 200m da piazza Bengasi), al primo piano di un edificio comprendente diverse attività commerciali, compreso un supermercato, di proprietà del Comune ma su cui era applicata una cessione del diritto superficario a tempo limitato (90 anni) a vari proprietari singoli o imprese. Il 5 luglio 2005 la sala di preghiera veniva acquistata dall'associazione "al-Waqf al-Islamī", con sede a Segrate (MI), indicata sui documenti dell'Agenzia delle Entrate come "ente di gestione dei beni islamici in Italia". A capo dell'associazione all'epoca si trovava Ali Abu Shwaima, oggi presidente del Centro Islamico di Milano e Lombardia, tra i fondatori dell'USMI negli anni Settanta e tra i pionieri dell'UCOII.

Il 27 gennaio 2009 il Comune di Moncalieri, guidato dal partito della Lega Nord, ritirava al Waqf il diritto di superficie dello spazio invocando un'incongruenza nella destinazione d'uso indicata sui documenti. Di fatto, la comunità veniva letteralmente sfrattata da uno spazio regolarmente acquistato per non aver modificato la destinazione d'uso da ufficio-deposito-magazzino⁷³ a luogo di culto. In seguito a questi fatti, la comunità affrontava un lungo periodo di peregrinazioni, nel quale l'associazione si impegnava nella ricerca di nuovi spazi. Inizialmente i fedeli, come gesto di rivendicazione ed opposizione, si incontrarono nel cortile adibito a parcheggio di fronte alla ex-sala di preghiera. Successivamente, vennero utilizzati spazi diversi disponibili in zona, tra cui il Foro

⁷¹ <https://www.parlamento.it/parlam/leggi/98040l.htm> (legge 40 del 1998)

⁷² È una zona influenzata storicamente dalla presenza degli stabilimenti del Lingotto (il nucleo produttivo originario della FIAT), che ha vissuto le trasformazioni demografiche ed economiche degli anni Sessanta sia attraverso l'insediamento di immigrati dall'Italia del sud sia in virtù della progressiva trasformazione della classe lavoratrice in classe media. Dagli anni Novanta, il quartiere si è ulteriormente trasformato con l'arrivo di immigrati provenienti dall'Europa dell'Est e dall'Africa, con una componente marocchina rilevante.

⁷³ VARIAZIONE DELLA DESTINAZIONE del 28/02/2005 Pratica n. TO0090588 in atti dal 28/02/2005 UFFICIO-DEPOSITO-MAGAZZINO (n. 13360.1/2005)

Boario (ex mercato del bestiame oggi adibito a luogo polivalente per diversi tipi di eventi, tra cui Hub Vaccinale durante la pandemia di Covid-19) ed un ex negozio di divani in via Ponchielli 1 (Moncalieri). Quest'ultimo spazio venne acquistato da Mohammed Al-Yandouzi, presidente del Centro Culturale Islamico di Moncalieri, che proseguiva parallelamente nella ricerca di un luogo di culto stabile per la propria comunità. Ciononostante, a novembre 2010, una nuova iniziativa del Comune, motivata ancora dalla mancata modifica della destinazione d'uso, riportava nuovamente, la comunità in uno stato di "sfollamento liturgico". Nonostante le ingenti perdite economiche accusate dalla doppia rescissione unilaterale dei contratti senza alcun tipo di risarcimento, già nel giugno 2010 il Centro Culturale Islamico si rivolse ad uno dei principali commercianti e proprietari di immobili della zona di piazza Bengasi, Mario Michele Pascale, con cui strinse un accordo scritto per la concessione del basso edificio in via Genova 268 (Torino). Grazie a questa iniziativa prendevano inizio i lavori di ristrutturazione dell'immobile, ex discoteca, in pessime condizioni causate dal lungo periodo di abbandono, ai quali contribuiva l'intera comunità.

La crisi economica nazionale che ebbe inizio nel 2007 e perdurò fino alla metà del secondo decennio, però, complicò l'intero progetto in quanto, in primo luogo, colpì fortemente i fondi dell'associazione e, in secondo luogo, i danni economici spinsero molte persone a ripartire, compiendo una seconda migrazione verso altri paesi europei (Francia, Germania, ...) e causando una riduzione importante del numero dei fedeli. Nonostante le importanti ripercussioni sull'accordo da poco stretto, Mario Pascale (conosciuto all'interno della comunità semplicemente come "il signor Mario") decise di non applicare nessuna modifica al contratto sebbene non fosse rispettato meticolosamente. Il 6 luglio 2013, dopo aver modificato la destinazione d'uso dell'edificio⁷⁴, si svolse, non senza manifestazioni di protesta da parte di alcuni esponenti della Lega Nord⁷⁵, l'inaugurazione della Moschea, proprietà della SRL Immobiliare Dal Lago (Mario Pascale) ma in gestione alla comunità di fedeli che aderì alla neonata Confederazione Islamica Italiana⁷⁶, in cui confluì il Centro Culturale Islamico di Moncalieri.

L'edificio si presentava come un basso fabbricato edificato internamente ad un isolato di 550 mq, avente una struttura portante a scheletro indipendente con travi e pilastri a sezione rettangolare e copertura piana in calcestruzzo armato; consisteva in un unico locale a doppia altezza (di 4.50m e di 8.40m)⁷⁷ e vi si accedeva, e vi si accede tutt'ora, da via Genova 268, tramite un vano scale ad uso esclusivo. I lavori di restauro e di messa in sicurezza furono importanti, ma non stravolsero

⁷⁴ Il 18 luglio 2012, in quanto residenza R2

⁷⁵ Nenzi, 2013

⁷⁶ Fondata il 21 marzo 2012-

⁷⁷ Loggiato a -1,36 soletta in cemento armato, sbalzo consolidato con saette metalliche che scaricano sui pilastri mediante cravatte metalliche.

l'aspetto dell'edificio: si trattò principalmente di pratiche di risanamento conservativo per adeguamento igienico sanitario e antincendio. Furono demolite alcune tramezzature interne e se ne realizzarono di nuove, alzando il livello del pavimento da -6,46m a -6,12m tramite la costruzione di un vespaio d'areazione realizzato con cupolotti prefabbricati posati sul pavimento. A seguito degli interventi, la moschea manteneva, seppur modificata, una doppia altezza: di 7,84m del locale principale dell'edificio adibito a sala di preghiera maschile, e di 4,14m sotto il soppalco, creando uno spazio raggiungibile tramite una scala perimetrale al locale principale. Questo secondo livello di consolidamento comprende ancora oggi la sala di preghiera femminile e i servizi igienici e necessità di un importante irrigidimento strutturale nel giugno 2012, insieme all'adeguamento igienico sanitario e all'abbattimento delle barriere architettoniche tramite l'installazione di un montascale. Nell'ottobre 2013 si operò un'ulteriore controsoffittatura che portò l'altezza massima del basso fabbricato a 7,45m. In seguito, gli interni furono arredati con l'aiuto e le donazioni (sia di carattere economico che di effettivi materiali) da parte dei membri della comunità. Tutti i lavori furono seguiti dall'architetto Demetrio Foti e, come accennato in precedenza, impattarono notevolmente sui fondi della comunità, la quale si trovò costretta a cercare sostegno finanziario all'infuori del circolo di fedeli. Una richiesta di aiuto fu rivolta al Ministero degli Habous e degli Affari Islamici del Regno di Marocco, guidato da Ahmed Toufiq dal 2002, che accettò anche grazie all'aiuto di Mario Pascale durante le trattative. Il finanziamento, ricevuto poi nel 2014, fu impiegato per estinguere i debiti accumulati con il proprietario e coprì circa un quarto delle spese totali.

Le difficoltà economiche affrontate dalla comunità in questo processo sono facilmente riscontrabili nei pagamenti discontinui e di importo variabile che sono stati registrati dal dicembre 2009 al febbraio 2017, raggiungendo la cifra di 500.000 euro totali versati a Mario Pascale. Il 15 febbraio 2017, infatti, il proprietario dell'immobile firmava un atto di vendita a favore della fondazione "al-Waqf" della Confederazione Islamica Italiana, guidata oggi come allora dal presidente Mustapha Hajraoui; da questa data fino al gennaio 2018 venivano versati ogni mese 2.000 euro per i saldi finali. La CII è un'organizzazione nazionale che riunisce 14 Federazioni regionali islamiche e che aveva la propria sede proprio nella Moschea torinese; tutt'oggi l'immobile è di proprietà del Waqf della CII ma da fondazione, nel luglio 2020, ha mutato in Associazione di Promozione Sociale con sede legale a Milano⁷⁸. La fondazione al-Waqf della CII nacque con l'acquisto dell'edificio di via Genova in quanto la CII, essendo una associazione, non ha la possibilità legale di acquistare un immobile; in questo modo la fondazione viene in sostegno comprando a proprio nome la moschea per poi accordare un comodato d'uso gratuito registrato con la CII che ha la completa tutela economica dell'immobile. Ad oggi, aprile 2023, Bouchnaf afferma che il Waqf della CII abbia

acquistato sei immobili che ora sono sale di preghiera in comodato d'uso: una seconda a Torino (in via Porpora), una a Pinerolo (TO), una a Cuorgnè (TO), Umbertide (PG) e Adria (RO).⁷⁹ Il Waqf, mi racconta Bouchnaf, è stato fondato per creare situazioni utili alla comunità e risposte alle esigenze strutturali di tutela degli immobili e alle necessità storicoculturali dell'epoca contemporanea.

⁷⁸ Via Uberto Visconti di Modrone, 15.

⁷⁹ Ironico, a mio parere, è segnalare come quest'ultimo immobile citato è stato acquistato da una comunità di Testimoni di Geova, "ereditando", in questo modo, la destinazione d'uso a luogo di culto; l'unica in Italia oltre alla Grande Moschea di Roma.

3.2 Visita e descrizione del luogo

Ho avuto modo di visitare il luogo di culto accompagnata e guidata dal portavoce della moschea Walid Bouchnaf ad aprile 2023. Al primo impatto si presenta, dall'esterno, un portone in alluminio e vetro con un'insegna⁸⁰ che riporta il nome della moschea sia in lingua italiana che araba (*Masjid Muḥammad al-Sādis*). La semplicità dell'accesso rispecchia, in realtà, la tradizionale architettura islamica che predilige un'austerità architettonica all'ingresso alla moschea che risalta particolarmente rispetto all'abbondanza di decorazioni degli ambienti interni, dividendo, in questo modo, il caos esterno della quotidianità dalla pace e tranquillità dell'edificio interno; ritengo, comunque, assai poco probabile che sia stata compiuta una precisa scelta stilistica a riguardo.

Una volta entrati, si può accedere al piano seminterrato tramite una scala dotata di montascale a piattaforma, con indicata su una parte ribassata del soffitto la frase “*Bismillāh, wa-l-ṣalāt wa-l-sala ‘ala rasūl-illah. Al-lahumma iḡfir-lī w-iftaḥ lī abwāb raḥmatik*”, invocazione che i fedeli musulmani ripetono ogni volta che entrano in una sala di preghiera.⁸¹ La scalinata porta al livello seminterrato dell'immobile che comprende, dopo un piccolo disimpegno, il locale principale adibito a sala di preghiera dedicata agli uomini ed utilizzata come area polivalente per eventi, conferenze ed incontri religiosi. L'ampio locale, accessibile tramite una rampa con pendenza inferiore all'8%, ha il pavimento ricoperto di tappeti in velluto rosso decorati con linee parallele alla *qibla*, utilizzate per facilitare la disposizione dei fedeli durante la preghiera. La sala presenta su tre lati (nord, sud, ovest) una decorazione con archi polilobati ribassati sorretti da dieci colonne con la funzione di coprire la struttura portante; al colonnato si aggiungono quattro pilastri disposti ortogonalmente nell'area nord ovest a sorreggere ulteriormente il matroneo sovrastante, schermato da una griglia. La parete in fondo alla stanza è interamente occupata da una struttura lignea dove i fedeli ripongono le proprie calzature precedentemente sfilate sulla rampa d'accesso alla sala e da quattro gradini che portano ad un ripostiglio. Sul lato nord si trova l'accesso a un disimpegno che conduce a una cucina, a un gruppo di servizi igienici e all'esterno, dove si trova un cortile a cielo aperto preceduto da una scalinata che riporta a quota terra. La parete del locale principale rivolta verso est, orientata quindi verso la Mecca, rappresenta il muro della *qibla* e comprende il *miḥrāb* al centro e il *minbar* alla sua destra; già perpendicolare ad una immaginaria linea collegata alla città della Mecca, questa parete non ha necessitato di modifiche o adattamenti importanti durante i lavori di ristrutturazione, evitando così impegnativi interventi architettonici con possibili aggiunte di cunei triangolari per

⁸⁰ Non esiste un obbligo di esposizione della traduzione in italiano di una dicitura in lingua straniera; l'art. 17 c. 5 del Regolamento Canone Unico prescrive solo che qualora la domanda sia relativa ad un messaggio in lingua straniera o dialettale, deve essere corredata dalla traduzione dello stesso in lingua italiana, da conservare agli atti [Dipartimento Risorse Finanziarie - Divisione Tributi e Catasto, U.O. Autorizzazioni Pubblicità Perm/Temp e Pubbliche Affissioni, Procedimenti Autorizzatori e Gestione Canone].

⁸¹ Rimando all'Appendice 4 per le carte tecniche.

ottenere il giusto orientamento per la preghiera, molto diffusi in altri contesti in cui l'edificio di culto si deve sposare con un'urbanizzazione precedente. Il *mihrāb* è composto da una nicchia cieca semicircolare di piano inquadrata da tre cornici di crescente misura, la più grande delle quali è decorata con un motivo geometrico inciso. Inoltre, ospita un leggio (*kursī*) che regge una copia del Corano e, appesa al centro, una lampada in metallo argentato ispirato alla tradizionale arte islamica; è di interesse questa presenza in quanto, pur essendo un elemento molto diffuso nelle moschee che seguono le caratteristiche considerate canoniche dalla letteratura incentrata sulle tradizionali moschee di stile islamico presenti nel mondo arabo (Frishman, Khan 1994), la lampada è di solito posizionata all'esterno del *mihrāb* per illuminare la sala. Nelle moschee e sale di preghiera situate al di fuori dei paesi a maggioranza islamica, la lanterna spesso è situata nel muro della qibla per rappresentare un *mihrāb* impossibile da edificare; la “doppia presenza” sia del *mihrāb* che della lampada è, quindi, interessante e di certo riferimento al versetto coranico 24:35⁸² che fa riferimento all'opposizione alle tenebre della miscredenza⁸³. Alla sua destra si trova il *minbar*, che, a differenza delle moschee presenti nei paesi arabi (e sempre più in Europa⁸⁴), non è composto da una scalinata che conduce ad una piattaforma con soffitto a cupola ma da una struttura mobile costituita da tre gradini in legno di alzate diverse e crescenti e due corrimani laterali: da questo punto l'imam guida la preghiera del venerdì. La *qibla* è decorata nella parte inferiore da un motivo geometrico ed accoglie, ai lati del *mihrāb*, due porte lignee ad arco; la parte superiore della parete a sfondo bianco è decorata con una citazione coranica ed è sormontata dai 99 nomi di Allah suddivisi in 18 riquadri.

3.2.1 Le iscrizioni coraniche

Come accennato nella descrizione, la moschea torinese presenta tre principali iscrizioni in lingua araba: una all'ingresso e due sulla parete della *qibla*. Fin dall'antichità la scrittura fu usata come principale strumento ornamentale per moschee e sale di preghiera: la scelta più comune ricadeva su citazioni coraniche ma sono presenti anche citazioni tratte dall'*Hadith* e altre frasi considerate pie (Frishman, 1994) che ricoprivano non solo un ruolo decorativo ma, soprattutto, erano portatrici di messaggi di riflessione e meditazione. Diacronicamente, lo sviluppo della scrittura decorativa è variato nel corso dei secoli e nello sviluppo della *umma*, da uno stile più semplice e pulito possibile,

⁸² «Dio è la luce dei cieli e della terra. La parabola della sua luce è come se ci fosse una nicchia e al suo interno una lampada, la lampada racchiusa in vetro: il vetro come se fosse una stella brillante. Illuminato da un albero benedetto, un olivo, né dell'est né dell'ovest, il cui olio è quasi luminoso, anche se il fuoco non lo ha toccato. Luce dopo luce! Dio guida, chi vuole, alla sua luce Dio ha esposto parabole per gli uomini: e Dio conosce ogni cosa.»

⁸³ Allah is the Light of the heavens and the earth. His light is like a niche in which there is a lamp, the lamp is in a crystal, the crystal is like a shining star, lit from 'the oil of' a blessed olive tree, 'located' neither to the east nor the west, whose oil would almost glow, even without being touched by fire. Light upon light! Allah guides whoever He wills to His light. And Allah sets forth parables for humanity. For Allah has 'perfect' knowledge of all things. — Dr. Mustafa Khattab, the Clear Quran

senza ornamenti esterni, fino a raggiungere un livello altissimo di aggiunte decorative. Questo sviluppo ha contribuito in modo crescente a rendere le iscrizioni *legible* (capaci di essere decifrate anche se non con immediatezza) ma non *readable* (Friesman, 1994) in quanto situate in posti oscuri, troppo in alto o troppo lontane, con le lettere collegate in maniera così intrecciata e contorta da non riuscire ad essere comprese, inoltre non sono rari casi di elisione di diacritici. Le parole scritte hanno sempre avuto un ruolo, insieme con le fantasie floreali e i motivi geometrici, ornamentale considerato l'unico appropriato per le moschee, e la stessa *readability* di un'iscrizione è, spesso, vista come sacrificabile in favore dello scopo decorativo delle parole.

Sicuramente questi livelli di interpretazione delle incisioni si differenziano in modo crescente con il passare delle epoche: in periodo premoderno era scontato che qualsiasi fedele che fosse istruito a sufficienza da leggere e comprendere le iscrizioni sapesse il Corano a memoria e avesse, quindi, un riconoscimento più immediato delle sue citazioni. Come mi hanno comunicato i miei informatori, gran parte dei fedeli di oggi non conosce il Corano a memoria. Molti di essi, peraltro, non sono arabofoni di nascita⁸⁵. Forse anche per questo motivo le citazioni che si ritrovano nell'edificio ai margini del capoluogo piemontese sono di facile comprensione anche per chi non abbia una conoscenza approfondita della lingua e della scrittura araba: la calligrafia scelta è quella ottomana, che si caratterizza per non sovrapporre le lettere e mantenere tutti i segni diacritici (compresa la vocalizzazione, come nel testo coranico).

Il muro della *qibla* presenta le due principali iscrizioni: la prima è situata nella parte superiore del *mihṛāb*, dove i Bei Nomi di Allah sono disposti ordinatamente in 16 colonnine divise da una decorazione verticale; ogni colonna comprende sei nomi (tre suddivise in due colonnine). Questo elemento non è annoverato tra le caratteristiche canoniche delle moschee tradizionali e, anzi, è considerato un tratto raro nel mondo degli edifici di culto islamici: uno dei pochi esempi di decorazione della sala di preghiera con l'iscrizione dei novantanove nomi di Allah si trova ad Abu Dhabi, nella Gran Moschea dello sceicco Zayed che, similmente al nostro caso, adorna interamente la parete orientata verso la Mecca con un motivo decorativo a fantasia floreale che riporta tutti gli appellativi rivolti ad Allah nel testo sacro dell'Islam.

Poco più in alto, in un settore sporgente della parete, in caratteri ben più grandi della iscrizione sottostante, il versetto 49:13 troneggia sulla sala di preghiera maschile. La citazione tradotta in italiano è "*O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscesti a vicenda. Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme.*"

⁸⁵ Ad esclusione dell'arabo coranico indispensabile per seguire il rituale di preghiera.

In verità Allah è sapiente, ben informato”. La sua interpretazione è sicuramente aperta ad un grande ventaglio di riflessioni, come dimostrano gli accesi scambi tra imam e fedeli (anche, e soprattutto, sui siti internet dedicati alla discussione del testo coranico)⁸⁶: nel 1972 il Mufti Muhammad Shafi⁸⁷, giurista di scuola hanafita, sostenne nella sua opera di commento al testo coranico che il versetto in questione richiami un principio di uguaglianza umana onnicomprensiva e universale. Sminuendo le sciocche nozioni di superiorità nate dall’arroganza razziale o dalla presunzione nazionale, Shafi, studioso islamico sunnita di inizio Novecento, sostiene la tesi coranica per cui tutti gli uomini sono discendenti di Adamo e *Hawwa*⁸⁸ e sono dichiarati uguali al cospetto di Allah: la suddivisione in nazioni, tribù e sub-tribù ha il solo scopo, secondo l’interpretazione del mufti, di permettere una migliore identificazione reciproca. Una più profonda analisi del lessico scelto riscontra una specifica suddivisione tra *qabā’il* e *šū’ūb*: il primo termine include comunità arabe il cui lignaggio si è ben conservato mentre il secondo è riferito ai non-arabi (Muhammed Shafi, 1954). Questa forte prospettiva di unità globale porta con sé un significato specifico nella moschea torinese, in una comunità nata e cresciuta in contesto migratorio e, come descritto precedentemente, in una società spesso ostile alla presenza musulmana; la scelta di inscrivere queste specifiche parole sul muro della qibla è rappresentativa del ruolo che la moschea ambisce a svolgere nel contesto sociale e storico torinese contemporaneo.

3.2.2 La comunità

Durante la mia visita in Moschea nell’aprile del 2023 (durante il mese di Ramadan) ho avuto modo di entrare nella sala di preghiera maschile e di confrontarmi con il portavoce Walid Bouchnaf sulle numerosissime attività proposte alla comunità di fedeli. Proprio in quel pomeriggio alcune donne stavano cucinando per la cena condivisa in previsione la sera stessa per l’*iftar*, gran parte del cibo era frutto di donazioni della comunità. Nonostante la preghiera fosse terminata, la *musalla* rimase, durante la mia visita, frequentata da fedeli in diverse modalità: alcuni si dedicavano alla preghiera o alla lettura del Corano, altri, invece, si riunivano per chiacchierare o confrontarsi. L’apertura della moschea alla comunità (in particolar modo nel periodo di Ramadan) come luogo di incontro mi ha dato l’idea di essere uno spazio vivo e vissuto; la conferma mi è arrivata tramite le parole di Bouchnaf e di un giovane ragazzo (studente di scuola superiore) che si occupa, insieme ad altri giovani che frequentano la comunità, dei canali social della moschea. Visitando i loro profili

⁸⁶ <https://quran.com/49/13>

⁸⁷ Muḥammad Shafī‘ and ‘Uṣmānī Muḥammad Taqī, 1996 [1954]. *Ma‘ariful-Quran*. Karachi: Maktaba-e-Darul-Uloom : Distributor Idaratul-Ma‘arif.

⁸⁸ Eva

Facebook e Instagram, infatti, si può rimanere aggiornati sugli eventi e attività che propongono, oltre ad accedere facilmente a informazioni di carattere più pratico come l'orario di preghiera mese per mese. Oltre a proporre servizi per i più giovani (come la scuola annuale di lingua araba e l'organizzazione di una aula studio all'interno dell'edificio), la Moschea ospita numerosi eventi⁸⁹ che coinvolgono ben oltre la stretta cerchia dei fedeli: raccolta e distribuzione alimentari presso la Casa Circondariale "Lorusso e Cutugno" di Torino, visite da parte degli assessori comunali, concorsi nazionali di memorizzazione del Corano e di calligrafia arabo-islamica e, testimonia il portavoce, la collaborazione con le forze dell'ordine durante la pandemia di Covid-19 per raggiungere e aiutare le cosiddette "zone d'ombra" della società.

Come molte altre (ma non tutte) comunità di fedeli musulmani in diaspora che hanno rapporti con il governo marocchino, anche quella della moschea Mohammed VI accoglie, nel mese sacro di Ramadan, un imam proveniente dal Marocco appositamente per quel periodo particolarmente importante per i fedeli. Per quanto riguarda il resto dell'anno, l'imam della moschea è Khalid Fayyad: imam e primo predicatore, ex direttore di *Da'wah* presso il consiglio direttivo del Waqf di Alessandria,⁹⁰ ha studiato presso l'università di Al-Azhar del Cairo (Egitto) e in passato fu imam anche delle moschee torinesi di via Saluzzo e di Corso Giulio Cesare.

⁸⁹ La maggior parte degli eventi e dei sermoni condotti nella moschea sono trasmessi in diretta e salvati sui profili social della comunità.

⁹⁰ <https://www.youm7.com/story/2013/1/21/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF-%D9%81%D9%8A%D8%A7%D8%B6-%D9%88%D9%83%D9%8A%D9%84%D8%A7-%D9%84%D9%88%D8%B2%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%81-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%83%D9%86%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9/916090>

3.3 Considerazioni

Durante la mia visita all'edificio, svoltasi durante il Ramadan del 2023, ho percepito, dopo aver varcato la soglia della sala principale, quello che Micara⁹¹ definisce "spazio sacro": un luogo che trasmette una particolare sacralità non solo alla comunità di fedeli che lo frequenta ma anche a persone di differenti provenienze e religioni. Lo studioso afferma di non essere riuscito ad esplicitare nel dettaglio quali siano le caratteristiche che rendono un luogo uno spazio sacro, i determinati contenuti simbolici, di comprensione e valenza artificiale (Micara, 1995:118) che veicolano un'esperienza immateriale che supera i differenti retroterra di chi entra in questi edifici e, ritengo, non siano identificabili. La scelta dei lampadari di stile ispirato alla tradizione islamica appesi ad un soffitto ulteriormente illuminato da lucernari contribuisce, insieme al pavimento ricoperto di moquette rossa, a trasmettere un forte senso di spiritualità che, a mio parere, non può non toccare ogni individuo che visita la moschea. Micara, professore emerito del Dipartimento di Architettura dell'Università di Chieti-Pescara, sostiene che questa sensazione di spiritualità sia difficile da ottenere in contesto urbano, dove l'edificio dedicato al culto è, e in misura maggiore in contesto migratorio, il luogo di incontro di una specifica comunità: la sua configurazione architettonica deve essere adatta a creare una discontinuità rispetto allo spazio urbano circostante, offrendosi come adatta all'ascolto, alla riflessione e alla concentrazione. Tutte le modifiche volte a rendere la sala (e l'edificio in generale) esteticamente piacevole hanno avuto, su di me, un forte impatto che mi ha dato l'impressione di trovarmi, dato il fatto di essere nata e cresciuta in Italia, in una chiesa.

Da parte mia il paragone spontaneo tra la Moschea che ho visitato e tutte le chiese in cui sono entrata è passato in secondo piano in un primo momento, ma analizzando le due esperienze trovo che sia importante approfondire questo ragionamento, centrale anche su un piano più generale in numerosi studi⁹². Le religioni monoteiste riconobbero dal principio che un luogo di ritrovo per la comunità di fedeli era fondamentale per rafforzare la fede stessa e favorire la crescita dei gruppi religiosi. Divenne una norma condivisa il rapporto tra maggiore splendore del luogo di culto ed il suo magnetismo nei confronti della comunità di fedeli e della società in cui essa era inserita, questo paradosso venne ripreso in misura minore dall'Islam, il quale, per il naturale minimalismo liturgico della fede musulmana, sosteneva che un quadrato segnato da una linea disegnata nella sabbia (con specificato il lato rivolto alla Mecca) era sufficiente per essere considerato *musalla*⁹³ (Frishman,

⁹¹ Micara, L., 1995, "Identità, Individuazione, Incontro: lo spazio sacro nella città multi-etnica", in *La città multi-etnica. Lo spazio sacro*, Marsilio Editori, Venezia.

⁹² Frishman, Khan (1994), Barth (in Fabietti, 2006), Salimei, Giorda, Hejazi (1995)

⁹³ Anche per la natura nomade delle prime comunità di fede musulmana, che precludeva la possibilità di edificare in modo fisso.

Khan, 1994). La particolarità che differenzia i luoghi sacri delle religioni monoteiste dalle sale di preghiera islamiche consiste nella mancanza di quest'ultima della dicotomia tra sacro e profano che invece domina nella tradizione cristiana: qualsiasi luogo, come citato prima, può svolgere il ruolo di moschea per un periodo di tempo, dal momento che tutto nel mondo sottostà ugualmente alla volontà di Dio. Il rituale stesso di togliersi le scarpe per entrare nella sala di preghiera non fa riferimento ad un attraversamento dal secolare al sacro, bensì soddisfa il bisogno di auto purificarsi, insieme all'abluzione, per il momento di preghiera, tanto che non vi è una sequenzialità fissa tra il rito dell'abluzione e la pratica di togliersi le scarpe: moschee presenti sia in paesi arabi di tradizione islamica sia in Occidente presentano una variabilità tra zone di passaggio. Allo stesso modo, i luoghi di culto cristiani necessitano di una chiara differenziazione di spazi per attività sacre e non, ma nei complessi di carattere islamico (o negli spazi ridotti più comuni nel panorama musulmano occidentale) non vi è il bisogno né il volere di separare i luoghi come i momenti delle sale di preghiera, offrendo uno spazio largamente polivalente e multifunzionale.

A rafforzare questo accostamento tra luoghi di culto di religione diversa sono state le parole del portavoce della moschea Mohammed VI Walid Bouchnaf a proposito del semplice comportamento adottato dalle scolaresche che visitano la moschea: l'ampia sala di preghiera maschile, come tutti i luoghi estesi, invoglia i bambini a correre e muoversi nello spazio. Il comportamento dei docenti è rappresentativo di un tradizionale retaggio cattolico, in cui la condotta adeguata a uno spazio di culto richiede di non correre e abbassare il tono della voce, proprio come sarebbe idoneo comportarsi visitando una chiesa. La sala di preghiera musulmana, al contrario, afferma la propria polifunzionalità ed allarga e, in parte, modifica la concezione di "comportamento rispettoso" da adottare, accettando e anzi, apprezzando la reazione dei bambini.

L'utilizzo che le religioni, ad un livello generale, fanno dei propri luoghi di culto è di forte localizzazione e diventa strumento di possesso e controllo del territorio attraverso il loro stare nello spazio (Salimei 1995:36).

Conclusioni

Diversi Stati del mondo non autorizzano la rinuncia alla cittadinanza e non prevedono la possibilità che i propri cittadini perdano spontaneamente la nazionalità di appartenenza (ad esempio in seguito all'acquisto di una cittadinanza straniera o alla rinuncia a quella propria), neanche qualora si dichiarino disposti, o finanche intenzionati, a rinunciare a tale condizione. In alcuni paesi islamici, tra cui il Marocco (sotto la guida dell'Amir al-Mu'minin), la cittadinanza ha un valore religioso oltreché giuridico, il che rende ulteriormente complessa la possibilità di rinunciarvi volontariamente.⁹⁴ Il fatto di non poter perdere la nazionalità è un'ulteriore modalità del governo marocchino per rafforzare la fidelizzazione dell'identità nazionale, anche con i cittadini residenti all'estero.

Il processo di identificazione, quindi, è il mezzo attraverso il quale gli immigrati marocchini percepiscono la propria posizione nello spazio simbolico e sociale dell'Italia e danno vita alla propria identità etnica e sociale. I due processi di identificazione e classificazione sono in un rapporto dialettico: l'identificazione può contribuire all'alienazione della società italiana e rafforzare l'identità straniera imposta ai migranti. Allo stesso tempo, l'identità etnica adotta e contrasta le semplificazioni e gli stereotipi che riguardano la comunità immigrata. L'identità dei marocchini in diaspora viene quindi ricostruita su basi diverse in un campo di forze simboliche caratterizzato da categorie esterne omogeneizzanti e da un simultaneo processo di ridefinizione dell'identità italiana.

Tuttavia, l'identità ha una miriade di dimensioni che si manifestano come molteplici, nel senso che può essere stabilita e costruita da diverse prospettive: culturalmente e linguisticamente, gli immigrati marocchini sottolineano il fatto di essere arabi; sulla base dell'origine nazionale si rivendica un'identità specificatamente marocchina; e su base religiosa, la propria appartenenza alla *Umma al-Islamiyya*, comunità musulmana (Capello, 2003).⁹⁵

La religione è una caratteristica importante dell'identità affermata degli immigrati marocchini, anche in conseguenza al rapporto dialettico mantenuto con le classificazioni identitarie esternalizzate. L'Islam è percepito ed espresso come una dimensione positiva che caratterizza i credenti come portatori di determinati valori morali e culturali; a livello individuale, però, la fede può essere praticata con più o meno entusiasmo e intensità, ma resta sempre fonte di significato e di conforto in una situazione, quella degli immigrati, caratterizzata da spaesamento e da numerose

⁹⁴ https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-7-2009-5225_IT.html

⁹⁵ Le diverse identificazioni non hanno tutte la stessa forza: pur venendo tutte percepite come ascritte, attraverso un processo di negoziazione continua assumono significati nuovi e molteplici all'interno dello spazio sociale dell'immigrazione.

difficoltà nel paese d'arrivo come in quello di origine. La religione, con le sue dimensioni pratiche ed etiche, è un punto fermo per molti migranti, segnalato nelle mappe esistenziali da rituali come le preghiere quotidiane; d'altro canto, non è facile portare un'identità musulmana in una società in cui la differenza genera diffidenza e discriminazione. I migranti sono spesso costretti a utilizzare strategie di negoziazione complesse e le associazioni confessionali musulmane spendono molte energie nella mediazione con le autorità.

Per i migranti marocchini a Torino l'identità etnica e comunitaria non deve essere considerata naturale, bensì come il risultato di un processo che coinvolge sia la società italiana che i migranti stessi. Di fronte all'esclusione sociale prevalente, alla disoccupazione e all'emarginazione economica, la comunità marocchina in diaspora cerca di immaginare e creare legami comunitari e transnazionali utilizzando risorse simboliche e culturali: dal riferimento all'islam, l'appartenenza religiosa che viene riaffermata tramite i rituali e le festività e lo sviluppo e il mantenimento di legami morali e personali con il paese d'origine (Capello, 2003).

Tornando al caso studio di questa mia ricerca, definirei la moschea Mohammed VI di Torino seguendo la dicotomia dell'istituzione dei luoghi di culto come *bottom-up* (iniziativa partita dai fedeli che porta ad una nazionalizzazione o ad un contributo di qualsiasi tipo da parte della patria, in questo caso il Marocco) rispetto che *top-down* (sala di preghiera creata ex novo dal paese di origine). Considerando il lungo periodo di sfrattamento della comunità, infatti, ritengo che il contributo economico del governo marocchino sia stato una risposta ad una necessità effettiva di un luogo di culto in cui si ritrova tutt'oggi una gran numero di individui e che raccoglie fedeli di Torino Sud e gran parte della prima cintura della città.

Ho scelto di approfondire il caso studio della Moschea Mohammed VI di Torino in quanto ritengo che la sua storia sia indicativa dello stato dell'arte delle comunità islamiche in Italia: i fedeli di Mirafiori hanno affrontato veri e propri sfratti, hanno visto il capitale investito diminuire drasticamente a causa degli elevati costi di ristrutturazione e agibilità cui l'edificio si è dovuto sottoporre senza la garanzia di prestiti dalle banche cittadine e la continua lotta con la burocrazia locale per l'affermazione del luogo di culto. Le conseguenze di tale situazione sarebbero potute essere disastrose, portando alla rimozione dell'organizzazione o allo scioglimento della comunità stessa. Anche grazie ad un contesto istituzionale locale largamente favorevole alla diversità religiosa come quello torinese, ai gruppi minoritari e all'integrazione degli immigrati, il sistema di riconoscimento giuridico dello Stato è profondamente radicato nella cultura organizzativa della pubblica amministrazione, creando barriere insormontabili tra le religioni legali e quelle prive di intesa con lo Stato (Bossi, 2020). Questa discriminazione crea delle disparità che si aggiungono alle

asimmetrie esistenti, alle quali i gruppi religiosi tentano di rispondere con le risorse e i mezzi a loro disposizione. Ritengo che la comunità musulmana di via Genova, con il sostegno del Regno del Marocco e degli attori locali come Mario Pascale, sia riuscita nell'impresa di creare un "semplice" luogo di culto, uno spazio di ritrovo e socialità per i fedeli e per la comunità locale e che si ponga, ad oggi, come leva per un futuro panorama cittadino più aperto e disponibile alle comunità musulmane tutte.

Tuttavia, nel quadro delle strutture e infrastrutture religiose, a soffrire di più sono tutti i residenti, soprattutto gli immigrati, colpevoli di identificarsi con una religione non arbitrariamente riconosciuta dalle autorità competenti: costretti ad apportare modifiche audaci alle pratiche di culto, ad essere sociali, ad accedere ai servizi forniti dagli spazi comunitari (Bossi, 2020). Con le loro organizzazioni religiose, le stesse condizioni di vita e le stesse esigenze di una fascia della popolazione, prevalentemente di origine straniera, sono sovrarappresentate nelle campagne xenofobe ma non hanno voce in capitolo nell'agenda politica nazionale, ancora nell'oscurità. Ecco, dunque, che i luoghi di culto della minoranza musulmana diventano spazi urbani conquistati e liberati, che esprimono il diritto alla città.

Appendice 1

LETTERA	NOME	TRASCRIZIONE WEHR
ء	hamza	'
ا	alif	ā
ب	bā'	b
ت	tā'	t
ث	thā'	ṯ
ج	ǧīm	j
ح	hā'	ḥ
خ	khā'	ḳ
د	dāl	d
ذ	dhāl	ḏ
ر	rā'	r
ز	zāj	z
س	sīn	s
ش	scīn	š
ص	ṣād	ṣ
ض	ḏād	ḏ
ط	tā'	ṭ
ظ	ḏhā'	ẓ
ع	'aj̄n	'
غ	ghaj̄n	ḡ
ف	fā'	f
ق	qāf	q
ك	kāf	k
ل	lām	l
م	mīm	m
ن	nūn	n
ه	h'ā'	h
و	wāw	w/ū
ي	jā'	y/ī
آ	alif madda	ā/ā
ة	tā' marbūṭa	-/t
ى	alif maqṣūra	ā
لا	lām alif	al-

Appendice 2

Luoghi di culto islamici a Torino

Luoghi di culto islamici a Torino



Centro Culturale Islamico di Torino



Moschea Omar



Moschea al-Salam



Moschea al-Sannah



Moschea ad-Durus Salam



Moschea Lukham



Moschea Taiba



Moschea an-Nur



Moschea al-Malik



Moschea al-Takwa



Centro Mecca



Centro Rayan



Moschea al-Hidaya



Moschea al-Alamin



Moschea Mohammed VI



Moschea al-Medina



Moschea al-Nakla

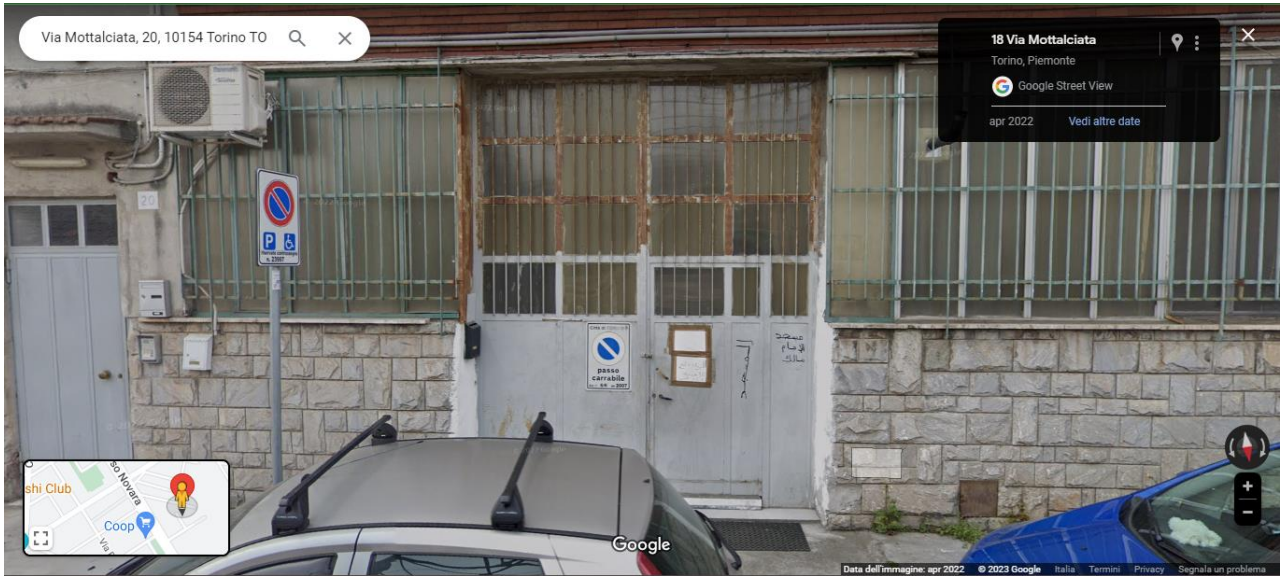


Centro culturale Tohid



<https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1VPV0EZ4auPFZjwZaKKTBo27n4WY-16Q&usp=sharing>

Appendice 3

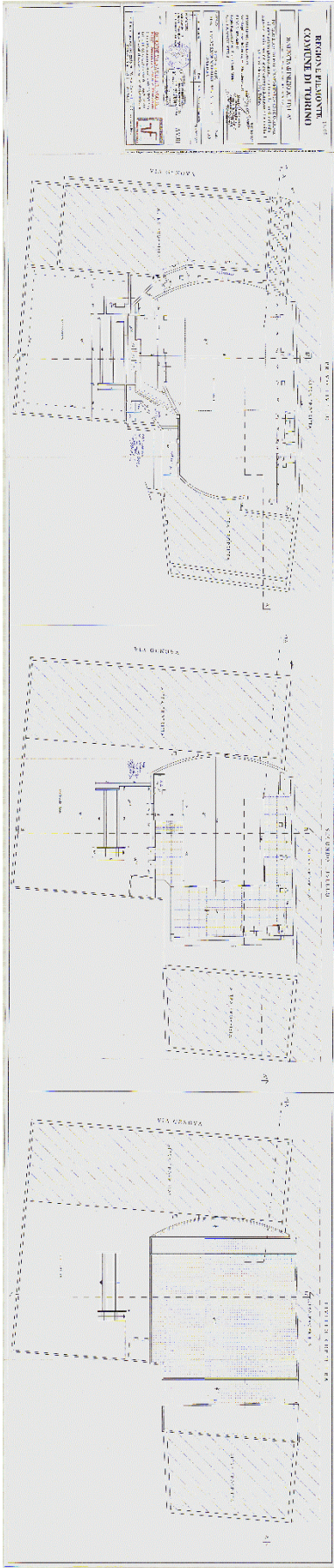


Moschea Malik, via Mottalciata 20 – Google Maps



Moschea Malik, via Mottalciata 20, particolare cancello d'ingresso - Google Maps

Appendice 4



Stato di fatto, piante primo e secondo livello – pianta livello copertura. Scala 1:100 – 26 giugno 2010

**REGIONE PIEMONTE
COMUNE DI TORINO**

D.1-03

DENUNCIA di INIZIO ATTIVITA'

di via/delimitazione/22/2004/1.801/11/E.1.000001/CA.1

Per Opere di RESTAURO E RISANAMENTO CONSERVATIVO di adeguamento igienico sanitario e ammodernamento realizzazioni di opere interne con cambio di destinazione d'uso nei locali siti in Via Garibaldi, 28n. - TORINO.

IMMOBILIARE DEL LAGO s.r.l.
Sede Legale: Strada Garona, 104 - Moncalieri (TO)
P.I. e C.F.: 079640107
Legale Rappresentante: Francesco Maradei
C.F.: 27841540107

PROPRIETA'
IMMOBILIARE DEL LAGO s.r.l.
C/2 - VIA GARIBOLDI, 28N - TORINO

Stato di fatto

SEZIONE A-A' e B-B' - PROSPETTO

NO. DESCRIZIONE

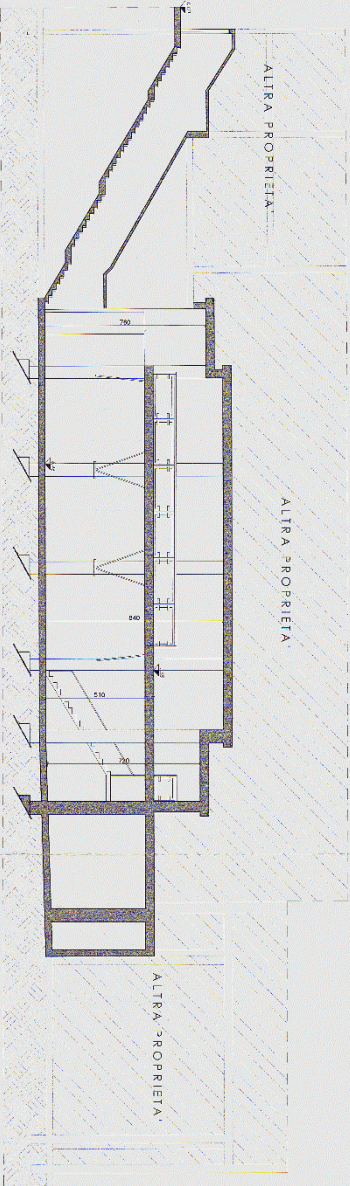
PROGETTISTA:
Rosa Benedetti & Associati
Via Garibaldi, 28n - TORINO
C.F. e P.IVA 0133931250010

STUDIO BENTON & BOWLES ASSOCIATI
TOTI D'AMORE
Via Garibaldi, 28n - TORINO
C/2 - VIA GARIBOLDI, 28N - TORINO

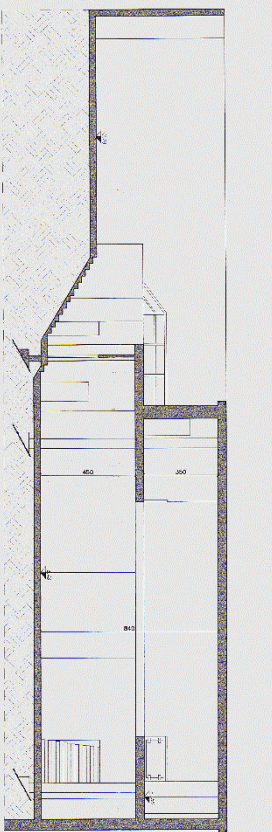
T. telefono grafico: 011/2677130 - fax: 011/2677130
http://www.tbba.com - e-mail: info@tbba.com

Il presente progetto realizzato su foglio con Autocad LT2007 by Autodes

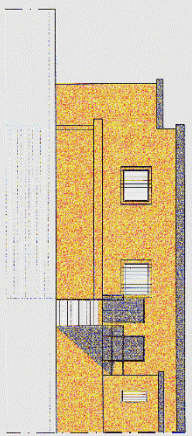
SEZIONE A-A'



SEZIONE B-B'



PROSPETTO LATO CORTILE



Il presente progetto è stato elaborato con il software AutoCAD LT 2007. Il presente progetto è stato elaborato con il software AutoCAD LT 2007. Il presente progetto è stato elaborato con il software AutoCAD LT 2007.

Agenzia del Territorio
CATASTO FABBRICATI
Ufficio Provinciale di
Torino

Dichiarazione protocollo n. _____ del _____
Planimetria di u.i.u. in Comune di Torino
Via Genova

civ. 268

CA

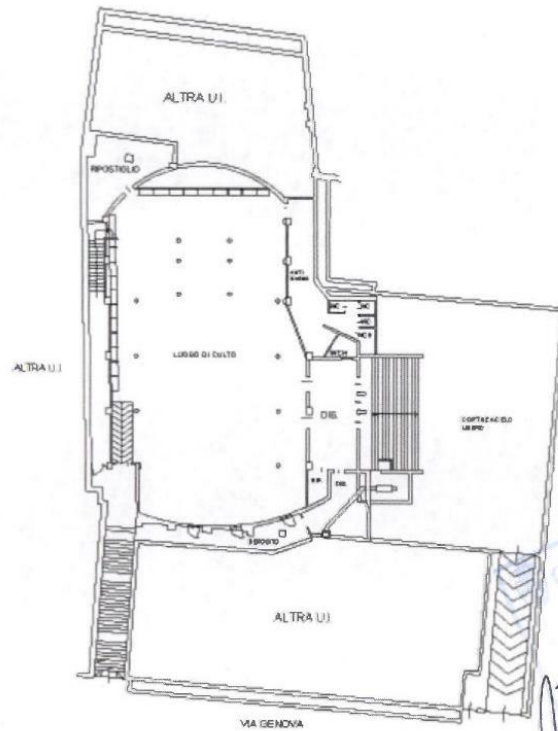
Identificativi Catastali:
Sezione:
Foglio: 1445
Particella: 86
Subalterno: 194

Compilata da:
Fontana Fabio
Iscritto all'albo:
Geometri
Prov. Torino N. 7645

Spada n. 1 Scala 1:500

PIANTA PIANO SEMINTERRATO

H= 4.70 mt



Stampa: CITTÀ DI TORINO
2012.09.20
2012/9/14506

PRATICA

CA



2012_9_14506_CA

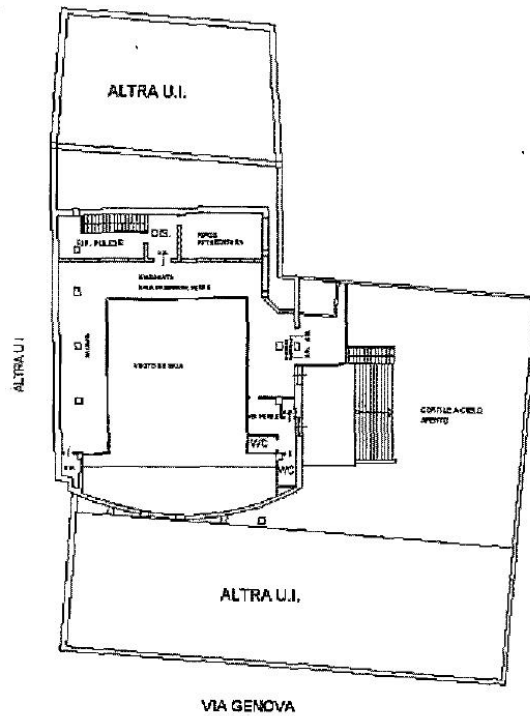


**Agenzia del Territorio
CATASTO FABBRICATI
Ufficio Provinciale di
Torino**

Dichiarazione protocollo n. _____ del _____	
Planimetria di u.i.u. in Comune di Torino	
Via Genova _____ civ. 268	
Identificativi Catastali:	Compilata da:
Sezione:	Fontana Fabio
Foglio: 1445	Iscritto all'albo:
Particella: 86	Geometri
Subalterno: 194	Prov. Torino N. 7645

cheda n. 2 Scala 1:500

PIANTA PIANO TERRENO
H= 3.30 mt



REGIONE PIEMONTE
COMUNE DI TORINO
PIAZZA SAN GIOVANNI, 5 - 10122 TORINO (TO)

COMUNIZIONE INIZIO LAVORI ASSEVERATA
ai sensi dell'art. 6 bis T.U.E. commi 1 e 2

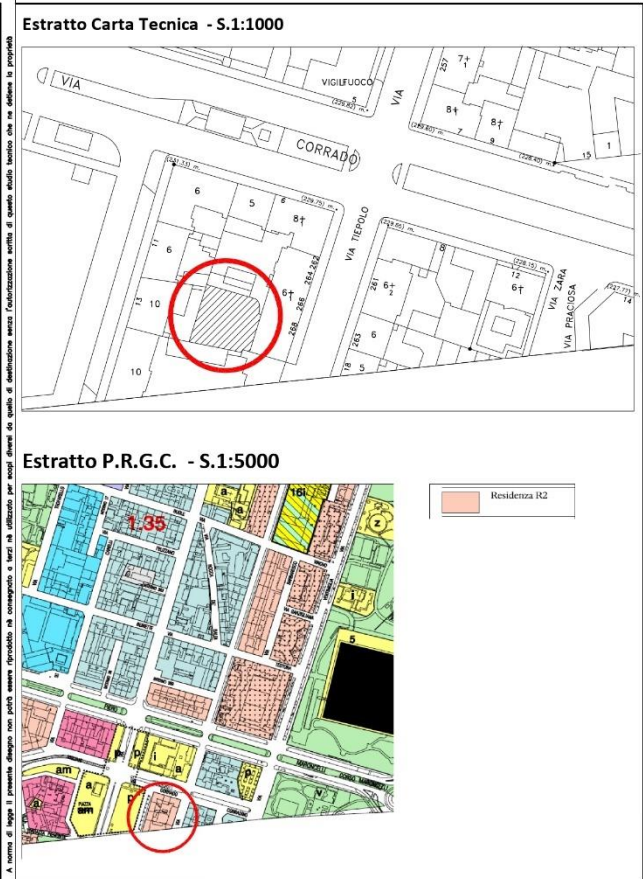
Manutenzione Straordinaria per opere interne
nel locale sito alla via Genova n° 268/B in Torino.

LA PROPRIETÀ
- Al WAQF della Confederazione Islamica Italiana
via Genova, 268/B
10127 - Torino (TO)
C.F.: 97816400010
Il Legale Rappresentante: Mustapha Hajraoui

ELABORATO: Estratto Carta Tecnica e P.R.G.C. di Torino (planimetrie) Scala
VARIA

Rev.	DESCRIZIONE	Data	Redatto	Verificato	Approvato	TAVOLA 01
1	C.I.L.A. opere interne SPAZIO RISERVATO PROTOCOLLO COMUNE		26/04/2019	TIMBRO E FIRMA DEL PROFESSIONISTA		

Redatto da:
A Bi Effe Progetti
di Demetrio FOTI architetto
C.F. FTO DTR 57H21 H224J - P.I. 05362000019
corso Moncalieri, 466 int. 1 - (10133) Torino
cellulare: 335 52 07 554 - 347 10 67 667
e-mail: abieffeprogetti@gmail.com - pec: demetriofofi@architetto torinopec.it

Manutenzione straordinaria per opere interne. Estratto carta Tecnica e P.R.G.C. di Torino (planimetrie) TAV. 1 – 26 aprile 2019.

REGIONE PIEMONTE
COMUNE DI TORINO
PIAZZA SAN GIOVANNI, 5 - 10122 TORINO (TO)

COMUNICAZIONE INIZIO LAVORI ASSEVERATA
ai sensi dell'art. 6 bis T.U.E. commi 1 e 2

Manutenzione Straordinaria per opere interne
nel locale sito alla via Genova n° 268/B in Torino.

LA PROPRIETA'
- AL V. MAGR. ALTA CONFESSIONE SACRILEGIA
188 Genova, 268/B
10127 - TORINO (TO)
C.F. - P. IVA 04090100100
Il Locale Rappresentante: Maurizio Tajanero

ELABORATO: TAVOLA UNICA: STATO DI FATTO - STATO DI PROGETTO - STATO SOVRAPPONTO (planimetrico) Scala
VARIA

Rev.	DECISIONI	Data	Realizzato	Verificato	Approvato	TAVOLA 02
1	CELLA: opere interne PAZIO EBBIVATO PROTOCOLLO COMUNE	26/04/2019				


Redatto da:

A Bi Effe Progetti
di Demetrio FOTI architetto
C.F. FTO DTR 57H21 H224J - P.I. 05362000019
corso Monscalieni, 466 int. 1 - 10133 Torino
cellulare: 335 52 07 554 - 347 10 67 667
e-mail: abieffe@gmail.com - pec: demetrio.foti@architettonoage.it



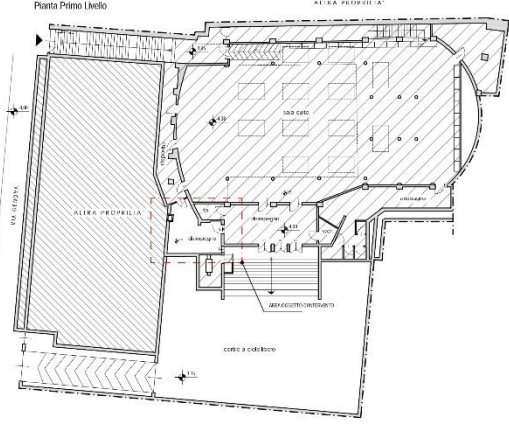
STATO DI FATTO - S.1:100

Pianta Primo Livello




STATO DI FATTO - S.1:200

Pianta Primo Livello




STATO DI PROGETTO - S.1:100

Pianta Primo Livello



STATO SOVRAPPONTO - S.1:100

Pianta Primo Livello



VERIFICA DELL'AEROLUMINAZIONE DEI LOCALI
Via Genova n°268/B - Torino

TIPOLOGIA	denominazione d'uso	SI-SUPERFICIE LOCALE			Area di illuminazione EFFETTIVA			VERIFICA AERAZIONE		
		lato a	lato b	superficie totale	lato a	lato b	Area per volume effettiva	Area per volume minima AmminCDG (m³)	Verifica	
		(m²)	(m²)	(m²)	(m²)	(m²)	(m³)	(m³)		
Primo Livello	TIGANERIA	3,00	2,31	0,50	0,50	1,45	0,87	0,87	Verificata	
		Sf e superficie totale			Area e superficie totale assistenze			0,87	0,87	

LEGENDA

- AERAZIONE FORZATA
- DEMOLIZIONE
- COSTRUZIONE
- ALTRA PROPRIETA'
- AREA NON OGGETTO DI INTERVENTO

Manutenzione straordinaria per opere interne. Tavola Unica: stato di fatto – stato di progetto – stato sovrapposto (planimetrie). TAV. 2 – 26 aprile 2019.



Vista esterna dell'ingresso della Moschea Mohammed VI, via Genova 268 Torino. 7 aprile 2023.
Foto mia.



Portone Moschea Mohammed VI. 7 aprile 2023 – Foto mia.



Ingresso Moschea Mohammed VI, 7 aprile 2023 – Foto mia.



Sala di preghiera maschile Moshea Mohammed VI – Profilo Instagram della Moschea, 17 aprile 2023.



Minbar Moschea Mohammed VI - Profilo Instagram della Moschea, 17 aprile 2023.



Sala di preghiera maschile Moschea Mohammed VI - Profilo Facebook della Moschea, 2018.

Bibliografia

- Afsaruddin, A., 2007, "Mawdudi's 'theodemocracy': how Islamic is it really?", in *Oriente Moderno*, LXXXVII, 2, pp.300-325.
- Aime, M., 2006, "Identità migranti", in *Meridiana. Migranti*, Vialli, Roma, n 56.
- Aime, M., 2019, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino.
- Allam, M. C., 2008, "Se il nemico dell'islam viene zittito in tribunale", in *Corriere della Sera*, 11 marzo 2008, p.42.
- Allievi, S., Dassetto, F., 1993, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, collana ISCOS, Roma.
- Allievi, S., 2002, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma.
- Allievi, S., 2003, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.
- Ambrosini, M., 2020, *L'invasione immaginaria. L'immigrazione oltre i luoghi comuni*, Laterza, Bari.
- Anderson, B., 2018 [1996], *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Bari.
- ANPAL servizi, 2022, *La comunità marocchina in Italia. Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*, Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, <https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/Documents/Rapporti%20annuali%20sulle%20comunit%C3%A0%20migranti%20in%20Italia%20-%20anno%202021/Marocco-rapporto-2021.pdf>
- Batacchi, M., 1959, *Meridionali e settentrionali nella struttura del pregiudizio etnico in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Bauman, Z., 1999, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari.
- Bausani, A. (introduzione, traduzione e commento), 1988, *Il Corano*, Rizzoli, Milano.
- Bensalah, N., 1993, "Famiglie marocchine in immigrazione e mutamenti sociali", in Scabini E., Donati P., *La famiglia in una società multi-etnica*, Vita e Pensiero, Milano, pp 233-277.
- Benvenuti in Italia Comitato Scientifico (a cura di), 2015, *Islam a Torino*, prima edizione, I Quaderni di Benvenuti in Italia, Torino.
- Benvenuti in Italia Comitato Scientifico (a cura di), 2017, *Islam a Torino*, seconda edizione, I Quaderni di Benvenuti in Italia, Torino.
- Bombardieri, M., 2011, *Moschee d'Italia. Il diritto al culto. Il dibattito sociale e politico*, EMI, Verona.
- Bossi, L., 2020, "Le minoranze e la città. Regimi urbani e dinamiche spaziali d'insediamento delle religioni a Torino", in Ambrosini, M., Ricucci, R., 2020, *Mondi Migranti. Religioni, Mobilità e Identità*, n.1. 2020, FrancoAngeli, Milano.

- Brubaker, R., 2006, "The 'diaspora' diaspora", in *Ethnic and Racial Studies*, Taylor and Francis Online, vol 28, n 1, pp. 1-19.
- Brubaker, R., 2017, "Revisiting "The 'diaspora' diaspora", in *Ethnic and Racial Studies*, Taylor and Francis Online, vol 40, n 9, pp. 1556-1561.
- Bruce, B., 2018, "La via marocchina all'Islam europeo", *Oasis* [online], pubblicato il 20 novembre 2018, URL: <https://www.oasiscenter.eu/it/via-marocchina-all-islam-europeo>.
- Capello, C., 2003, "Torino, Maghreb. La costruzione di identità trasversali tra i migranti marocchini", in Sacchi, P., Viazzo, P., *Più di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, FrancoAngeli, Milano.
- Capello, C., 2008, *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, FrancoAngeli, Milano.
- Capello, C., Cingolani, P., Vietti, F., 2016, *Etnografia delle Migrazioni*, Carocci editore, Roma.
- Capello, C., Semi, G., 2018, *Torino. Un profilo etnografico*, Maltemi, Sesto San Giovanni.
- Castles, S., Miller, M., 1998, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Macmillan Press LTD, Londra.
- Centro Studi e Ricerche IDOS (a cura di), 2013, *I.P.R.I.T. Immigrazione Percorsi di Regolarità in Italia. Prospettive di collaborazione Italo-marocchina. Guida del Ministero dell'Interno*, Edizioni IDOS, Roma.
- Certeau de, M., Baccianini, M. (traduzione di), 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Ciaffi, D., Davico, L., Crivello, S., Mela, A., 2019, *Torino. Economia, governo e spazi urbani in una città in trasformazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro.
- Cingolani, P., Ricucci, R., 2020, *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*, Accademia University Press, Torino.
- Colucci, M., 2018, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci editore, Roma.
- Conti, B., 2018, "L'Islam en Italie, de la communauté à la citoyenneté", in *OASIS. Musulmans d'Europe. Entre local et global*, vol 28, Marsilio Editore, Venezia, pp. 54-69.
- Copertino, D., 2021, *Antropologia politica dell'Islam. Islam pubblico in Tunisia e nel Medio Oriente*, Edizioni di Pagina, Bari.
- Culotta, P., Panzarella, M., Tuzzolino, G. (a cura di), 1992, "La Moschea d'Occidente. Progetti per Palermo e Mazara del Vallo", *Medina - I quaderni neri*, Mediterranea Editrice in Architettura, Palermo.

- Daher, R., Maffi, I., 2014, "Introduction", in Daher R, Maffi, I. (a cura di), *The politics and practices of cultural heritage in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra, pp. 1-38.
- Dassetto, F., 1994, *L'islam in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- De Giacometti, M., 2013, "Sepolture islamiche in Italia: dal passato al presente. Il caso del cimitero turco-ottomano di Trieste", in Fabris, A., *Tra quattro paradisi. Esperienze, ideologie e riti relativi alla morte tra Oriente e Occidente*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- De Poli, B., 1994, "L'Egitto delle Moschee", in *Quaderni di Azione Sociale*, vol. 2, pp. 77-84.
- Di Cesare, D., 2017, "*Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*", Bollati Boringhieri, Torino.
- Eco, U., 1977, *Come si fa una tesi di laurea*, Bompiani, Milano.
- Emiliani, M., 2012, *Medio Oriente. Una storia dal 1918 al 1991*, Editori Laterza, Bari.
- Emiliani, M., 2012, *Medio Oriente. Una storia dal 1991 a oggi*, Editori Laterza, Bari.
- Ettinghausen, R. (1979). The Taming of the Horror Vacui in Islamic Art. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 123(1), 15–28. <http://www.jstor.org/stable/986468>
- Fabietti, U., 2006, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Mondadori, Milano.
- Ferrari, S. (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna.
- Frishman, M., Khan, H., 1994, "*The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity*", Thames and Hudson Ltd, Londra.
- Frisina, A., 2005, "Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socioculturali e domande di cittadinanza", in *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socioculturali*, Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli, Torino.
- Fronzoni, V., 2020, "Moschee e luoghi di culto", in *Processi di inclusione dell'Islam negli ordinamenti europei. Diritto e religione in prospettiva comparata*, Pellegrini, Cosenza.
- Geertz, C., 1973, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia.
- Goffman, E., 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern Univ Pr, Boston.
- Goldstein, A., Heather H., 2013, "Pulpit and Press: Denominational Dynamics and the Growth of Religious Magazines in Antebellum America.", in *American Sociological Review* 78: 797-827. <https://doi.org/10.1177/0003122413500274>
- Holod, R., Khan, H., 1997, *The Contemporary Mosque. Architects, Clients and Designs since the 1950s*, Rizzoli International Publications, New York.
- Maspoli, E., 2012, *Torino è Casablanca. Viaggio nella cultura marocchina a Torino*, Ananke, Torino.
- Matteucci, N., 2011, *Lo Stato Moderno. Lessico e Percorsi*, Il Mulino, Bologna.

- McLoughlin, S., 2017, “*Locating Muslim diasporas: multi-locality, multi-disciplinarity and performativity*”, in “Ethnic and Racial Studies”, Taylor and Francis Online, vol 40, n 3, pp. 421-427.
- Morucci, C., 2018, “I rapporti con l’Islam italiano: dalle proposte d’intesa al Patto nazionale”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n.38
[<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/10900/10238>]
- Motta, P. (2006), “*I comportamenti residenziali degli immigrati stranieri e le nuove geografie distributive: Milano, Torino, Genova*”, in Trevisan Semi, E. (a cura di), “Mediterraneo e migrazioni oggi”, Venezia, Merifor, pp 127-158.
- Muhammad Shafī‘ and ‘Uṣmānī Muhammad Taqī, 1996, *Ma‘ariful-Quran*. Karachi: Maktaba-e-Darul-Uloom : Distributor Idaratul-Ma‘arif.
- Negri, A. T., Scaranari Introvigne, S. (a cura di), 2005, *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Angelo Guerini e Associati, Milano.
- Nenzi, R (2013), *Torino, apre la moschea La Lega scende in piazza: “Questa non è integrazione”*, Il Giornale, 6 luglio 2013 [<https://www.ilgiornale.it/news/cronache/torino-apre-moschea-lega-scende-piazza-questa-non-933519.html>]
- Nielsen, J. S., 2018, “L’Islam européen: tendances et perspectives”, in *OASIS. Musulmans d’Europe. Entre local et global*, vol 28, Marsilio Editore, Venezia, pp. 18-35.
- Nordio, M., 2003, “Note su Oriente, Occidente e Islam”, in Donini, P.G. (a cura di), *Il vicino e l’altrove. Islam e Occidente: due culture a confronto*, Marsilio Editore, Venezia, pp. 35-51.
- Pacini, A., 2001, *I musulmani in Italia*, relazione tenuta presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Padova nell’ambito del seminario sull’islam in Europa e nel mondo, organizzato dal GRIM (Gruppo di ricerca su islam e modernità), 29 gennaio 2001, <https://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam-relazione-pacini.pdf>
- Piva, A. (a cura di), 1995, *La città multietnica: lo spazio sacro*, Marsilio Editori, Venezia (capitoli scelti).
- Pizzolato, N., 2004, *Gli immigrati del fordismo. Torino e Detroit: due distretti operai a confronto (1947-1973)*, in *Zapruder*, vol 5, settembre dicembre 2004, Bologna.
- Ponzo, I., Testore, G., Korbi, S., 2023, febbraio, *Migrazioni e Territori. Pratiche innovative di integrazione. Un focus sulla provincia torinese*, report commissionato dalla Città Metropolitana di Torino, FIERI, Torino.
- Portoghesi, P., 2002, *La moschea di Roma*, Federico Motta Editore, Milano.
- Racius, E., 2004, *The multiple nature of the Islamic da’wa*, Academic Dissertation, University of Helsinki.

- Radicioni, R., Lucco Borlera, P., 2009, *Torino invisibile*, Alinea Editrice, Firenze.
- Remotti, F., 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari.
- Sabel, C., Piore, M., 1984, *The Second industrial divide: possibilities for prosperity*, Basic Books, New York.
- Sacchi, L., 2014, *Architettura e identità islamica*, FrancoAngeli, Milano.
- Safran, W., 1991, "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" in *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, University of Toronto Press, vol 1, number 1, pp 83-99.
- Saint-Blancat, C., 1997, *L'Islam della diaspora*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Saint-Blancat, C. (a cura di), 1999, *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Salimei, G. (a cura di), 2020, *Architettura Dialogo Religione. Nuovi spazi di condivisione per il terzo millennio*, Lettera Ventidue, Siracusa (capitoli scelti)
- Sayad, A., Borca, D. (traduzione di), 2002 [1999], *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina Raffaello, Milano.
- Sayad, A., 2006 [1991], *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, L'illusion du provisoire, Raisons d'agir*, Paris (introduzione del primo volume dell'opera, scritta da Bourdieu, P.).
- Sayd, E., 1991 [1978], *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Serageldin, I., Steele, J. (edited by), 1996, *Architecture of the Contemporary Mosque*, Academy Editions, Londra.
- Shültz, A., 1962, *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 15-19.
- Shültz, A., 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 139-214.
- Steger, M., 2003, *Globalization, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York.
- Taliani, S. e Vacchiano, F., 2006, *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano.
- Tozy, M., 1999, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Les Presses de Sciences Po, Parigi.
- Vacchiano, F., 2022, *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Ombre Corte, Verona.
- Valenti, F., 2020, *Migrazioni in Italia e nel mondo*, Editrice Morcelliana, Brescia.

Sitografia

<https://alislah.ma/>

<https://www.pjd.ma/mobile>
<https://www.aljamaa.net/>
<https://www.islamtorino.it/>
<https://www.habous.gov.ma/>
<https://www.majlisrabat.com/>
<https://quran.com/it>
<https://www.gazzettaufficiale.it/>
<https://www.coreis.it/>
<https://www.halalitalia.org/>
<http://umislaminitalia.blogspot.com/>
<https://www.themwl.org/ar>
<https://ar.iifso.org/>
<https://www.governo.it/it>
<https://www.parlamento.it/home>
https://www.islamitalia.it/islamologia/cartadeivalori_it.pdf
<https://www.interno.gov.it/it>
<https://www.ilpost.it/bits/>
<https://www.ambasciatamarocco.it/homepage/>
<https://www.oasiscenter.eu/it/via-marocchina-all-islam-europeo>
<https://www.e-taqafa.ma/>
<http://ceomeurope.eu/>
<https://www.europarl.europa.eu/portal/it>