

La guerra delle moschee

L'Europa e la sfida del pluralismo religioso

di

Stefano Allievi

Ad Augusta,
vittima collaterale di questo lavoro,
ma sempre amorevole sostegno del suo autore:
grazie per tutte le strade che stiamo percorrendo insieme.
A Nigel, Dylan e Alessandro,
nella speranza di riuscire un giorno a trasmettere loro,
se non il contenuto, almeno il senso
di queste pagine, il loro perché.

Nota dell'autore

Introduzione – Perché le moschee sono diventate un problema

Moschee in Europa ed 'eccezionalismo' sull'islam
A proposito di islam: conflitti culturali e dibattiti nello spazio pubblico

Capitolo 1 – La diffusione dei luoghi di culto islamici in Europa

Di cosa parliamo: definire la moschea
Ruolo e funzioni della moschea
Diamo i numeri: tutti i dati per capire
Analisi qualitativa: i principali casi nazionali

Capitolo 2 – Minareti e dintorni: perché i conflitti

Simbolica e territorio: Le moschee come dimensione visibile
Le battaglie sul minareto
Per capire la posta in gioco: Il paradosso svizzero
La questione dell'adhan
Cimiteri e aree specifiche di inumazione per musulmani

Capitolo 3 – La posta in gioco e i protagonisti del conflitto

Conflitti e attori nello spazio pubblico
Attori islamici e dinamiche intramusulmane
Divisioni intra e interetniche
Attori sociali: i cittadini
Attori politici, burocrazia, giustizia
Altri attori religiosi
Percezione, mediatizzazione e legittimazione intellettuale

Capitolo 4 – Dove stiamo andando?

Lezioni dai conflitti
Tendenze in corso
Buone pratiche?
Il rifiuto dell'islam e l'islamofobia
La sfida di Obama: Una moschea a Ground Zero?
Falsi problemi e soluzioni reali

Bibliografia

Nota dell'autore

Il libro che qui presentiamo è il frutto più maturo di un'ampia ricerca empirica comparativa, voluta dal Network of European Foundations (NEF), nell'ambito di un più ampio progetto intitolato "Religion and Democracy in Europe", in partnership con diverse fondazioni, tra cui Van Leer Group Foundation, che l'ha coordinato, Arcadia Trust, Barrow-Cadbury Trust, Bernheim Foundation, Compagnia di San Paolo, Ford Foundation, Freudenberg Stiftung, Fondation Roi Baudouin, Riksbankens Jubileumsfond, Stefan Batory Foundation e Volkswagen Stiftung. Di questa ricerca è stata pubblicata una prima sintesi in Stefano Allievi, *Conflicts over Mosques in Europe. Policy issues and trends*, 2009, insieme agli altri rapporti di ricerca collegati al progetto (Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems*, 2009; Dimitrina Petrova e Jarlath Clifford, *Religion and Healthcare in the European Union*, 2009; Beate Küpper e Andreas Zick, *Religion and Prejudice in Europe: New Empirical Findings*, 2010: tutti pubblicati da Alliance Publishing Trust, Londra).

La ricerca sui conflitti intorno alle moschee, da me progettata e coordinata – e costruita insieme ad Alessandro Silj di Etnobarometro, organismo che se ne è fatto tramite e parte proponente, e ne ha gestito l'attuazione pratica portandola a buon fine – si è basata ampiamente, oltre che sulla letteratura disponibile, e su ricerche di lungo periodo condotte dal sottoscritto e da altri sulla presenza islamica in Europa, anche su ricerche originali prodotte per l'occasione da alcuni dei migliori specialisti del settore nei rispettivi paesi: Azra Akšamija (Bosnia e Herzegovina), Maria Bombardieri (Italia), Felice Dassetto e Olivier Ralet (Belgio), Ernst Furlinger (Austria), Sophie Gilliat-Ray e Jonathan Birt (Gran Bretagna), Michael Kreutz e Aladdin Sarhan (Germania), Nico Landman (Olanda), Göran Larsson (Svezia, paesi Nordici e Baltici), Stéphane Lathion (Svizzera), Omero Marongiu-Perria (Francia), Jordi Moreras (Spagna e Portogallo), Athena Skoulariki (Grecia) e Davide Tacchini (Stati Uniti). I testi da loro scritti, ulteriormente rivisti ed aggiornati, sono pubblicati nel volume *Mosques of Europe: Why a solution has become a problem*, Londra, Alliance Publishing Trust, 2010, curato da Stefano Allievi.

Il testo che qui presentiamo costituisce un'elaborazione ulteriore del lavoro, completamente reimpostata, e con l'aggiunta di diverso materiale originale, non presente nei testi indicati: di fatto, un terzo capitolo di avanzamento degli studi sulle moschee e i conflitti intorno ad esse, che mette insieme, aggiorna, amplia e ulteriormente problematizza i due testi precedenti. I dati riportati nella tabella comparativa inserita nel volume costituiscono la panoramica più aggiornata e completa reperibile in Italia sul tema della presenza islamica e delle moschee in Europa.

Ci teniamo a ringraziare, oltre agli autori dei rapporti nazionali, che hanno lavorato con competenza e con ritmi particolarmente serrati, anche Alessandro Silj di Etnobarometro, per la collaborazione attiva, l'attenzione e la cura messe nel progetto, fin dal momento in cui non era che un'idea in gestazione; Christian Petri, della Freudenberg Stiftung, per la fiducia espressa già dalle prime fasi, quando ancora occorreva impostare e gestire delicate problematiche progettuali, organizzative e personali; Rien van Gendt e Hywel Ceri Jones, che per conto del NEF hanno diretto con passione e competenza l'intero programma di ricerca, e promosso con convinzione i suoi risultati; e infine Cristina Pineda Polo, che da Bruxelles ha svolto il ruolo di coordinamento, la cui efficienza, la scrupolosa qualità del lavoro e infine la simpatia personale sono state determinanti nel portare avanti questo lavoro. E' raro trovare un'équipe di questo valore con cui lavorare: rigorosa nella fase iniziale dell'impostazione della ricerca quanto ponderata nella sua valutazione e determinata nella fase finale della pubblicizzazione dei suoi risultati, allo scopo di incidere sull'attività dei decisori pubblici, davvero tentando un lavoro di lobbying per il bene comune. E ancora più raro scoprire che la professionalità e la competenza sul lavoro possono coniugarsi con calore umano, passione civile e gentilezza personale, producendo un valore aggiunto che ho incontrato di rado.

Introduzione – Perché le moschee sono diventate un problema

Moschee in Europa ed 'eccezionalismo' sull'islam

La presenza anche statisticamente sempre più significativa di comunità musulmane nei paesi europei dovrebbe condurre, come ovvia conseguenza, al pari di quanto è accaduto e accade per altre comunità religiose, a una presenza sempre più ordinaria di luoghi di culto di religione islamica. Questo a seguito di tendenze storiche e sociologiche (appunto la presenza sempre maggiore, radicata, irrimediabile e irreversibile di musulmani, una percentuale sempre maggiore dei quali nata in Europa e cittadina europea) e dei principi giuridici fondativi degli Stati europei (tutti ispirati al principio di libertà religiosa come diritto fondamentale, inalienabile e garantito a chiunque), nonché, volendo per ragioni di *realpolitik*.

In realtà, come sappiamo dalla cronaca quotidiana, non è così: le sale di preghiera musulmane si diffondono rapidamente, ma i conflitti intorno alla costruzione di moschee in Europa si moltiplicano a loro volta, a livello locale e nazionale. E' quindi necessario affrontarli come ambito di studio e di approfondimento in sé: senza pregiudiziali ideologiche e senza mascheramenti *politically correct*, ma anche senza sottovalutazioni buoniste.

Ad un approccio anche superficiale, il primo elemento che balza all'occhio è che, pur non essendo assenti in assoluto forme di discriminazione su base religiosa nei confronti di questo o quel credo o religione per quanto nuova (per l'Europa), atipica o minoritaria, in nessun paese e in nessun caso la questione dell'apertura di luoghi di culto ha assunto forme di visibilizzazione nello spazio pubblico simili a quelle che hanno riguardato le moschee e i luoghi di culto islamici. Controversie, dibattiti, prese di posizione, conflitti hanno accompagnato, sempre più sovente con il passare del tempo, la questione delle moschee: anche in paesi dove queste controversie e questi conflitti non erano state presenti in passato, mentre erano già presenti le moschee. Questo semplice dato già ci mette sulle tracce di quello che possiamo definire *eccezionalismo* relativo all'islam, ovvero la tendenza a considerare l'islam e i musulmani tendenzialmente come caso eccezionale, non standard, non comparabile ad altri, che non rientra nella casistica relativa al pluralismo religioso, che necessita quindi di un quadro interpretativo specifico, di organismi specifici, di azioni e reazioni specifiche, mirate, non utilizzate per altri gruppi e minoranze religiose. Ne sono un esempio, tra gli altri, le forme di rappresentanza dell'islam nei vari paesi europei, diverse secondo i casi ma anche diverse rispetto alle prassi riconosciute nel rapporto tra stati e confessioni religiose in generale: di cui il caso più emblematico è la costituzione in diversi paesi, dalla Francia alla Spagna, dal Belgio all'Italia, di organismi collettivi di rappresentanza dell'islam interno, con forme che spesso contraddicono i principi di non ingerenza negli affari interni delle comunità religiose proclamati e sanciti per le altre confessioni e minoranze religiose, o comunque differenti da quelli utilizzati nei rapporti con altre religioni, sia maggioritarie che minoritarie. Forme di eccezionalismo sul piano giuridico, politico e sociale sono presenti in molti altri ambiti, seguendo una tendenza pervasiva, che tocca paesi con i contesti statuali più disparati, e che sembra in fase di ulteriore accentuazione. Da questa situazione, e dall'emergere sempre più evidente nello spazio pubblico di dinamiche conflittuali concernenti l'islam, e in particolare proprio intorno alla costruzione di moschee (che di questi conflitti costituiscono un tipo ideale tra i più frequenti e diffusi) nasce l'interesse ad analizzare la situazione nei vari paesi europei. Partendo dal presupposto e nella convinzione che proprio da un'analisi estensiva della frequenza e pervasività di questi conflitti possano emergere dati significativi per interpretare dinamiche più ampie, che riguardano più in generale i rapporti tra islam ed Europa.

A proposito di islam: Conflitti culturali e dibattiti nello spazio pubblico

La presenza dell'islam nello spazio pubblico europeo non poteva passare né socialmente né culturalmente inosservata. Essa è, o è percepita, come troppo visibile o troppo diversa per non indurre dibattiti e anche tensioni. Per motivi storici, culturali, religiosi, politici e sociali.

Il confronto sembra manifestarsi a tutto campo. L'islam è messo in discussione *in sé*, spesso attraverso interpretazioni e contrapposizioni essenzialiste e semplicistiche: di aspetti dogmatici come di specifici costumi. L'islam è poi messo in discussione in alcuni suoi aspetti, per come si manifestano in particolare nei paesi musulmani: di questi aspetti, quelli più discussi sono quelli legati alla condizione della donna e alla dimensione di genere, e quelli legati al rapporto tra violenza e religione, al fondamentalismo, più in generale al rapporto tra religione e politica. Infine, esso induce domande e dibattiti sulle stesse società di accoglienza: sul loro grado di 'apertura', sui loro confini, sulle possibilità e sui limiti dell'integrazione, sulle modalità migliori per raggiungerla (il dibattito sul multiculturalismo è, in essenza, questo), sulla definizione di possibili eventuali 'soglie di tolleranza', sul piano etnico o religioso.

Tutto ciò accade senza che si tratti, necessariamente, di dibattiti o di un confronto/scontro diretto *con* i musulmani, tra la società e i musulmani che vivono all'interno di essa; talvolta si tratta di dibattiti *interni* alle società, *a proposito* dei musulmani e dell'islam.

Per fare qualche esempio, intorno alla presenza dell'islam in Europa si manifestano diversi tipi di tensioni, controversie, dibattiti e conflitti:

- Conflitti intorno ai principi e alle idee: dal caso Rushdie in Gran Bretagna (e altrove: le sue conseguenze si manifestarono davvero in maniera globale, dal Pakistan alla Francia, dall'Iran all'Italia al Giappone) alla questione delle vignette danesi (che pure ebbe conseguenze altrove, coinvolgendo tanto paesi occidentali che islamici). Tutti questi – e altri se ne potrebbero citare – sono perfetti esempi di conflitto globale, o globale, che mostrano come le questioni relative alla presenza islamica in Europa siano cruciali e influenti, producendo un riposizionamento degli attori sociali e pubblici in loro funzione, sia in Occidente che nei paesi musulmani.
- Conflitti nati da avvenimenti drammatici che avvengono in Europa e in Occidente, che concernono l'islam e causati da attori musulmani: il terrorismo, in primo luogo, come ovvio (dall'11 settembre e le sue conseguenze in Europa – da cui, tra l'altro, alcuni terroristi, come uno dei piloti degli aerei assassini, Mohamed Atta, proveniva – agli attacchi terroristici di Londra e di Madrid, ma anche altri attentati minori, con conseguenze meno incisive o sventati), ma anche atti individuali dimostrativi, come l'assassinio del regista olandese Theo van Gogh o le minacce che hanno coinvolto l'uno o l'altro attore pubblico in diversi paesi.
- Controversie discusse nello spazio pubblico relative a questioni di genere o familiari: tipicamente quelle relative all'*hijab*, il velo islamico (e ad altre sue forme: *burqa*, *niqab*...) ma più in generale questioni collegate al ruolo delle donne nell'islam, a come esso è percepito in Europa, a questioni concernenti i rapporti padri e figli (matrimoni forzati, delitti d'onore, conflitti intergenerazionali).

Tra le controversie che concernono i rapporti tra musulmani e società d'accoglienza, il caso delle moschee è uno dei più significativi e di quelli che si presentano con maggiore continuità, anche se non è il solo: e questo anche perché esso riguarda un conflitto che non solo è dibattuto *nello* spazio pubblico, ma è un conflitto *sullo* spazio pubblico, intorno alla legittimità del suo uso. Questo punto è ancora più cruciale perché implica e presuppone la percezione del controllo del (e sul) territorio, e l'imprinting simbolico che è ad esso correlato. Dopo tutto, il controllo del e sul territorio non è solo un fatto simbolico; è anche, e rimane, a dispetto di tutto, un molto concreto e materiale segno di dominio e di potere.

La questione delle moschee, in sé, potrebbe non sussistere. Da un lato non c'è nulla di più ovvio e naturale che delle comunità straniere desiderino e abbiano bisogno di propri luoghi di culto e di incontro secondo la propria religione di appartenenza (è storia tipica di tutte le emigrazioni, inclusa quella italiana all'estero), e che possano quindi godere degli stessi diritti fondamentali, anche sul

piano religioso, che le costituzioni europee garantiscono anche ad altre minoranze. D'altro canto i conflitti emersi riflettono un malessere e un rifiuto più profondi, le cui ragioni vanno analizzate e prese in considerazione. Pochi infatti tra coloro che si oppongono alla presenza di moschee e sale di preghiera musulmane direbbero esplicitamente che vogliono impedire a chicchessia di pregare: e anzi reagirebbero indignati se glielo si facesse notare. La ragione indicata è quasi sempre altra e scava più a fondo: ed è legata all'appropriazione simbolica del territorio, che ha a sua volta a che fare con la storia e la sua (ri-)costruzione ma anche con dinamiche socio-culturali profonde, legate alla storia stessa dell'islam e dei suoi rapporti con l'Europa, e viceversa. Questi conflitti non possono essere interpretati solo con l'esistenza di imprenditori politici della paura che ne traggono vantaggio e quindi li alimentano. La costruzione di una moschea o l'adattamento di una sala di preghiera non sono solo problemi architettonici o di pianificazione urbana: e vanno quindi interpretati all'interno di una logica più ampia, che tenga conto dei diversi fattori intervenienti – che sono, in larga misura, culturali, in senso ampio.

Questo insieme di ragioni e di evidenze empiriche spiega il perché della ricerca che abbiamo condotto.

Le controversie non riguardano solo la possibilità di stabilire dei luoghi di culto, ma anche la questione della loro visibilità nelle città europee, che ha un'evidente valore simbolico; questioni a cui possiamo ricollegare quelle relative all'esistenza di minareti, alla possibilità di diffondere l'*adhan*, l'appello alla preghiera, all'esterno delle moschee, e quella relativa alla possibilità di ottenere spazi di sepoltura, con aree dedicate all'interno dei cimiteri esistenti o la possibilità di creare cimiteri islamici separati, come avviene per altre religioni. Questi conflitti su temi specifici, per il semplice fatto della loro esistenza, ci dicono moltissimo sul più generale conflitto che riguarda l'islam in Europa, di cui le moschee e i minareti (ma anche il velo, il burqa, e tutto ciò che riguarda la questione femminile nell'islam) sono il segno più visibile e diffuso.

Tali questioni sono importanti per varie ragioni. Esse non solo mostrano come la presenza dell'islam in Europa è dibattuta e confrontata, ma anche quanto siano cruciali per comprendere problemi assai più ampi, riguardanti l'Europa in quanto tale: i suoi problemi, i suoi valori, i suoi confini, le sue contraddizioni – in una parola, la sua identità.

Capitolo 1 – La diffusione dei luoghi di culto islamici in Europa

Di cosa parliamo: definire la moschea

Cos'è una moschea? Non necessariamente un edificio con minareto, cupola e mezzaluna. Non solo perché i minareti sono messi in questione e qua e là proibiti, come vedremo, ma perché la storia delle moschee in Europa comincia con un tappeto di preghiera messo in casa, al lavoro, talvolta in un angolo di strada; prosegue con un gruppo di compatrioti, colleghi o conoscenti che si ritrovano a pregare a casa di uno di loro o sul lavoro, o in una sala destinata normalmente ad altro uso messa a disposizione da una associazione o magari da una parrocchia; continua con i primi locali affittati per l'occasione (retrobottega o scantinati, e quando i numeri lo consentiranno magazzini ed edifici industriali in disuso, o fattorie isolate in campagna); e finisce, o comincia a finire, con le moschee costruite *ad hoc*, queste sì, quando possibile, con tutte le caratteristiche di una moschea tradizionale, fino a quelle moderniste che cercano di reinterpretare gli elementi dell'islam tradizionale e coniugarli con i canoni della moderna architettura occidentale.

Il primo problema definitorio che ci si pone è quindi, innanzitutto, che cosa intendiamo per moschea. Qui non pretendiamo di trovare un criterio esaustivo e universalmente condiviso: semplicemente, questo criterio non c'è, e c'è ancora meno nei paesi non islamici. Useremo quindi in questa sede un criterio estensivo e di buon senso: consideriamo moschea tutti i luoghi, aperti ai fedeli, in cui i musulmani si ritrovano insieme a pregare con continuità. Siamo consapevoli che questa definizione contiene un inevitabile margine di errore, ma nello stesso tempo costituisce il criterio più significativo e più comprensivo per capire le dimensioni e le dinamiche del fenomeno di cui stiamo parlando. Esso fa appello alla funzione principale – la preghiera – e alla dimensione collettiva e pubblica.

Al suo interno, la categoria 'moschea' conosce un certo numero di differenziazioni.

Per usare una scala di importanza decrescente, il primo elemento è quello dei 'centri islamici'.

Intendiamo per centro islamico un luogo di dimensioni significative, che svolge, oltre alla funzione della preghiera e del culto, un certo numero di funzioni a carattere sociale e culturale, attraverso varie forme di aggregazione (scuola coranica, corsi e momenti di aggregazione per adulti, donne, convertiti, conferenze a altre attività formative e culturali), di solito svolte in locali separati dalla sala di preghiera vera e propria, e svolge anche attività di rappresentanza istituzionale e simbolica dei musulmani. I centri islamici costituiscono una parte minoritaria ma importante di quelle che chiamiamo moschee. Solo nelle città maggiori ve ne può essere più di uno, e spesso non ve ne è alcuno. Non di rado svolgono funzioni di centralizzazione o di rappresentanza a livello provinciale o regionale. Di solito si occupano anche dell'organizzazione delle attività di riunione straordinarie, legate ad esempio alle festività islamiche.

Una categoria che ritroveremo spesso, data la sua significatività rispetto ai conflitti intorno ai luoghi di culto, è quella delle moschee costruite *ad hoc* (*purpose built*), di solito con i segni visibili della cupola e di uno o più minareti¹. Esse possono coincidere, e di fatto spesso coincidono, con i centri islamici. Vi sono tuttavia casi di moschee *ad hoc* che non sono centri islamici organizzati e strutturati, così come, non di rado, i centri islamici sono collocati in edifici riconvertiti che non hanno la forma visibile della moschea, e i segni di riconoscimento e di visibilizzazione esterni si limitano a una scritta o a una targa.

Una terza categoria – di gran lunga quella numericamente più significativa in tutti i paesi europei – è riconducibile a quella islamica della *musalla*, ovvero della sala di preghiera. In questo caso si

¹ Spesso definite *masgid*. E' tuttavia poco utile applicare in Europa la distinzione tra *masgid* e *jami*, ovvero tra moschea 'feriale' e la tradizionale moschea congregazionale dove la comunità si ritrova il venerdì. Di fatto in Europa quasi tutte svolgono entrambe le funzioni.

tratta di luoghi che possono essere capannoni industriali, magazzini, negozi, appartamenti². In essi si può svolgere la sola attività di preghiera, ma più spesso vi si svolgono anche altre attività correlate (tipicamente la scuola coranica e altri momenti formativi, ma anche attività economiche, come la vendita di prodotti *halal*, e sociali). All'interno di questa categoria si collocano anche le musalla 'etniche', frequentate dai membri di una sola etnia, di solito per motivi linguistici (gruppi etnici non arabofoni, ad esempio). Vanno menzionate esplicitamente anche le sale di preghiera o *zawiya* sufi, ovvero quelle che fanno capo a confraternite mistiche, che talvolta hanno anche una specificità etnico-linguistica (si pensi ai muridi senegalesi, o ad alcune confraternite di origine indopakistana, e altre ancora) ma spesso, soprattutto quelle più frequentate da convertiti europei, hanno uno spiccato carattere interetnico. Vi sono poi le sale di preghiera che fanno capo a gruppi minoritari di musulmani (shiiti, ahmadiyya, ecc.), laddove questi abbiano la forza per costituire le proprie strutture. Queste tre categorie di sale di preghiera hanno la prerogativa di essere semi-chiuse: ovvero, di principio possono essere aperte a qualunque musulmano, ma di fatto vengono frequentate dai soli appartenenti ad uno specifico gruppo (questo vale in particolare per i gruppi sufi: in essi – seppure con significative eccezioni, in particolare nel mondo anglosassone – può non esservi alcun segno di riconoscimento esterno, e alcun desiderio di aprirsi al comune musulmano della zona desideroso di cercare un luogo dove semplicemente pregare, anche perché i momenti di riunione possono essere diversi da quelli canonici, e comportare liturgie e *dhikr* particolari). Alcune musalla possono essere temporanee sulla base di diverse esigenze: o perché condivise con altre funzioni (come può accadere in talune università, ospedali e altre istituzioni, stadi di football, o nei centri di accoglienza per immigrati), per cui la stanza svolge la funzione di sala di preghiera solo in determinati orari, o solo in determinati periodi dell'anno, come nel caso delle moschee in luoghi di aggregazione temporanea (ad esempio luoghi di villeggiatura che richiamano lavoratori musulmani solo in alcune stagioni e momenti dell'anno, o moschee rurali, in cui sono impiegati lavoratori stagionali in agricoltura). Molte moschee rurali e isolate, spesso fuori dai circuiti delle federazioni ma anche della conoscenza, sono tuttavia stabili, seppure vivendo vita più stentata in alcune stagioni dell'anno.

E' evidente che se per i centri islamici, le moschee costruite *ad hoc*, e le sale di preghiera principali, il calcolo può essere svolto con una certa precisione, il calcolo delle moschee 'nascoste' e temporanee si rivela inevitabilmente più complicato, e spesso non costituisce che un'approssimazione. Nondimeno, quando parleremo di moschee in generale, ci riferiremo con questo termine al totale delle moschee e delle sale di preghiera di un paese.

Le moschee svolgono comunque funzioni complesse e articolate, di carattere religioso, sociale, culturale, politico e economico. Spesso è infatti intorno a una moschea che si collocano altre attività di interesse e di aggregazione: macellerie halal, negozi etnici, attività di ristorazione, phone center, attività di import-export, eventuali librerie etnico-religiose (islamiche, ma spesso anche luoghi in cui si vendono libri, video, cassette e cd-dvd della comunità etnico-linguistica dominante nell'area). Allo stesso modo, soprattutto nei quartieri fortemente caratterizzati etnicamente o con forti presenze di immigrati, la moschea si insedierà assai naturalmente nel quartiere stesso.

Le moschee inoltre non sono solo centri religiosi, ma anche centri comunitari sul piano locale, con interferenze di networks etnici, nazionali (legati ad esempio ai paesi d'origine) e transnazionali (religiosi e politici)³.

Ruolo e funzioni delle moschee

² Variamente definite nella letteratura *basement mosques*, *mosquées hangars*, *house-mosques*, *hinterhofmoschee*, *back yard mosques*, *mescit*, *mescid*, *mezquita*, sale di preghiera, ecc.

³ Sulle funzioni delle moschee Waardenburg (1988); sulle pratiche sociali in Europa Dassetto (1996); su alcuni network transnazionali Allievi e Nielsen (2003). Sulle funzioni delle moschee in emigrazione Faik (2004) e Ayachi (2004).

La presenza di moschee in Europa, se escludiamo quella molto lontana nel tempo dell'Andalusia e della Sicilia sotto dominazione musulmana, è di carattere recente, e da collegarsi quasi interamente alla presenza di lavoratori immigrati di religione musulmana in Europa.

Fanno eccezione la presenza di moschee nei territori a dominazione ottomana (paesi dell'Est Europa e dei Balcani: dalla Bulgaria alla Grecia), in parte entrati poi nell'orbita dell'impero austro-ungarico (Bosnia e Austria stessa), una piccola presenza Tatara in Finlandia, e alcune singole moschee di un passato storico più recente, legate a contingenze commerciali e mercantili (porti, come nel Regno Unito) e militari (la presenza di unità di religione islamica nell'esercito prussiano) o, per effetto delle colonizzazioni, in cui la presenza militare gioca pure un ruolo importante (in Francia, Gran Bretagna e Olanda soprattutto). Talvolta queste moschee hanno costituito un richiamo storico-simbolico molto forte (si pensi all'Andalusia e al suo mito per tutto il mondo arabo), talaltra hanno avuto poco più che la funzione di un dotto riferimento storico senza conseguenze.

Di fatto la storia moderna e contemporanea delle moschee in Europa è legata all'immigrazione di lavoratori da paesi musulmani⁴. Spesso le prime sale di preghiera sono nate nei foyers dove questi lavoratori vivevano o negli stessi luoghi di lavoro. In una fase successiva, grosso modo coincidente con la fine degli anni '70 e poi con gli anni '80, si ha il progressivo diffondersi delle sale di preghiera: in parte come conseguenza dell'accresciuta consapevolezza di essere diventati una migrazione stabile, non più con il mito del ritorno e dunque proiettata sui paesi d'origine (consapevolezza che a sua volta deve molto alla crisi economica conseguente allo shock petrolifero dei primi anni '80, e alla contestuale approvazione in quegli anni di leggi sull'immigrazione progressivamente più restrittive, che hanno posto i lavoratori immigrati di fronte ad un'alternativa secca – restare o andarsene per sempre – priva di orizzonti consolatori alternativi, come il rientro continuamente posposto), in parte con il progressivo diffondersi di nuclei familiari e di seconde generazioni cui occorreva trasmettere la propria cultura e religione.

Spesso le dinamiche di diffusione hanno seguito il seguente percorso idealtipico⁵.

Nascita di una sala di preghiera in una determinata zona, non appena si supera quella che potremmo considerare una variabile religiosa del concetto di 'soglia etnica': ovvero, quando vi è un numero sufficiente di musulmani che la desiderano e che si impegnano per ottenerla. Si tratta di moschee *grassroot*, nate dal basso e autofinanziate, che mobilitano uno sforzo considerevole da parte di questi capifamiglia (si tratta pressoché esclusivamente di uomini) spesso portatori di un modello paterno-patriarcale in crisi, e con il bisogno di trasmettere il loro bagaglio cultural-religioso alle generazioni successive. Spesso all'origine vi è un singolo gruppo etno-nazionale, che, lingua permettendo (se si tratta ad esempio di arabi), si apre ad altri utilizzatori, mantenendo spesso un consiglio d'amministrazione o comunque una dirigenza in cui è chiara l'origine prevalente, spesso per lungo tempo, anche quando la comunità d'origine è diventata magari minoritaria.

Progressivamente l'aumento della concentrazione di popolazione musulmana, il prodursi di altre 'soglie' secondarie (etnico-linguistiche, ad esempio), ma anche il prodursi di differenziazioni

⁴ Si veda su questo Abdoun et alii (2004).

⁵ Per delle panoramiche europee di sintesi si vedano Dassetto e Bastenier (1988), Nielsen (1992), Shadid e van Koningsveld (1995), Dassetto (1996), Rath, Penninx, Groenendijk e Meyer (2001), Allievi (2002), Cesari (2004), e lo stato dell'arte in Maussen (2007). Per delle ricerche comparative a livello europeo Maréchal, Allievi, Dassetto e Nielsen (2003). Questo studio ha fornito i dati di base anche per le riflessioni contenute in un più recente rapporto per il Parlamento Europeo (Dassetto, Ferrari e Maréchal 2007). Un nuovo progetto, Eurislam, finanziato dalla Commissione Europea, è partito recentemente (nel 2008): limitato a soli sei paesi, i suoi risultati sono attesi nel 2011. Tra le raccolte di saggi che contengono riferimenti agli aspetti qui trattati citiamo Gerholm e Lithman (1988), Shadid e van Koningsveld (1991 e 2002), Lewis e Schnapper (1992), Waardenburg et alii (1994), Nonneman, Niblock e Szajkowski (1996), Vertovec e Peach (1997), Haddad (2002), Haddad e Smith (2002), Hunter (2002), Cesari e McLoughlin (2005). Studi influenti sulle varie situazioni nazionali, che da diversi punti di vista hanno aperto il dibattito sulla presenza islamica nei rispettivi paesi, includono Dassetto e Bastenier (1984) per il Belgio, Kepel (1987) per la Francia (e dieci anni dopo Cesari 1997), Landman (1992) per l'Olanda, Allievi e Dassetto (1993) per l'Italia (e dieci anni dopo Allievi 2003), e Lewis (1994) per la Gran Bretagna (e più recente Gilliat-Ray 2010). Per la Germania si veda tra gli altri Spuler-Stegemann (2002). Per i paesi scandinavi i recenti Larsson e Sander (2008), e Larsson (2009).

politiche e religiose, hanno come esito il moltiplicarsi delle sale di preghiera: qualche volta precarie, con una certa effervescenza e vitalità, ma anche con un alto tasso di mortalità per mancanza di risorse e di prospettiva, e calcoli malfatti (che talvolta includono finanziamenti esterni promessi ma mai giunti a destinazione, qualche volta solo sperati).

In parallelo, soprattutto nelle città capitali, si è prodotto il fenomeno della costruzione di grandi centri islamici, costruiti *ad hoc* (*purpose built*), finanziati con risorse esterne anche ingenti, spesso, soprattutto nelle capitali, con il sostegno della *Rabita al-alam al-islami*, la Lega del mondo musulmano, di obbedienza saudita. In essi sono di solito rappresentati nel consiglio d'amministrazione gli ambasciatori dei diversi paesi islamici, ma il controllo è quasi sempre nelle mani dell'ente finanziatore. Altri organismi intervengono per il finanziamento delle moschee e in aiuto alle rispettive diaspore migratorie nazionali: come la Ditib turca (il Ministero degli affari religiosi), le ambasciate del Marocco e di altri paesi, istituzioni centralizzate iraniane per quel che riguarda le moschee sciite, e così via.

Dal punto di vista della localizzazione geografica, con peraltro parziale eccezione dei grandi centri islamici, le moschee erano soprattutto collocate nelle periferie industriali, dove era più facile trovare edifici da riadattare ai propri scopi di dimensioni sufficienti e a prezzo abbordabile, o nei quartieri etnici, periferici o meno, delle grandi città.

Su un piano generale è utile sottolineare che, in Europa, si assiste a una sorta di occidentalizzazione delle funzioni delle moschee, e diremmo, in termini puramente formali e istituzionali, di loro 'cristianizzazione'. Da un lato svolgono funzioni che nei paesi d'origine degli immigrati non svolgono affatto: celebrazione di matrimoni e funerali, forme di aggregazione sociale per motivi linguistici e di soglia etnica. Dall'altro, più per effetto di un fattore di spinta da parte della società ospitante che per una spinta evolutiva interna, la moschea finisce per essere trattata come una chiesa, l'imam considerato nelle sue funzioni come un prete, l'imam stesso, il direttore o l'emiro del centro islamico principale visto come una sorta di vescovo e di rappresentante di tutti i musulmani della città. Inoltre l'entrata nei meccanismi di welfare religioso tipici dei vari paesi, applicati in precedenza alle minoranze religiose interne preesistenti, fa assumere al personale delle moschee e alle moschee stesse ruoli e forme di stabilizzazione che non erano loro proprie, spesso costringendo a una velocità dei meccanismi di istituzionalizzazione che non sarebbe stata propria dei processi lasciati alle loro dinamiche interne. In questo senso l'avanzamento istituzionale di parte dell'associazionismo islamico legato alle moschee appare talvolta, per effetto di questo stesso fattore di spinta esogeno alle comunità, troppo veloce, anche rispetto alla solidità istituzionale e talvolta alle stesse capacità finanziarie delle comunità islamiche coinvolte.

Con il passare del tempo e delle leadership, progressivamente, alcune moschee sono passate di mano, dall'islam dei padri a quello dei figli, e hanno cambiato carattere e politiche. Più spesso le organizzazioni giovanili e l'associazionismo transnazionale hanno prodotto la loro rete di moschee. Soprattutto, le moschee più forti e più radicate hanno potuto progressivamente espandersi, acquistando nuovi stabili e terreni su cui edificare, potendo così rispondere a bisogni e numeri in evidente crescita, trasformandosi da sale di preghiera più o meno instabili e provvisorie a *community centers* e *mosquées de proximité*. La prossimità è particolarmente importante nei quartieri etnici, dove consente un utilizzo 'familiare' e con un elevato livello di controllo sociale operato dal vicinato, ciò che si rivela una garanzia in più in particolare per i genitori di prima generazione, consentendo spazi di movimento maggiori alle seconde generazioni, e più in generale a categorie come gli anziani, per i quali diventa un luogo di socialità facilmente raggiungibile, i bambini, per i quali è raggiungibile senza pericoli, e le donne, per le quali diventano importanti primi intermediari nei confronti della società circostante, luoghi di counseling e di confronto di vita e di opinioni.

Il percorso si ripete, a velocità maggiore ma in tempi successivi, nei paesi di nuova immigrazione (tipicamente quelli mediterranei in passato esportatori di manodopera anche verso l'Europa centro-settentrionale).

Nei paesi dove esiste già una presenza islamica ‘etnica’ autoctona riconosciuta (Grecia, Finlandia, altri paesi dell’Est), comincia ad aggiungersi una nuova presenza di musulmani immigrati, che almeno per ora vivono tuttavia in reciproca separatezza, con bassi livelli di interrelazione e di *mixité*, e non godono di fatto di quell’insieme di diritti e di riconoscimenti, legati anche ai luoghi di culto, di cui godono invece le minoranze storiche, che già fanno parte del paesaggio istituzionale dei rispettivi paesi.

Diamo i numeri: tutti i dati per capire

Nella tabella che segue presentiamo i dati sul numero di moschee nei principali paesi europei e negli Stati Uniti.

Paese	Popolazione (milioni)	Immigrati (milioni)	Musulmani (milioni)	% di popolazione musulmana	Moschee	Musulmani per moschea
Germania	81.9	7.2	3.2–3.4	4.0	2,600	1269
Francia	65.4	4.9	4.2	6.5	2,100	1571
Gran Bretagna	61.8	4.8 ⁶	2.4	3.9	850–1,500 ⁷	2824-1600
Italia	60.2	3.9	1.3	2.2	764	1702
Spagna	46.2	4.5	0.8–1	2.0	668	1347
Olanda	16.5	3.1	1	6.1	432	2315
Grecia	11.2	1.2	0.2–0.3	2.2	< 400	625
Portogallo	10.7	0.3	0.04	0.4	33	1212
Belgio	10.6	1.0 ⁸	0.4–0.5	4.2	330	1364
Svezia	9.4	1.2	0.4	4.2	> 50	8000
Austria	8.4	0.9	0.3	3.6	> 200	1500
Svizzera	7.3	1.3	0.4	5.4	> 100	4000
Danimarca	5.5	0.5	0.19	3.5	115	1652
Finlandia	5.4	0.09	0.04	0.7	30–40	1143
Norvegia	4.9	0.6	0.12	2.5	120	1000
Bosnia e Erzegovina	3.8	⁹	1.5	40.0	1,867	803
Europa	409.2		16.79	4.1¹⁰	10,989	1528
Stati Uniti	310.0	37.5	5-6	1.8	1,643	3348

Da questi dati otteniamo innanzitutto una panoramica aggiornata della presenza islamica in Europa. I dati qui resi disponibili sono molto affidabili, anche perché non basati solo su dati censuari o

⁶ Il dato si riferisce alla popolazione di ‘ethnic minority origin’, e non agli immigrati, in quanto si tratta di persone in larga parte cittadine inglesi.

⁷ La variabilità è dovuta al fatto che molte moschee non sono registrate. Dati statistici validi e completi sono disponibili solo su 255 moschee.

⁸ La popolazione straniera è largamente sottostimata, rispetto ad altri paesi, a seguito della politica molto semplificata delle naturalizzazioni: che fa sì che si possa ottenere la cittadinanza belga dopo 3 anni, che per matrimonio con cittadino la concessione sia automatica, e che il figlio di stranieri nato in Belgio sia automaticamente belga. Se si vogliono cercare altri indicatori indiretti, oggi in Belgio più di un bambino su dieci ha un nome culturalmente musulmano, e a Bruxelles la percentuale sale a un terzo.

⁹ Più che di immigrati, nel caso bosniaco, bisogna parlare di ‘displaced persons’ dei vari gruppi etnici.

¹⁰ Che diventa il 3,77% senza calcolare la Bosnia.

permessi di soggiorno, ma anche su stime serie di osservatori di lungo periodo del fenomeno. Esse ci aiutano tra l'altro a darci un quadro numerico attendibile di tutta l'Europa, facente parte o meno dell'Unione Europea.

Al totale dei musulmani presenti nei paesi esaminati e citati in tabella dobbiamo aggiungere i musulmani presenti in altri paesi dell'Europa sia occidentale sia orientale¹¹: Albania 2.200.000, Kosovo 1.800.000, Bulgaria 1.000.000, Macedonia 630.000, Serbia 3-400.000, Cipro 250.000, Repubblica Ceca 200.000, Romania 70.000, Croazia 58.000, Irlanda 32.000, Slovenia 31.000, Polonia 30.000, Ungheria 20.000, Slovacchia 11.000, Estonia 10.000, Lettonia 10.000, Lussemburgo 8-10.000, Malta 5.000, Lituania 4.500, per un totale di 6.720.500 musulmani. Se a questi aggiungiamo i 16.790.000 rilevati nella nostra ricerca troviamo un totale di 23.510.500 musulmani che potremmo chiamare europei. Ad essi, per avere un quadro davvero completo, dovremmo aggiungere i 76.000.000 della Turchia, paese candidato all'ingresso nell'Unione (o almeno gli oltre 6.000.000 della sua parte europea), e i 20-25.000.000 della Russia.

Se tentiamo una prima approssimazione statistica alla questione delle moschee in Europa, per quanto riguarda i paesi oggetto degli approfondimenti di questo libro, sommando il numero totale dei musulmani dei paesi europei analizzati e quello delle moschee troviamo i seguenti dati: circa 16.790.000 musulmani per un totale di quasi 11.000 moschee (per la precisione 10.989)¹². Già la cifra assoluta è di non secondario interesse, ma lo diventa ancora di più se la rapportiamo al numero di fedeli potenziali per moschea: 1.528. Se anche togliamo musulmani e moschee della Bosnia e della Tracia (non di tutta la Grecia: circa 120.000 e 300 moschee rispettivamente), in cui i musulmani costituiscono una presenza storicamente stabilizzata e istituzionalizzata e non sono frutto di immigrazione (ciò che varrebbe in realtà anche per la piccola minoranza Tatara in Finlandia e pochissimi altri), otteniamo il dato di 15.170.000 musulmani e di 8.822 sale di preghiera, corrispondenti a una sala di preghiera per ogni 1.720 musulmani potenziali.

Il dato è probabilmente comparabile a quello dei luoghi di culto delle religioni maggioritarie in molti paesi, sia cristiani che musulmani. Come spesso accade, è più facile avere dati sulle minoranze che sulle maggioranze. Ma, tanto per dare uno spunto comparativo, una recente ricerca promossa dal Ministero degli Affari Islamici del Marocco ha censito 19.205 moschee¹³, per una popolazione di 31.600.000 abitanti, pari a una moschea ogni 1.645 abitanti. Mentre, per un confronto d'altro genere, in Italia, per una popolazione di 60.200.000 abitanti (non tutti cattolici, peraltro), vi sono 25.682 parrocchie (una ogni 2.344 abitanti), anche se i luoghi di culto cattolici, anche solo contando quelli frequentati con regolarità, sono un numero superiore e di difficile calcolo (molti altri luoghi sono infatti adibiti al culto con regolarità, pur non essendo parrocchie: chiese non parrocchiali, monasteri, cappelle in ospedali, centri comunitari per anziani o di aggregazione giovanile e associazioni; e infine esistono anche in questo caso 'sale di preghiera' temporanee, ad esempio in luoghi di villeggiatura). Come si vede, questi dati sono in qualche modo comparabili con quelli delle moschee in Europa, anche se in questo caso, a differenza di quanto avviene per i paesi di confronto citati, abbiamo calcolato anche luoghi di culto meno stabili, e talvolta improvvisati e provvisori (un criterio che non verrebbe probabilmente adottato se stessimo studiando una maggioranza religiosa assestata e strutturata, per la quale si conterebbero e si contano di solito solo i luoghi di culto stabili). La cifra è comunque sufficiente a farci affermare che non esiste, di principio e in generale, un problema di libertà religiosa e di culto per l'islam in Europa. Tanto più che molti paesi europei stanno passando attraverso, attualmente, a una fase di consolidamento e di stabilizzazione strutturale, e di aumento quantitativo, della presenza di moschee, e di investimento nelle loro strutture e nell'allargamento dei loro spazi e delle loro funzioni.

¹¹ In ordine di importanza numerica (in cifra assoluta) della popolazione musulmana residente. Le fonti utilizzate sono state diverse, ufficiali e di stima, ma aggiornatissime. Si veda anche Allievi (2009a).

¹² Sia nel caso della stima del numero di musulmani che in quello del numero di sale di preghiera, laddove vi fosse una forchetta di cifre abbiamo utilizzato il dato mediano.

¹³ <http://www.maroc.ma/PortailInst/An/evenements/Islamic+Affairs+Ministry.htm>.

A titolo di comparazione, negli Stati Uniti ci sono 5-6 milioni di musulmani, e circa 1.643 moschee. Utilizzando la cifra maggiore, che è quella più diffusa e condivisa, significa che c'è una moschea ogni 3.652 musulmani (la variabilità è comunque enorme, andando da una sola moschea alle Hawaii e in Alaska, alle 250 della California e alle 147 del solo stato di New York; dati ulteriori in Tacchini 2010).

Inoltre dobbiamo tenere presente che finora abbiamo parlato di musulmani, prendendo la cifra delle presenze islamiche in ciascun paese, per così dire, all'ingrosso. Ma in realtà dobbiamo tenere conto che il dato sulle moschee (come del resto quello sulle chiese) andrebbe rapportato ai musulmani che in qualche modo attivano i loro riferimenti religiosi (circa un terzo, secondo una stima recente¹⁴; ma probabilmente i praticanti regolari sono meno ancora): in questo caso il numero di musulmani per moschea è significativamente più basso.

Finora ci siamo limitati alle medie. Ma un'analisi ravvicinata della situazione nei vari paesi offre ulteriori significativi spunti di riflessione. Intanto, se è intuibile che i paesi a più vecchia immigrazione sono quelli con il numero maggiore di moschee e quindi il numero di musulmani per moschea minore, questo non è vero in tutti i casi. Non è vero ad esempio per l'Olanda, spesso descritta come un paese invaso dalle moschee, che ha una media superiore a quella europea (432 moschee per 1.000.000 di musulmani, equivalente a 2.315 musulmani per moschea, pur avendo la percentuale più alta di musulmani rispetto alla popolazione, dopo la Francia – e Bosnia a parte). Non è vero per la civilissima Svezia, che ha in assoluto il numero più basso di moschee in percentuale al numero di musulmani (8000 musulmani per moschea, quasi cinque volte tanto la media europea), e un notevole numero di conflitti in materia. E non è vero per la Svizzera, che ha il secondo peggior risultato europeo (una moschea ogni 4000 musulmani). In parte ciò è dovuto alla prevalenza di rifugiati dalla ex-Jugoslavia, che costituiscono oltre la metà dei musulmani della Svizzera, e al loro minor attivismo religioso; ma in parte è dovuto probabilmente anche a una poca apertura alla questione e quindi a un basso profilo tenuto dai musulmani del paese, messi in evidenza anche dal recente referendum sui minareti, anche se esso non va considerato una logica e inevitabile conseguenza di una tendenza di lungo periodo. Inoltre è significativo che anche paesi di nuova immigrazione, come la Spagna, e anche l'Italia, nonostante una vivace conflittualità sul tema, abbiano comunque presenze elevate di moschee, quasi al pari del Portogallo, che vive una situazione di assoluta e peculiare mancanza di conflitti, e di alcuni paesi nordici, Svezia esclusa come abbiamo visto. L'elevatissima percentuale di moschee sulla popolazione in Grecia (il dato percentuale più alto d'Europa, una moschea ogni 625 musulmani) e in Bosnia (il secondo dato più alto) è dovuta invece alla loro peculiare situazione, che vede la presenza in tutta la Bosnia e nelle regioni greche della Tracia occidentale di una popolazione islamica che possiamo a tutti gli effetti considerare autoctona, e di conseguenza fortemente radicata e istituzionalizzata, tanto da fare dell'islam la religione principale delle rispettive aree.

Importante rispetto all'analisi del grado di accettazione dell'islam e dei musulmani è il numero delle moschee costruite come tali (*purpose built*), che non sono quindi edifici originariamente destinati ad altro uso e poi riattati allo scopo. Anche se non sempre hanno una forte caratterizzazione architettonica islamica, per lo più sui modelli delle moschee dei rispettivi paesi d'origine, né tanto meno sono dotati necessariamente di cupola o minareto o entrambi, il loro numero ci dà indicazioni importanti. Non stupisce ovviamente che i paesi che ne hanno di più siano,

¹⁴ Dassetto, F, Ferrari, S and Maréchal, B (2007), *Islam in the European Union: What's at stake in the future?*, Strasbourg: European Parliament. Lo stesso criterio andrebbe naturalmente applicato alle moschee e ai musulmani del Marocco, così come alle chiese e ai cattolici d'Italia.

per le ragioni già menzionate, la Bosnia (1.472 su 1.867¹⁵) e la Grecia (300 su quasi 400¹⁶); ma sono comunque quasi 200 in Francia¹⁷, 100 in Olanda, mentre se ne può stimare una cifra intermedia in Gran Bretagna, quasi una settantina in Germania e parecchie anche in Belgio. I paesi che ne hanno meno sono invece la Danimarca (1), la Finlandia (2) e la Norvegia (3), che sono tuttavia tra i paesi con meno musulmani in Europa (meno di 200.000). Solo 3 ne ha anche l'Italia, che invece di musulmani ne ha molti di più (1.300.000). E' significativo, a marcare la chiusura italiana, il fatto che, con molti meno musulmani, ne ha 4 la Svizzera, 5 l'Austria, 7 il Portogallo e la Svezia, e 14 la Spagna. A titolo di comparazione, sono oltre un centinaio negli Stati Uniti, spesso con edifici anche architettonicamente significativi.

Un ultimo dato importante è quello delle moschee in costruzione. E qui, a marcare una tendenza significativa, e forse una vera e propria inversione di tendenza, anche rispetto all'opinione pubblica *mainstream* europea, sono i dati estremamente netti della Germania, con quasi 200 progetti¹⁸, e della Francia, con circa 60. Una quindicina sono anche i progetti in Olanda e in Grecia, mentre i progetti in discussione, a un livello di maturazione differente, sono 6 o 7 in Italia, e altrettanti in Svezia.

Per concludere, come abbiamo già notato, non possiamo dire, in assoluto, che vi sia un problema di libertà religiosa non garantita per i musulmani in Europa: il numero di sale di preghiera presenti attesta precisamente il contrario. Ma il numero crescente di conflitti intorno alle moschee, di cui analizzeremo la natura nei paragrafi che seguono, ci dice che un problema esiste. Anche perché non è possibile limitarsi ad avanzare l'ipotesi che ci sia una semplice relazione causale con il crescere del numero stesso di moschee: ovvero vi sono più conflitti perché vi sono sempre più moschee. Se questo è certamente vero, è vero anche che il numero di conflitti non è facilmente quantificabile, e quelli conosciuti danno solo un'idea fortemente sottostimata del problema, perché nella maggior parte dei casi, come sappiamo dalle analisi empiriche svolte nei vari paesi, minacce, intimidazioni e anche atti non solo simbolicamente violenti non vengono denunciati alla polizia e non attraggono quindi l'attenzione dei media. Anche se non c'è un problema di natura quantitativa, quindi, osserviamo con chiarezza l'emergere, anche in paesi dove in precedenza non erano presenti, di seri problemi di accettazione e di comprensione stessa del fenomeno che sono di carattere qualitativo. Non per questo meno importanti: anzi, fortemente rilevanti e significativi, come argomberemo in seguito. Ma che è giusto collocare all'interno di una corretta dimensione quantitativa.

Analisi qualitativa: i principali casi nazionali

Non pretendiamo qui di ricostruire la storia della presenza di luoghi di culto islamici nei vari paesi. Ci sembra utile tuttavia, prima di affrontare l'analisi dei casi e dei temi di conflitto, proporre alcuni

¹⁵ Erano 1703 prima della guerra, di cui quasi 1200 sono state totalmente distrutte o danneggiate tra il 1992 e il 1995. 376 sono state costruite ex-novo negli anni successivi. Oggi ci sono 3 centri islamici, tutti finanziati dall'Arabia Saudita, mentre non ce n'era alcuno prima della guerra. Queste distruzioni, che hanno coinvolto anche alcune centinaia di chiese, soprattutto cattoliche, sono state definite dal Consiglio d'Europa "a major cultural catastrophe". Tra le altre interamente distrutte la moschea Ferhadija di Banja Luka (1579) e la moschea Alazda di Foca (1550), oltre a quella di Ustikolina, di cui si parla più avanti.

¹⁶ Di cui 301 in Tracia (di cui 24 chiuse e 277 ancora operative). Nel resto del paese invece le difficoltà, spesso fraposte dalla Chiesa ortodossa greca, sono forti, al punto che Atene resta l'unica capitale europea senza una moschea, nonostante negoziazioni che durano da molti anni. Vis ono però circa 60 sale di preghiera nel distretto di Atene, di cui 26 in città, dove vive la grande maggioranza degli immigrati, che costituiscono il 17% della popolazione.

¹⁷ Le varie fonti ci dicono da più di 100 a meno di 200. Il motivo dell'incertezza numerica è dovuto al fatto che l'islam francese sta vivendo proprio in questi ultimi tempi un momento di grande effervescenza, sul piano della riorganizzazione e della visibilità. E non esistono ancora ricerche che la censiscano. Quella che presentiamo è una prima approssimazione di un campo ancora parzialmente da esplorare.

¹⁸ La cifra, particolarmente elevata, rispetto ad altri paesi, include tuttavia, in questo caso, anche progetti i cui lavori non sono ancora iniziati, o che sono ancora solo allo stadio di idea o di progetto.

dati di riflessione sui paesi più importanti, per poter meglio comprendere il contesto in cui i casi di conflitto si manifestano.

La **Francia** è il paese con la più grossa presenza islamica in Europa, stimata a circa 4,2 milioni di persone, pari al 6,5% della popolazione¹⁹. Al di là dei numeri rilevanti, la Francia è tra i paesi europei con una storia di relazioni con un proprio islam interno più antica, risalente agli albori dell'avventura coloniale e alle sue conseguenze. I circa 2100 luoghi di culto islamici del paese testimoniano di una presenza forte, ma proporzionalmente più bassa che in altri paesi. Un dato che corrisponde a quello anche delle altre religioni, e testimonia del peso dell'ideologia laica e repubblicana nella vita del paese. Fino a pochi anni fa le moschee costruite *ad hoc* si contavano a un paio di decine al massimo (erano solo 8 all'inizio degli anni 2000²⁰), e i ricercatori non potevano non notare il contrasto tra la forte presenza islamica e la sua moderata visibilità e riconoscibilità. Oggi tuttavia la sproporzione è decisamente meno netta che in passato. Non solo: nonostante il peso dell'ideologia repubblicana, che anche sul piano legislativo si è fatta sentire ad esempio nella legge che impedisce la manifestazione di segni religiosi ostentatori, e in particolare dell'*hijab*, nella scuola pubblica, rispetto alle moschee l'atteggiamento sembra essere fortemente pragmatico, con prassi e risultati anche del tutto opposti. L'interventismo statale è sostenuto: comincia con la creazione della moschea di Parigi nel 1926, prosegue quando, rivolgendosi all'islam immigrato, le prime moschee vengono attrezzate nei foyers Sonacotra (si comincia nel '75, e nel decennio che segue l'80% dei foyers viene attrezzato con sala di preghiera, a seguito di una pianificazione dall'alto, mirante a garantire la pace sociale a costi modesti; Maussen 2009). Si continua con i numerosi casi di pressione istituzionale a livello locale, ma anche con appoggi nazionali, come avvenuto nel caso della moschea di Lyon, inaugurata nel 1994 (Battegay 1995), quella di Evry (de Galembert 1997), quella di Strasbourg (Frégosi 1997), e prima ancora quella di Mantes-la-Jolie (de Galembert 2005). Mentre il caso clamoroso di Marsiglia, per lungo tempo la città più visibilmente 'islamica' di Francia, e tuttavia priva di una moschea vera e propria, promessa a più riprese fin dalla prima guerra mondiale (Renard 1999), si avvia forse a una soluzione oggi (Maussen 2009). Molte città hanno poi optato per un approccio pragmatico nelle pratiche di ristrutturazione e ampliamento dei locali. Ciononostante i conflitti sono presenti fin dagli anni '80, anche se di rado con episodi clamorosi come il sindaco (comunista) che fece distruggere dai bulldozers, guidandoli personalmente, la moschea di Charvieu-Chavagneux (Cesari 1997) o il referendum voluto a Libercourt nel 1999 (de Galembert 2005). Ma prima ancora c'erano stati i conflitti di Roubaix, Rennes, Romans-sur-Isère, Sevran (Kepel 1991), e in anni recenti a Belley (moschea incendiata lanciandovi contro un'auto rubata nel 2001), a Châlons-en-Champagne nel 2002 (lancio di bottiglie molotov), a Perpignan (invio di pacco esplosivo, non ritirato e esploso all'ufficio postale d'origine), a Escaudain (ancora molotov) e altri ancora, spesso non riportati (Ternisien 2002), e probabilmente dovuti a un certo 'effetto 11 settembre', come del resto altrove. Sulla frequentazione delle moschee citiamo i sondaggi Ifop, che da un ventennio a questa parte mostrano un significativo trend di crescita: 16% dei musulmani andava in moschea nel 1989, ugualmente nel 1994, 20% nel 2001, 23% nel 2007. Significativo notare che se nella fascia più anziana, dai 55 anni in su, l'aumento complessivo è dal 39 al 41%, la fascia giovanile, sotto i 25 anni, passa dal 7 al 20%, con un aumento di ben 13 punti.

La **Germania** è il secondo paese europeo per numero di musulmani (3,2-3,4 milioni), ma la loro percentuale sulla popolazione è consistentemente più bassa di quella francese: circa il 3%. Il numero assoluto di moschee è tuttavia il più alto d'Europa (2600). E di conseguenza il rapporto tra numero di moschee e numero di musulmani, tra i paesi principali, è tra i più bassi. La presenza è quindi significativa e fortemente visibile. La Germania è anche un paese con un numero significativo di moschee costruite *ad hoc*, e destinato a diventare a breve, dato il numero di moschee

¹⁹ Sul caso francese, Marongiu-Perria (2010). Per una storia delle moschee in Francia, Telhine (2010). Vedi anche Duthu (2009) sui processi di negoziazione.

²⁰ Si veda il capitolo Relations and Negotiations: Issues and Debates on Islam in Maréchal, Allievi, Dassetto e Nielsen (2003).

in costruzione, il paese europeo con il più alto numero di moschee *purpose built* – ad esclusione ovviamente di Bosnia e Grecia, le cui moschee *ad hoc* ‘storiche’ sono a servizio della popolazione islamica autoctona, non degli immigrati²¹. La maggior accettazione di moschee *purpose built* nel paese non è recente, e caratterizza il contesto tedesco, rispetto a quello francese, fin dall’inizio del diffondersi di luoghi di culto islamici (de Galembert 1994). Le prime risalgono infatti alla fine degli anni ’50: con la moschea Omar di Hamburg-Stellingen (1957), e la moschea Nuur di Frankfurt-Sachsenhausen (1959), la Imam Ali di Hamburg (1961), la Bilal di Aachen (1964) e la Freimann di Munich (1973). Le moschee più grandi sono tuttavia più recenti: la Yavuz Sultan Selim di Mannheim-Jungbusch (1995), la Şehitlik di Berlin-Neukölln (2004), la Fatih di Bremen-Gröpelingen (1999), la Omar ibn al-Khattab di Berlino (2010) e la grande moschea di Colonia (in costruzione). Possiamo quindi parlare, nel caso tedesco, di sostanziale apertura dello spazio pubblico anche a segni di visibilità islamica espliciti (Goldberg 2000), anche se per una lunga stagione iniziale, fino quasi alla fine degli anni ’90, con le eccezioni citate, si è trattato soprattutto di moschee invisibili, piccole, spesso improvvisate. La presenza islamica nel paese è caratterizzata dalla prevalenza numerica di cittadini turchi, dall’interventismo dello stato turco in materia con il finanziamento di moschee e di imam attraverso il ministero degli affari religiosi (Ditib), e dalla concorrenza interna con altri attori sociali, come l’Igm del movimento Milli Görüs, gli Aleviti, e altri. Anche in Germania la storia dei luoghi di culto ha una origine che precede l’immigrazione, passando per la moschea di Wilmersdorff del 1924, la moschea Ahmadiyya di Berlino del 1927, una specie di Taj Mahal in miniatura²² (Jonker 2005), e prima ancora ovviamente la moschea di Berlino del 1866, il cui patronaggio assunto dal Sultano celebrava anche le forti relazioni commerciali tra l’Impero Ottomano e le città anseatiche (Nielsen 1992), fino ai primi esempi di moschea allestita su un vagone ferroviario ad uso dei musulmani che costruivano le ferrovie o di moschea in fonderia che utilizzava come minareto la ciminiera con scala elicoidale (Beinhauer-Köhler e Leggewie, 2009).

Il **Regno Unito** costituisce un altro paese il cui spazio pubblico è risultato piuttosto aperto alla diffusione di sale di preghiera e alla costruzione di moschee, anche con progetti di grande visibilità. La percentuale di moschee è significativa, se pensiamo che per i circa 2,4 milioni di musulmani sono disponibili oltre un migliaio di moschee (tra 850 e 1500 secondo le stime: qui ci atteniamo a una indicazione prudenziale). Molte sono anche le moschee costruite *ad hoc*, soprattutto nei vasti *ethnic neighbourhoods* che costellano il paese: 116 sono le moschee di Birmingham, di cui 10 *purpose built*, per un totale di 140.000 musulmani; 44 a Bradford, di cui 6 *purpose built*, per 75.000 musulmani; 31 a Manchester, di cui 5 *purpose built*, per 125.000 musulmani; 25 a Leicester, di cui 5 *purpose built* (il 20%) per 31.000 musulmani; 10 a Cardiff, di cui 2 *purpose built* (ancora il 20%), per 11.000 musulmani²³. Come si vede, in questi casi la percentuale di moschee per numero di musulmani sale notevolmente rispetto alla media europea, con praticamente una moschea per ogni mille musulmani. In Gran Bretagna, proprio per la forte concentrazione spaziale dei musulmani, che non a caso ha attirato l’attenzione dei geografi urbani tanto quanto degli scienziati sociali più frequentemente coinvolti in questo tipo di studi (sociologi e antropologi), è anche frequente trovare sale di preghiera islamiche e forme di *facilities* religiose nei luoghi più disparati: aeroporti e shopping centers, ma anche *meeting places* dei più vari (si è cominciato con il Millennium Dome di Greenwich), fino a diversi stadi di football (il primo è stato l’Ewood Park stadium, e l’esempio è

²¹ Sul caso tedesco si veda tra gli altri Spuler-Stegemann (2002). Di riferimento, sulla questione delle moschee, i due lavori di Leggewie, Joost e Rech (2002) e Beinhauer-Köhler e Leggewie (2009), promossi dalla Herbert Quandt-Stiftung, e Kreutz e Sarhan (2010). Su un caso molto particolare, Johnson (2010).

²² E’ interessante notare che le moschee degli Ahmadiyya, un gruppo ritenuto eterodosso e non islamico dalla maggior parte dei musulmani, sono state spesso le prime in assoluto ad essere costruite in vari paesi d’Europa: un chiaro effetto della persecuzione che gli Ahmadiyya subiscono nei paesi d’origine. E’ stato così anche in Danimarca nel 1967, con la prima moschea costruita *ad hoc* del paese, in Svezia con la moschea di Gothenburg del 1975, in Olanda e altrove. Segno che gli Ahmadiyya trovavano in Europa quella libertà di culto che non era e non è loro riconosciuta nei paesi musulmani.

²³ Sulle moschee in Gran Bretagna Gilliat-Ray e Birt (2010). Più in generale, Gilliat-Ray (2010).

stato poi ripreso da altri), e persino stazioni di servizio (la prima sulla M6). E' probabile che l'impostazione fortemente multiculturalista del mondo anglosassone (mai messa in discussione, a differenza di quanto avvenuto ad esempio in Olanda), e una certa tendenza alla parificazione tendenziale dei diritti, anche se del caso con opportune *affirmative actions*, abbia contribuito a costruire un clima favorevole alla presenza e alla visibilità islamica (come di ogni altra comunità religiosa). Un peso significativo l'ha certamente avuto anche la presenza e l'attivismo dei musulmani, per la stragrande maggioranza cittadini inglesi, in politica, che non ha paralleli ad esempio in Francia, dove pure i musulmani sono anch'essi in buona parte cittadini (attualmente vi sono quattro membri musulmani della House of Commons, e nove della House of Lords, due parlamentari europei, e numerosissimi sono i consiglieri comunali, e anche i sindaci, musulmani). In questo senso il Regno Unito può essere considerato la punta più avanzata della visibilità e della istituzionalizzazione islamica in Europa, incluso per quanto concerne i luoghi di culto.

In **Olanda** le moschee sono oggi 432 per circa un milione di musulmani²⁴. La media di musulmani per moschea è più alta che altrove, nonostante l'immagine del paese come particolarmente aperto alle (o, visto da altri, invaso dalle) moschee. Va sottolineato che non è tanto la quantità a essere rilevante, quanto il fatto che per lungo tempo le moschee hanno goduto, sulla base del sistema dei *'pillars'* olandese, di varie forme di sussidi, finanziamenti, o comunque di presa in considerazione a livello di piano regolatore. Le moschee costruite *ad hoc* sono state 2 negli anni '50, altrettante nel decennio successivo, altre 2 nei '70, altrettante negli '80, ma sono balzate a 13 nei '90 e a oltre 20 nei primi duemila, per un totale oggi di circa 100 moschee *purpose built*. La diffusione di moschee conosce un ciclo abbastanza ben definito, che comincia con una sorta di attenta presa in carico delle esigenze in particolare dei musulmani provenienti da ex-colonie, che si sono visti sussidiare dallo stato le prime moschee (le prime due moschee molucchesi dell'84 e del '90, ad esempio). Ma in realtà già negli anni '70 si era già manifestata l'esigenza di costituire delle sale di preghiera per i lavoratori immigrati, cui municipalità come quelle di Rotterdam e Amsterdam (non però quella di Utrecht) avevano concesso anche finanziamenti diretti (mettendo sullo stesso piano i luoghi di culto ed altre *facilities* per immigrati, come i corsi di lingua o le cure mediche; Maussen 2009). Il consolidamento del numero di moschee si ha comunque negli anni '90, dove si passa dalle 100 sale di preghiera alle 300 (mentre quelle *purpose built* passano da 10 a 40, e sono oggi un centinaio, ovvero quasi il 25% delle moschee: il dato percentuale più elevato di tutta Europa, ad esclusione della Bosnia). Oggi il clima politico è mutato, dopo l'11 settembre ma anche dopo l'omicidio di Theo van Gogh, il caso Hirsi Ali e il successo di partiti islamofobi, come l'effimera parentesi della Lista Pim Fortuyn, tragicamente interrotta, e il recentissimo successo (giugno 2009) del partito di Geert Wilders (anch'egli come il van Gogh di *Submission*, autore di un controverso filmato anti-islamico, *Fitna*). Nonostante la crisi attuale, e il ripensamento delle politiche pubbliche in materia oggi in corso, l'Olanda resta comunque un paese rimarchevolmente aperto alla pluralità dei luoghi di culto, inclusi quelli per musulmani.

In **Belgio** le 330 moschee per lo scarso mezzo milione di musulmani costituiscono una percentuale significativa, comparandola ad esempio alla vicina situazione olandese, dove le moschee sono un terzo in più, ma i musulmani sono il doppio (Dassetto e Ralet 2010). Eppure il piccolo Belgio è balzato molto meno agli onori della cronaca su questi temi, anche per effetto di una politica pragmatica gestita soprattutto a livello locale. Il Belgio – Austria a parte che si era ritrovata l'islam come parte dell'Impero Austro-Ungarico – è stato il primo paese europeo a dare all'islam un riconoscimento almeno formalmente paritario rispetto alle altre confessioni religiose riconosciute, nel 1974, anche se la concessione del padiglione orientale del Parc du Cinquantenaire ad uso di moschea risale già al 1969 (Dassetto e Bastenier 1984). La data del 1974 non è causale: altri paesi hanno concesso riconoscimenti formali all'islam in quegli stessi anni (la concessione del terreno per la grande moschea di Roma è ugualmente del 1974), spesso contrattandoli direttamente con l'Arabia Saudita, precisamente e non casualmente negli anni successivi allo shock petrolifero del

²⁴ Landmann (2010). Un approfondimento in Maussen (2009) e Roose (2009).

1973. Date 'sospette' da questo punto di vista hanno anche i centri islamici di altre capitali europee. La crescita di luoghi di culto islamici in Belgio è costante dagli anni '70, e semmai conosce oggi una stabilizzazione relativa, dopo che negli anni '90 e nei primi 2000 i turchi, ma anche africani non arabi e asiatici, hanno recuperato in organizzazione il ritardo rispetto alle mosche maghrebine. E tuttavia anche in Belgio vi sono oggi 7-8 casi di conflitto attualmente in corso.

La situazione in **Austria** vede una presenza quantitativa un po' inferiore a quella belga (ca. 300.000 musulmani) e oltre 200 moschee (Fürlinger 2010). Il riconoscimento dell'islam risale all'annessione della Bosnia-Herzegovina all'Impero Austro-Ungarico (1908), che ha portato nel 1912 alla prima legge di riconoscimento dei musulmani, poi sancita da leggi ulteriori. Ma già prima era stato stabilito un imam per l'esercito (1891), mentre una sala di preghiera per il reggimento di fanteria bosniaca era stata approntata prima della prima guerra mondiale. Dall'82 è possibile accedere all'insegnamento della religione islamica nelle scuole pubbliche finanziato dallo stato. Ma è successivamente, in particolare dagli anni '90, che si è manifestata una progressiva opposizione politica alla costruzione di moschee, e si è progressivamente creato un gap tra il livello di riconoscimento legale e il riconoscimento socio-economico-politico dei musulmani. La situazione è tuttavia notevolmente diversificata rispetto alle regioni. Ad esempio a Vienna, dove vi è circa il 35% della presenza islamica, la situazione appare più favorevole rispetto a regioni governate da partiti più direttamente impegnati in campagne anti-islamiche (è significativo tuttavia che la Carinthia dove Jorg Haider per primo volle una legge contro i minareti sia una delle regioni con la minor percentuale di musulmani di tutta l'Austria). Circa un terzo dei musulmani è di origine turca, mentre la seconda componente è quella proveniente dalla ex-Jugoslavia (Bosnia-Herzegovina, ma anche rifugiati musulmani da Serbia-Montenegro, Macedonia, Croazia), e scarsa è invece la componente araba.

Scendendo verso il Mediterraneo e i paesi di più recente immigrazione (cominciata a partire dagli anni '70 e con numeri più significativi dal decennio successivo) troviamo la **Spagna**, con un milione scarso di musulmani e 668 moschee, di cui 14 costruite *ad hoc* (Moreras 2010). Se non consideriamo le moschee del periodo Andaluso, le prime moschee costruite con un sostegno dell'amministrazione sono state quelle del protettorato spagnolo nel nord del Marocco (1912-1956), di cui un esempio sono le moschee principali nelle enclaves spagnole su territorio marocchino di Ceuta e Melilla. La prima vera moschea monumentale del paese ha un'origine inusuale, essendo stata costruita a Marbella, nella Costa del Sol, nel 1981, con capitali sauditi, per garantire un degno luogo di preghiera ai membri della famiglia reale e al loro numeroso seguito in vacanza nella nota località balneare. La Spagna è stato uno dei primi paesi europei, ben prima di paesi con una presenza islamica immigrata più lontana nel tempo e più radicata, a firmare un accordo di cooperazione con l'islam, nel 1992, che consentisse il riconoscimento dell'islam in un paese che ha un sistema di relazioni Stato-Chiesa (intesa come chiesa cattolica) di tipo concordatario; tuttavia molti aspetti dell'Acuerdo spagnolo non sono ancora stati sviluppati o non sono operativi. Tra i centri islamici più importanti vanno menzionati la moschea Abu Bakr di Madrid, inaugurata nel 1983, finanziata con capitali di diversi paesi arabi, e sede di alcune importanti associazioni e federazioni di musulmani di Spagna, e l'altro grande centro islamico della capitale, la moschea Omar ibn al-Jattab, più nota come moschea M-30 dal nome dell'autostrada che vi passa accanto, inaugurata nel 1992 alla presenza dei monarchi spagnoli e di esponenti della chiesa cattolica, finanziata con capitali sauditi. Altri centri importanti sono la moschea e il Centro di studi andalusi collocato in una fattoria a La Puebla de don Fabrique (Granada), inaugurato nel 2001, la grande moschea di Granada, nell'antico quartiere arabo dell'Albaicin, legata al movimento di convertiti Murabitun, inaugurata nel 2003, e il recente centro islamico di Malaga, inaugurato nel 2007, tutti ampiamente finanziati con capitali arabi. Nell'ultimo quindicennio sono avvenuti una sessantina di conflitti a proposito di moschee di quartiere in varie città della Spagna.

La **Grecia** si trova in una situazione particolare. Oggi, al pari di Italia, Spagna e Portogallo, si trova ad essere paese di immigrazione, in particolare dalla vicina Albania²⁵ e da altri paesi musulmani. Ma ha al suo interno anche una minoranza islamica e turcofona importante, in particolare nella Tracia occidentale, che è pienamente inserita nei meccanismi istituzionali del paese, seppure subendo talune forme di discriminazione da parte della maggioranza greco-ortodossa (Dalègre 1997). La presenza storica in Tracia occidentale è fondamentale per comprendere l'inusuale paesaggio islamico della Grecia e la sua peculiare situazione. Le moschee sono infatti molte, se comparate al totale della popolazione islamica: praticamente una ogni 625 musulmani. I 120.000 abitanti della Tracia costituiscono circa la metà (o qualcosa di meno, a seconda delle stime sui musulmani, rese difficili anche dalla forte presenza di immigrati clandestini) della popolazione islamica in Grecia, e 301 delle quasi 400 moschee del paese, in gran parte costruzioni *ad hoc*, sono situate in due distretti della Tracia occidentale, Xanthi e Komotini, composte in gran parte di piccoli villaggi, il che spiega anche il numero significativo di moschee. Quasi tutte le moschee sono quindi costruite *ad hoc*, ma in un periodo che precede l'immigrazione islamica (Skoulariki 2010). Le sale di preghiera sono invece una sessantina nell'area di Atene, che resta tuttavia, a seguito delle opposizioni, e nonostante l'obiettivo di costruirne una in occasione delle ormai passate Olimpiadi del 2004, sostanzialmente la sola capitale europea del tutto priva di una moschea (Anagnostou e Gropas 2009).

Il caso della **Bosnia** è atipico, essendo parte dell'area europea di influenza ottomana, con una presenza islamica storica, quindi, non legata all'immigrazione contemporanea, e con una popolazione islamica, negli attuali confini, che costituisce la confessione principale, con circa il 40% degli abitanti 'eticamente' musulmani, anche se, come per le altre confessioni religiose, molti si considerano, anche a seguito della storia di secolarizzazione della Jugoslavia socialista, atei o agnostici. Diventa quindi un parametro di riferimento interessante anche se storicamente tragico. Nell'attuale Bosnia-Herzegovina infatti si sovrappongono per molti versi le divisioni etniche e religiose: ciò fa sì, ad esempio, che sul piano politico, non vi siano partiti propriamente 'islamici', ma vi siano vari partiti che rappresentano gli interessi musulmani, bosniaci o genericamente 'patriottici'; così come i più attivi oppositori dell'islam siano ovviamente i partiti nazionalisti serbi e croati. Il periodo tra il riconoscimento dell'indipendenza (dichiarata, come quella slovena, croata, e successivamente macedone, nel 1991) della Bosnia dalla Jugoslavia (concomitante con l'attacco serbo a Sarajevo, nell'aprile 1992) e la firma degli accordi di Dayton (dicembre 1995), è quello che corrisponde alla tragica guerra dei Balcani, che ha avuto un effetto devastante anche sui luoghi di culto, distrutti sistematicamente in quanto simboli della presenza culturale dell'altro che si voleva cancellare. Per quanto riguarda le moschee ha avuto i seguenti effetti (Akšamija 2010): su 1370 moschee²⁶ e 333 masjids²⁷ esistenti prima del 1992, ne sono state distrutte rispettivamente 584 (il 42,63%) e 111 (33,33%), e danneggiate 417 (30,92%) e 78 (23,42%). In totale, circa il 72% delle moschee e il 56% delle masjids in Bosnia-Herzegovina sono state totalmente distrutte o seriamente danneggiate nella Guerra del 1992-95. Il processo di ricostruzione è tuttavia molto avanzato, con circa il 70% delle moschee e delle masjids rinnovate o ricostruite. Questo per quel che riguarda il passato. Oggi vi è un forte impulso alla costruzione di nuove moschee e grandi centri islamici (prima inesistenti in Bosnia) anche per iniziativa di donatori stranieri, soprattutto l'Arabia Saudita, attraverso il VSK (Supremo comitato per le donazioni ai musulmani di Bosnia), che negli anni ha speso 450 milioni di dollari in aiuti umanitari, che hanno compreso anche edifici religiosi (peraltro tutti consegnati all'ICBH, l'organismo rappresentativo ufficiale della Comunità islamica di Bosnia-Herzegovina, tranne i grandi centri islamici di Sarajevo e Mostar, rimasti sotto la supervisione del regno saudita). Questa forte presenza straniera, giustificata dagli aiuti umanitari dei quali la Bosnia

²⁵ L'Albania è un paese plurireligioso, con una forte componente islamica, ufficialmente membro dell'Organizzazione della conferenza islamica, ma proveniente da un periodo di ateismo di stato particolarmente lungo e conseguente, che ha ridotto notevolmente la pratica religiosa degli albanesi, pure in ripresa in anni recenti.

²⁶ Si intende con questo termine, in questo caso, tutti edifici *purpose built*.

²⁷ Si intende qui sale di preghiera senza minareto, anche se *purpose built*.

aveva fortemente bisogno per la ricostruzione delle sue infrastrutture, ha tuttavia portato con sé discussioni e polemiche rilevanti, in alcune situazioni locali di grande impatto, in particolare. Per esempio nel caso della moschea Re Fahd di Sarajevo, e non solo per questioni architettoniche: in queste moschee la separazione di genere, che c'è sempre stata, ma a un livello assai più blando, viene fortemente accentuata, con entrate separate e addirittura la collocazione su piani diversi, estranea alla tradizione locale, e potrebbe avere influenze sulle moschee vernacolari. Di fatto nel paese si assiste a una strumentalizzazione estetica dell'architettura dei monumenti religiosi, che servono a comunicare attestazioni di nazionalità, diventando marcatori di identità nazionali e transnazionali (Akšamija 2008).

Saltando dal sud-est dell'Europa al suo estremo nord, troviamo in Scandinavia una situazione molto diversa. In **Svezia** la presenza islamica è stimabile in 400.000 persone, con una percentuale sulla popolazione del 4,2%²⁸. Le sale di preghiera sono invece meno di una cinquantina, ma 7 moschee sono state costruite *ad hoc*: un numero significativo, che dà conto di una certa apertura alla visibilità dell'islam, e in generale, al pluralismo religioso, sia cristiano che non, a partire già dal diciottesimo secolo. Il dato complessivo è tuttavia contenuto (il numero di musulmani per moschea è il più alto d'Europa), e rispecchia per certi aspetti anche il quadro nazionale di minor pratica religiosa per tutte le confessioni, inclusa quella luterana dominante nel paese. La prima moschea *purpose built* del paese è quella Ahmadiyya di Gothenburg, inaugurata nel 1976, ma già alla fine della seconda guerra mondiale un gruppo di Tatars musulmani giunto nel paese aveva aperto la prima congregazione islamica, nel 1949, a Stoccolma. Le altre moschee *ad hoc* sono a Stoccolma, Malmö, Uppsala e Trollhättan (sciita), che è stata anche la prima a subire un assalto e un incendio, nel 1993, che l'ha costretta a riaprire l'anno successivo (altre due hanno subito incendi: il centro islamico di Malmö nel 2003, e una sala di preghiera a Stromsund nel 2008). Le sale di preghiera sono essenzialmente a Stoccolma (una ventina), Gothenburg (15-20) e Malmö (10-15). Per il resto, in area scandinava (Larsson 2009) un numero più che doppio di sale di preghiera si trova in **Danimarca**, dove pure il numero di musulmani è la metà che in Svezia (ma quasi altrettanto significativo in percentuale): la prima moschea *purpose built* è anche in questo caso Ahmadiyya, e risale al 1967. In **Norvegia** i circa 120.000 musulmani hanno a disposizione circa 120 sale di preghiera, di cui una quarantina nell'area di Oslo, dove si trovano pure le tre sole moschee *purpose built* del paese, facenti capo alle comunità di origine pakistana. In **Finlandia** è presente la piccola comunità Tataara giunta dalla Russia all'inizio del Novecento, che gode della pienezza dei propri diritti, che includono il possesso di cinque moschee – tra le quali sono le sole moschee *purpose built* del paese – delle 30-40 esistenti nel paese. Un dato di curiosità costituiscono, per quel che riguarda i paesi Baltici, le tre moschee in legno costruite in **Lettonia** tra il XIX° e gli inizi del XX° secolo, tra gli esempi più 'antichi' di moschea europea, mentre la moschea centrale di Vilnius venne distrutta dai sovietici negli anni '60.

Infine in **Italia** si stimano 1,3 milioni di musulmani (il 2,2% della popolazione, contro una media europea del 3,77%), e vi sono circa 764 sale di preghiera (erano circa 100 nei primi anni '90, e 350 nel 2001; Bombardieri 2010). Tra queste solo tre sono moschee vere e proprie: quella di Catania, oggi non più utilizzata e gestita in forma 'privata' dal cittadino siciliano che ne aveva ottenuto il finanziamento con capitali libici, quella di Milano Segrate, e il grande Centro islamico culturale d'Italia a Roma, inaugurato ufficialmente nel 1995, alla presenza del capo dello stato e di alte autorità vaticane, legato alla *Rabita al-alam al-islami* saudita, come molti altri centri islamici di capitali europee²⁹. Una moschea vera e propria è attualmente in costruzione, al centro di numerose polemiche, a Colle val d'Elsa, in Toscana: altre sono in fase progettuale o a inizio lavori in diverse grandi città (Torino, Genova, non Milano, dove le polemiche si susseguono da molti anni, senza seguito). Va segnalata però una forte polarizzazione che è nel contempo geografica e politica: nel nord Italia, dove è presente un partito che ha fatto della lotta all'islam una parte importante e altamente visibile della propria politica (la Lega Nord, che rappresenta il 10% circa dell'elettorato a

²⁸ Larsson (2010). Più in generale sul caso svedese Larsson e Sander (2008).

²⁹ Su questi aspetti, e più in generale sull'islam in Italia Allievi e Dassetto 1993, Allievi 2003 e 2009.

livello nazionale, secondo i risultati delle elezioni di giugno 2009, ma in molte aree del nord ha percentuali molto più alte, e la maggioranza assoluta in molte città padane, oltre a governare due grandi regioni come Piemonte e Veneto), la presenza islamica è particolarmente osteggiata. Poiché la Lega è anche partito di governo a livello nazionale, la polarizzazione conflittuale con l'islam si è particolarmente accentuata, in particolare proprio sulla questione delle moschee. Questo non impedisce che vi siano sale di preghiera islamiche – comunque più numerose al nord che al sud, anche perché molto maggiore è la presenza immigrata in queste regioni – ma è uno dei fattori importanti, anche se certamente non il solo, nel determinare un clima culturale significativamente ostile all'islam e di conseguenza un clima politico e una prassi amministrativa ostile alle moschee³⁰.

³⁰ Al clima culturale di cui sopra hanno molto contribuito le campagne della giornalista Oriana Fallaci e del giornalista egiziano convertitosi al cattolicesimo Magdi Cristiano Allam. I tre fortunati libri della Fallaci, che hanno venduto circa un milione di copie ciascuno, sono rispettivamente Fallaci (2001) e Fallaci (2004a e 2004b). Magdi Allam, diventato Cristiano con il battesimo in mondovisione amministratogli da Papa Benedetto XVI nella Pasqua del 2008, ha scritto dal 2002 vari libri di critica all'islam e autobiografici al ritmo di almeno uno all'anno, molti dei quali di notevole successo. Oggi siede (occasionalmente, visto che risulta essere uno dei deputati più assenteisti in assoluto: il più assente degli italiani e al 727° posto su 736 totali al 14/7/2010; si veda <http://www.votewatch.eu>) al Parlamento europeo, eletto nelle liste dell'Udc, che ha abbandonato per fondare un proprio partito, 'Protagonisti per un'Europa Cristiana', e successivamente il movimento 'Io amo l'Italia', dal titolo di un suo libro. Entrambi se la sono presa spesso con l'islam delle moschee, e hanno di fatto dettato l'agenda, anche politica, in materia, nella decisiva fase iniziale di presa di coscienza della questione islamica in Italia. Una analisi delle parole d'ordine di questa *kulturkampf* in Allievi (2004 e 2006a) e Bosetti (2005).

Capitolo 2 – Minareti e dintorni: perché i conflitti

Simbolica e territorio: Le moschee come dimensione visibile

Le moschee costituiscono una modalità di uscita dell'islam dalla sfera privata, il suo ingresso ufficiale nella sfera pubblica, e anche il suo qualificarsi come interlocutore della società e delle istituzioni. Inoltre moschee e sale di preghiera insieme testimoniano di dinamiche specifiche, legate alle stesse dinamiche migratorie, che hanno molte sfaccettature. Innanzitutto, spesso esse sono la sola forma di associazionismo di riferimento presente sul territorio. Talvolta sono il testimone di un più elevato livello di pratica in situazione di emigrazione (Metcalf 1996). Sono inoltre un buon termometro del livello di organizzazione delle varie comunità etniche e religiose. Sono anche un elemento di maturazione – spesso all'interno di dinamiche conflittuali – delle leadership islamiche, o talvolta di dimostrazione della loro immaturità: gli scontri tra leadership concorrenti, che spesso hanno ostacolato e talvolta impedito la creazione di moschee, nonostante l'occasionale buona volontà di alcune municipalità, sono infatti endemici; e talvolta la richiesta di una moschea finisce per avere solo o essenzialmente lo scopo di dare visibilità a chi la fa. Infine le moschee costituiscono un elemento di misurazione della capacità stessa dell'islam in emigrazione di appropriarsi delle opportunità del nuovo contesto, e anche di trasformarlo, di orientarlo islamicamente.

E' interessante anche notare, sul lato europeo, che si comincia a pensare alla presenza di moschee anche come segno di apertura culturale e di 'globalizzazione' persino da parte di alcune autorità locali, ovviamente non islamiche. A Rotterdam e in altre realtà olandesi le nuove moschee hanno cominciato a essere utilizzate anche a livello turistico come spot attrattivi e immagini di richiamo (Maussen 2009). A Barcellona il presidente del consorzio del turismo dichiarava già nel 1994 che la città aveva bisogno di un casinò e di una moschea per attrarre più visitatori (Moreras 2000). Ad Atene si è messa la questione della moschea in collegamento con la questione dei giochi olimpici (Dokos e Antoniou 2002), anche se nulla si è poi fatto nel concreto. E in diverse grandi città torna ciclicamente l'affermazione, non necessariamente seguita da fatti e decisioni conseguenti (come a Milano, ad esempio) che la città dovrebbe dotarsi di una grande moschea, per dimostrare di essere al pari e all'altezza di altre grandi realtà europee. Va tuttavia distinta, in questo caso, la funzione delle piccole moschee di vicinato e di quartiere, quelle che nel dibattito francese si chiamano *mosquées de proximité*, e le grandi moschee, le *mosquées cathédrales*, che svolgono una funzione anche simbolica, culturale e persino diplomatica, consentendo visite che sono anche momenti di attenzione per visitatori stranieri importanti, delegazioni commerciali, presenze istituzionali, ambasciate. Esse possono effettivamente dare un carattere aperto e non ostile a una città, come simboli di integrazione e di apertura ad un orizzonte globale del contesto locale, consentendo anche di svolgere da volano per attività culturali, mostre, dibattiti, incontri interreligiosi, cerimonie collettive, svolgendo un ruolo simbolico e performativo, ma anche forme di orientamento interno alle comunità: firma di atti simbolici, incontri di rappresentanti di varie correnti ed associazioni, momenti di formazione per imam, e altro ancora. In chiave propositiva, le moschee possono anche diventare oggetto di concorsi architettonici, di convegni, di mostre, di happening artistici³¹. Le moschee – come ogni forma costruttiva che si proponga su un territorio dove prima non era presente – costituiscono una forma di appropriazione simbolica del territorio: e nello stesso tempo la resistenza alle medesime diventa un segno di dominazione e potere sul territorio molto concreto e materiale. E' chiaro quindi che il conflitto intorno alle moschee è innanzitutto un genuino conflitto di potere. In esso giocano variabili diverse: gli attori considerati legittimi, la loro forza, la capacità

³¹ Citiamo ad esempio il progetto di *wearable mosque*, presentato in varie occasioni, descritto in Akšamija (2005).

di resistenza degli attori sociali già presenti (della loro ‘cultura’, come si dice spesso su questi argomenti³²), e le rispettive forme di legittimazione, di espressione del proprio discorso. Una prima constatazione è autoevidente: non tutti gli edifici, anche nuovi nella forma e nelle funzioni, producono lo stesso tipo di conflitti. Raramente un edificio pubblico, o un edificio commerciale, produce tali forme di protesta. Un nuovo ospedale, una nuova banca, un nuovo supermercato o una nuova multisala, possono eventualmente essere oggetto di critiche, ma raramente queste sono espresse in chiave culturale. Se ne potrà valutare l’opportunità della collocazione, anche rispetto agli interessi che va a danneggiare (es. un supermercato rispetto ai piccoli negozi circostanti), oppure la dimensione e la forma (un edificio grande in un contesto di edilizia di piccole dimensioni, un edificio alto in un contesto di edilizia sviluppata orizzontalmente), o ancora le qualità estetiche. Ma raramente questi contrasti, pure frequenti, producono un riflesso identitario (e una dinamica noi-loro) simile a quella che troviamo a proposito di moschee. Questa dinamica si può manifestare (nel caso di un quartiere di nuovi abitanti in un paese, o di persone che vengono dalla città in area rurale), ma solo occasionalmente produce riflessi identitari collettivi. Le moschee invece li producono, in forma blanda o radicale, quasi immancabilmente, e in quasi tutta Europa, almeno in questa fase storica. Allo stesso modo chiese di altra confessione rispetto a quella dominante in un paese, o sinagoghe, ma anche templi di altre religioni, non producono il medesimo tipo di reazione e di rifiuto (anche se sarebbe storicamente falso dire che questo non sia accaduto in passato). In questo senso una ‘questione moschee’ oggi, in Europa, si pone.

Alcune forme del conflitto intorno alle moschee potrebbero essere addirittura interpretate attraverso le chiavi di lettura dell’etologia e della sociobiologia, più ancora che della sociologia e dell’antropologia, o ancor meno dell’urbanistica. Ne sono un esempio alcune forme di imprinting sullo spazio come lo spargimento di urina di maiale, o di teste mozzate di suino, o di suo sangue, sul territorio dove è previsto sorga una moschea: esempi che troviamo ampiamente diffusi, dalla Svezia all’Italia, dalla Spagna alla Repubblica Ceca, e che costituiscono un oggetto di interesse in sé. Per fare un esempio, nell’ambito dell’iniziativa ‘Keine moschee’ a Linz, organizzata dalla Fpö in connessione con il movimento neonazista Nvp, membri di quest’ultimo hanno festeggiato la vigilia di capodanno del 2007 innalzando delle teste di maiale su picchi piantati nel terreno dove era prevista la costruzione della moschea³³. Interiora e pezzi di maiale sono stati lanciati nel 2006 sul muro di un centro giovanile di immigrati vicino alla sede della prevista costruzione della moschea Essalam di Rotterdam nel 1996. In Italia è quasi tradizione: iniziata a Lodi nel 2000 dall’attuale vice-presidente del Senato e ministro Roberto Calderoli, che ha utilizzato un maiale di sua proprietà per una passeggiata sul terreno dove avrebbe dovuto sorgere una moschea (cospargendolo di ‘urina di porco padano’ nell’intento di sconsecrarlo, cosa che tuttavia non ha alcun fondamento religioso islamico), ha rimesso a disposizione se stesso e il suo maiale per analoga iniziativa a Bologna nel 2007, e lanciato la proposta di un ‘maiale day’ di protesta contro le moschee. La cosa ha avuto poi i suoi imitatori: la capogruppo al consiglio comunale della Lega Nord di Padova, ad esempio, insieme ad altri dirigenti del suo partito, ha fatto davanti alle tv una passeggiata con un maialino sul terreno dove era prevista l’erezione di una moschea su terreno comunale, nel 2008³⁴. Va ricordato che il ministro Calderoli era già noto, in materia, per essersi dovuto dimettere dopo aver mostrato in televisione, durante la vicenda delle vignette danesi, una delle vignette suddette sulla propria t-shirt, ma è stato nuovamente nominato ministro nel successivo governo Berlusconi. Attivisti della Lega hanno più volte mangiato ostentatamente salsicce davanti a luoghi di culto islamici, e militanti di Forza Nuova hanno organizzato pubbliche mangiate di porchetta in occasione di loro manifestazioni anti-islamiche e contro le moschee. In Svezia sangue di maiale è stato lanciato sul muro di una moschea. E a Malmö un maiale vivo è stato liberato nella sala di preghiera dopo aver rotto una

³² E non è casuale. Cultura si collega a culto, ed entrambi derivano a loro volta dal latino *colere*, coltivare: il paziente lavorio che consente di mettere a frutto la terra.

³³ Foto tuttora visibili sul sito della Nvp: http://www.nvp.at/schweine_moschee/

³⁴ Il fatto è visibile nel documentario che descrive l’intera storia della mancata moschea di Padova (Dal Lago e Dall’Osto 2009).

finestra del centro islamico, mentre l'entrata del complesso è stata dissacrata con teste di suino mozzate³⁵. E' evidente in questo caso non solo l'espressione di disprezzo, ma anche l'uso primitivo di dinamiche proprietarie, di privatizzazione, che passano attraverso logiche di sacralizzazione e desacralizzazione dello spazio: se si trattasse di relazioni tra animali diremmo semplicemente di appropriazione del territorio, di assunzione, attraverso segnali e odori sgradevoli o aggressivi, di pretese di esclusività sul territorio e di asserzione di dinamiche di competitività aggressiva nei confronti di altri eventuali pretendenti. Più in generale, sulla questione delle moschee, è utile sottolineare il diffondersi di un vocabolario che si richiama alla contaminazione, all'inquinamento, al principio di precauzione (usato esplicitamente, a proposito di moschee, da vari gruppi anti-islamici, tra cui la Lega Nord): e sul ritorno delle categorie della purezza e del contagio nel dibattito politico e culturale non è inutile invitare a una riflessione, richiamando i precedenti storici e lasciando emergere le inquietudini relative.

Tornando alla simbolica collegata allo spazio, l'architettura è una forma di espressione particolarmente assertiva, in quanto fortemente visibile, e proprio per questo facilmente piegabile a logiche ideologiche. Le discussioni architettoniche lo sono sempre state, del resto: e le logiche architettoniche monumentali dei totalitarismi (nazista, fascista e sovietico, ad esempio) e dei fondamentalismi (la distruzione dei simboli religiosi altrui: ultimo clamoroso esempio quello dei Buddha di Bamyán in Afghanistan, ma è una storia infinita, che nella storia ha coinvolto centinaia di chiese e moschee) ne sono solo alcuni esempi. In chiave secolare la progressiva sostituzione ad esempio dei simboli del potere religioso o civile (municipi e cattedrali) con simboli economici e finanziari (banche e negozi) o luoghi del divertimento (cinema, teatri, locali) nei centri di molte città ha anch'essa una dimensione ideologica, anche se meno esplicitata e pronunciata; come ce l'hanno le forme di pianificazione che presuppongono interventi radicali di risistemazione urbana. Per quanto riguarda le moschee giocano fattori diversi. Dal lato islamico sottolineiamo innanzitutto il ruolo dei grandi centri islamici, soprattutto nelle capitali, nella definizione della simbolica spaziale. La loro presenza costituisce una forma contrattualizzata di visibilizzazione: non a caso vi è dietro molti di essi una forma di pressione e di potere, esercitata ad esempio dall'Arabia Saudita, direttamente o attraverso la Lega del mondo islamico (*Rabita al-alam al-islami*), incrementatasi a seguito dello shock petrolifero del '73, con l'acquisizione progressiva di forza e potere contrattuale da parte dei paesi produttori di petrolio, e la speculare necessità di intrattenere buoni rapporti con essi da parte dei paesi consumatori di petrolio, come i paesi europei. Possono tuttavia giocare fattori di altro genere: non a caso ad esempio l'inaugurazione della grande moschea di Roma nel 1995, la prima moschea nella capitale della cristianità, quasi la realizzazione del famoso *hadith* (i 'detti' del Profeta) che diceva che prima si aprirà all'islam Costantinopoli e poi Roma, ampiamente citato in quell'occasione, ha goduto di una copertura mediatica eccezionale nei paesi arabi. Una funzione ostentativa è chiaramente visibile anche altrove: pensiamo in Gran Bretagna ad alcune moschee di Bradford o Birmingham, poste in luoghi elevati o ben visibili, o al progetto, che tante critiche ha sollevato, della 'megamoschea' di Newham; ma anche la costruzione della moschea nell'antico quartiere arabo dell'Albaicin a Granada (un ritorno ai tempi gloriosi dell'Andalusia musulmana, con imprinting relativo), o alla moschea, perfettamente inutile per mancanza di musulmani, che è sita a Gibilterra (l'araba Jabal al-Tariq), nel lembo di terra europea più vicino alle coste islamiche, nel punto in Europa da cui è più facilmente possibile guardare all'islam e sperare in un suo 'ritorno'; e infine a diversi progetti, talvolta sovradimensionati rispetto alle esigenze, e non sempre

³⁵ Il maiale è come noto un alimento *haram* per i musulmani, come del resto per gli ebrei: ma è curioso che un animale dopo tutto non molto ben visto neanche dagli autoctoni, tanto che il suo nome è in tutte le lingue europee un insulto, assurga a simbolo della protesta anti-islamica, quasi a qualificare, per autoattribuzione, i protestatari stessi. Oltre tutto un simbolo di desacralizzazione inefficace, dato che non ha nessun effetto sui musulmani stessi. D'altro canto l'insulto 'suino' viene occasionalmente usato, specularmente, da responsabili musulmani, nei confronti di certi costumi considerati occidentali e depravati: celebre, nel 2001, l'intervista televisiva rilasciata dall'imam marocchino di Rotterdam El Moumni, che riferendosi agli omosessuali sosteneva essere gli "Europei peggiori dei maiali". Da una veemente protesta contro questo tipo di mentalità, espressa in articoli, libri e discorsi, nascerà il grande successo di Pim Fortuyn e del suo movimento politico.

sostenibili economicamente dalle rispettive comunità, in quasi tutti i paesi d'Europa, dalla Germania alla Francia, dall'Olanda all'Italia. Anche l'opposizione all'annunciata e ancora non realizzata moschea di Atene aveva tra le sue motivazioni il fatto che sarebbe stata la prima cosa che si sarebbe vista della Grecia dall'aereo, essendo prevista la sua collocazione vicino all'aeroporto. La visibilità si inserisce del resto in una logica di istituzionalizzazione, di accettazione e di integrazione anche simbolica. Il giorno che non sollevasse più problemi, significherebbe che l'integrazione dell'islam nello spazio pubblico europeo si è compiuta.

Dal lato europeo, con l'eccezione dei centri islamici di alcune capitali, e pochi altri, si assiste invece spesso alla logica speculare e contraria della periferizzazione, della marginalizzazione in quartieri periferici, degradati, o vicino a funzioni esse stesse degradate: campi nomadi, centri di riciclo dei rifiuti urbani e discariche, aree industriali dismesse e in abbandono, addirittura in luoghi inquinati e contaminati. specularmente, talvolta il conflitto è dovuto alla 'pretesa' di costruire la moschea in centro, in una zona residenziale.

Talvolta tuttavia si evidenzia una sorta di paradosso della visibilità, come nel caso spagnolo: non sono le moschee molto visibili, i grandi centri islamici (la moschea Abu Bakr e la cosiddetta moschea M30, dal nome dell'autostrada che la costeggia, a Madrid), a creare i maggiori problemi (anche perché si ha maggiore cura nell'evitare fonti di conflitto e nel fornire spiegazioni) ma le piccole moschee di quartiere. Ma va anche detto che gioca qui un fattore storico: le grandi moschee appartengono a una fase precedente alla grande esplosione di conflitti intorno all'islam che ha caratterizzato l'Europa negli anni '90, e ancora più fortemente dopo il 2001.

Una logica spesso utilizzata – non per risolvere, ma per evitare di affrontare il problema della visibilità e le conseguenze che essa implica anche in termini di conflitto prevedibile – implicitamente richiesta dalle amministrazioni, e ancor più spesso autonomamente assunta dai musulmani è quella del 'mimetismo architettonico': la moschea va bene, purchè non sia troppo riconoscibile come tale. Affronteremo più avanti in maniera esplicita la simbolica dei conflitti sui minareti. Ma tale propensione è visibile in un'infinità di casi di conflitto. Può portare alla decisione di costruire in uno stile non troppo dissimile dalla chiesa vicina, o semplicemente cancellare cupole, minareti e mezzelune, o ancora adottare una modalità costruttiva 'moderna', fuori dagli schemi dell'orientalismo architettonico, delle moschee-nostalgia (*heimweemoskee* nel dibattito olandese) così care alle prime generazioni, che riportano nel paese di residenza le modalità costruttive del paese d'origine (ad esempio doppio minareto rotondo ai lati della cupola nel caso turco, o minareto a pianta quadrata tra i marocchini). Oppure si può andare fortemente nella direzione del futurismo architettonico, come propugnato soprattutto da architetti di seconda generazione (a questo proposito notiamo che gli architetti all'origine dei progetti 'nostalgia' sono spesso autoctoni e non musulmani, e semplicemente decidono di interpretare in questa chiave i desideri dei committenti, non sempre così chiaramente espressi). Il più delle volte tuttavia il mimetismo architettonico si manifesta nel non costruire proprio alcuna moschea, ma semplicemente nel riadattare stabili preesistenti, con poche modifiche interne ma nessuna o quasi esterna, che non sia meramente funzionale, talvolta persino nell'assenza di scritte ben visibili o di targhe.

Il ruolo dell'architettura può essere importante nel far accettare o rifiutare la presenza di un edificio. Da un lato l'orientalismo ha una forte tradizione nell'architettura europea, anche non islamica (Avcioğlu 2007). Per aver ricordato in un articolo sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* che anche molte sinagoghe in Germania sono costruite in uno stile 'neo-islamico' (Leipzig 1885, Berlin 1866, Nuremberg 1874, Kaiserslautern 1886, Pforzheim 1893) e non per questo considerabili simboli di architettura straniera, Salomon Korn, vice-presidente del consiglio centrale degli ebrei in Germania, ha innescato forti polemiche³⁶. In Germania del resto sono molti e documentabili gli edifici in stile islamico per fini puramente estetici e nati per svolgere tutt'altra funzione: dalle residenze reali ai bagni turchi fino alle fabbriche di sigarette, come a Dresda (Beinhauer-Köhler e Leggewie 2009). Non solo: la tendenza ad andare verso una architettura più occidentale e meno ottomana, come

³⁶ Analoghe considerazioni si possono fare per sinagoghe, tempi massonici ed edifici civici, costruiti nello stile di moschee, negli Stati Uniti (Khalidi 1998).

avvenuto a Colonia, implica delicati compromessi con la parte più tradizionalista delle comunità islamiche; che oltre tutto, in caso di progetti più legati alla dimensione nostalgica è anche più disponibile a tirare fuori le risorse necessarie.

Un doppio cambiamento è implicito nei progetti di architetti soprattutto di seconda generazione, ma anche europei non musulmani, alla ricerca di un nuovo e potenzialmente fruttuoso mercato. Il primo è di tipo schiettamente architettonico. Gli studenti (uno turco-olandese e l'altro marocchino-olandese, già questo un segno di innovazione e di superamento di steccati etnico-estetici) che nel 2003, sotto il nome collettivo di Memar hanno prodotto il progetto alternativo per la moschea Essalam di Rotterdam (Maussen 2009), molto futuristico, con molto vetro, privo di cupola e di minareto, hanno vinto premi e scatenato dibattiti, ma palesemente non avevano alcun rapporto con una potenziale committenza. Anche se una riflessione sugli stili architettonici delle moschee in ambiente non islamico comincia a manifestarsi, e a poter disporre già di esempi interessanti, soprattutto in Nord America³⁷. Va sottolineato come ci sia una spinta e un'attesa tutta europea, occidentale, spesso laica, per questi centri. Che talvolta oltretutto, ed è il secondo cambiamento, hanno nomi diversi, non religiosamente caratterizzanti: centri culturali, polifunzionali, di aggregazione; nomi attrattivi, accessibili, simboli di multiculturalità e di apertura – non proprio quello che ci aspettiamo, normalmente, da un luogo di culto, di qualunque confessione religiosa³⁸. Del resto anche le funzioni dominanti sono diverse: culturali e di svago, spesso, più che religiose. E per nulla neutrali nel messaggio architettonicamente veicolato: laddove per esempio non prevedono separazione tra la componente maschile e femminile. Un cambiamento che presuppone una maturazione culturale interna, non certo un mero intervento architettonico, e che risponde più alle domande di alcune correnti d'opinione, spesso secolari, nei paesi europei, che ad autentiche esigenze delle comunità religiose (non solo islamiche, nel caso specifico).

C'è tuttavia una critica importante in questi progetti: all'architettura d'origine che diventa una caricatura di se stessa, una 'architettura Disney', che riproduce stereotipi e copie di basso livello e prive di originalità delle moschee tradizionali, che tendono così ad estraniare anche fisicamente le giovani generazioni, più lontane dal modello del paese d'origine, che non è più il loro. O ai costosi e monumentali *pastiches* di impronta saudita, come la moschea Re Fahd di Sarajevo o il centro islamico di Mostar, paragonati ad astronavi aliene atterrate per qualche motivo dallo spazio: non a torto, anche se questo è spesso vero per moltissima architettura contemporanea monumentale. Di fatto c'è probabilmente un prima e un dopo anche nel recepimento di questa architettura neo-orientalista: un prima e un dopo simbolizzato dal caso di Rotterdam, dove il sindaco, nell'ottobre 2001, inaugurando la moschea Mevlana, parlava in termini entusiastici di "integrazione spaziale dei musulmani", e solo due anni dopo, nel 2003, lo stesso sindaco, inaugurando una importante moschea marocchina di analoga impronta, parlava di "mancanza di rispetto per la nostra cultura" e di rischio "di attrazione esotica e di kitsch architettonico" (Maussen 2009). Di mezzo non c'è solo la sedimentazione delle conseguenze dell'11 settembre, ma un'intera svolta politico-culturale nel rapporto con l'islam, non solo con le moschee, che i Paesi Bassi hanno vissuto più velocemente e in maniera più radicale di altri.

Le battaglie sul minareto

Oggi non c'è quasi conflitto a proposito di moschee in Europa che non includa, in posizione prioritaria o marginale ma comunque presente, la questione del minareto: della sua altezza, o della

³⁷ Haider (1990), Kahera (2002). Sottolineiamo, per una riflessione sul tema della moschea anche in contesto non islamico, il ruolo svolto dagli Aga Khan Awards for Architecture.

³⁸ Specularmente questa attenzione a non chiamarli edifici religiosi ma centri culturali è richiesta dalle amministrazioni locali, al fine di far passare il progetto più facilmente, agli occhi della popolazione residente, o per aggirare disposizioni specifiche dei piani regolatori cittadini.

sua stessa esistenza. Il minareto sembra essere diventato un simbolo per eccellenza del conflitto intorno all'islam, o meglio intorno alla sua visibilizzazione nello spazio pubblico (intorno ad esso – più ancora che intorno all'*hijab*, ad esempio – ruotano comunque i conflitti relativi ai simboli islamici; Hüttermann 2006). La politica delle identità, per come si manifesta a proposito delle moschee, finisce per chiudere in un repertorio di forme paradossalmente più povere la negoziazione della propria visibilità, e il minareto finisce per diventare “un metonimo strutturale dell'identità musulmana” (Avcioglu 2007), nonostante esistano moschee senza minareto anche nei paesi musulmani, ed esso non appartenga alla storia iniziale dell'islam, ed anzi è probabile che sia un calco islamizzato della tradizione cristiana del campanile, e da essa ripreso.

Non è improprio ricordare in questa sede che il minareto, come il grattacielo, come la torre di Babele, è un simbolo che si innalza verso il cielo: un simbolo di potenza, di grandezza, di forza. Anche senza voler sottolineare troppo esplicitamente il suo evidente aspetto fallico, di dominio, che non è comunque estraneo alla prospettiva anche etologica che abbiamo introdotto, è storicamente dimostrabile che le torri hanno sempre costituito un segno di potere e di dominio. Non a caso, nella lunga storia dei comuni medievali italiani, la vittoria di una famiglia o di una città sull'altra aveva come conseguenza la distruzione delle torri delle famiglie o delle città sconfitte: le torri mozze di molte città sono ancora lì a testimoniare. E ancora nella guerra della ex-Yugoslavia c'è stata una corsa a distruggere minareti e campanili, per sancire il proprio dominio³⁹. Ha lo stesso carattere di sfida e di potere la rincorsa tuttora in atto tra grandi imprese o, oggi ancor più, tra grandi città, in particolare da parte delle nuove potenze economiche e finanziarie globali, per ospitare il grattacielo più alto del mondo, il simbolo più visibile di dominio.

Dunque, le controversie sui minareti sono anche, forse innanzitutto, dei conflitti di potere. Dei tentativi di introdurre un simbolo comunque di grande visibilità, da parte dei musulmani, con una funzione ostentatoria o almeno interpretata come tale dalla popolazione circostante⁴⁰. Attraverso di esso si attiva una sorta di ‘politica della visibilità’ molto caratterizzata, che produce a sua volta un'opposizione che può riverberarsi anche su altri simboli (come la cupola, la mezzaluna, o persino le palme del giardino...). L'interpretazione gioca in effetti un grande ruolo. Spesso per i musulmani si tratta più di un effetto nostalgia, del fare ‘come a casa propria’, perché dopo tutto “una moschea deve sembrare una moschea”, come sintetizzava un esponente islamico di Rotterdam (Maussen 2009). Ma per i residenti non musulmani ha spesso un carattere invasivo, quasi di corpo estraneo. La questione non è per nulla solo architettonica, come viene spesso motivata: i residenti di tutte le città hanno subito senza alcuna reazione ogni tipo di corpo estraneo, architettonicamente parlando, nella forma di edificio residenziale o amministrativo, di centro commerciale o di divertimento, di centro congressi o di struttura sportiva, o persino di chiesa della confessione localmente maggioritaria, o di tempio religioso di altre minoranze. Ma il minareto ha, o viene percepito come avente, un altro significato: è, anche questo, un elemento dell'eccezionalismo islamico di cui si è già parlato. Tanto che, in molti casi, ne viene richiesta la riduzione e comunque la costruzione ad un'altezza inferiore alla locale cattedrale o alla chiesa più vicina, o addirittura la sua cancellazione. Spesso – ed è un elemento da sottolineare, che indica come il minareto abbia più una funzione

³⁹ Citiamo il caso della antica moschea di Ustikolina, in Bosnia. Già incendiata nel '41 dai cetnici montenegrini, in un assalto in cui il minareto era sopravvissuto, è stata distrutta completamente dai cetnici nel 1992: il suo minareto è stato minato, i residui rimossi, portati in discarica e ricoperti di rifiuti. Gli abitanti, dopo aver atteso sei anni dalla fine della guerra un intervento del governo per la sua ricostruzione, hanno deciso di ricostruire nello stesso luogo una moschea e un minareto nuovo, raddoppiandone l'altezza (illegalmente) da 30 a 60 metri, con una chiara funzione simbolica e di rivitalizzazione di una comunità traumatizzata, e come un aperto segnale di dominanza territoriale. Non diversamente, e più ostentatamente, si sono comportati i croati di Mostar, raddoppiando la torre della chiesa francescana distrutta, e installando in cima a una collina una croce colossale, illuminata anche di notte.

⁴⁰ Frequenti, nel dibattito politico olandese e tedesco, ad esempio, quando un progetto di moschea viene annunciato, le vignette satiriche anti-islamiche che mostrano moschee e minareti giganti, in stile ottomano, che sovrastano il paesaggio e lo skyline delle città coinvolte. E un giornalista, a proposito del minareto di 44 metri della moschea Kocatepe, l'ha paragonato a un missile appena uscito dalla fabbrica che minacciosamente dice agli abitanti: “Attenti, stiamo arrivando”.

nostalgica residuale anziché essere un fondamentale elemento di richiamo identitario – la cancellazione avviene senza particolari reazioni da parte delle comunità islamiche coinvolte. E talvolta ci si accontenta di disegnarlo sul portone d'ingresso, come in molte moschee non *purpose built*.

In alcuni casi il minareto è stato lo spunto per far scattare un'operazione anche legislativa anti-islamica. Lo mostra il caso della Carinthia, una delle regioni con la minor presenza islamica dell'Austria, che tuttavia ha deciso per prima, insieme al Vorarlberg, una regione che ha invece una percentuale di musulmani quasi doppia della media nazionale, di approvare una legge che mettesse al bando i minareti, nel 2008: con la motivazione della salvaguardia dei valori collettivi di riferimento della società (richieste di copie di queste leggi regionali sono poi giunte da altre regioni dell'Austria, da regioni germanofone della Svizzera e da *länder* della Germania).

Il caso del referendum svizzero contro i minareti del novembre 2009 è stato una dimostrazione eclatante di quanto la questione del minareto sia diventata importante, sia in sé, sia soprattutto per quanto ci insegna sul problema del più generale rapporto delle società europee con l'islam. E allora, per un approfondimento, forse conviene partire proprio da lì: da quanto accaduto in questo piccolo paese, con una immigrazione significativa e presente da lungo tempo, e politiche di integrazione adeguate, ma con un rifiuto profondo – che si è manifestato tuttavia lentamente e progressivamente – dei processi di visibilizzazione dell'islam, che può dirci qualcosa anche sulle più generali tendenze europee.

Per capire la posta in gioco: Il paradosso svizzero

I conflitti intorno alla costruzione di moschee e alla visibilità di sale di preghiera, in Europa, sono una caratteristica significativa e un dato reale del dibattito intorno all'islam di questi ultimi anni. Lo ha dimostrato in maniera clamorosa il referendum contro i minareti svoltosi in Svizzera il 29 novembre 2009, passato con il 57,5% dei voti favorevoli a bandirli, in ben 22 cantoni su 26.

La cosa più clamorosa del referendum elvetico tuttavia non è stato il suo risultato, ma il fatto che sia stato del tutto inaspettato: che nessuno si fosse accorto di quanto stava accadendo, di quanto maturava nella pubblica opinione, e degli effetti che avrebbe avuto. Che abbia colto di sorpresa tanto la classe politica quanto gli osservatori interni ed esterni, dagli accademici ai giornalisti⁴¹.

La questione non è solo un fatto interno alla Svizzera, come la maggior parte degli osservatori ha preferito immaginare. E' infatti probabile che in molte altre aree d'Europa, e certamente in diverse regioni d'Italia, referendum analoghi, se fossero considerati possibili, produrrebbero analoghi risultati, come vedremo più avanti. Il problema relativo ad essi è semmai che, a termini di Costituzione di molti paesi, Svizzera (e Italia) inclusa, quesiti del genere non dovrebbero nemmeno essere ammessi al voto, per palese illegittimità. Il problema è infatti che con essi si produce un *vulnus* gravissimo ai fondamenti giuridici e alle basi della convivenza civile e sociale così come sono stati progressivamente concepiti e costruiti in Occidente. Dove il principio di riferimento di fondo è, puramente e semplicemente, che i diritti sono universali, quindi valgono per tutti, e di conseguenza le maggioranze non hanno il diritto di decidere sui diritti delle minoranze.

Detto questo il referendum elvetico, sul piano culturale e sociale, ha fatto emergere anche un significativo e paradossale elemento, che merita qualche riflessione ulteriore. Pochi hanno infatti notato il dato, solo apparentemente contraddittorio, che in tre delle quattro città dove dei minareti, corrispondenti ad altrettante moschee, esistono effettivamente, e da tempo, e la presenza islamica è

⁴¹ Un mese prima del referendum, il primo poll commissionato dalla radio svizzera dava una maggioranza favorevole a respingere la proposta di bando sui minareti del 53%, contro un 37% a favore e un 10% di indecisi (in controtendenza il Canton Ticino, area di lingua italiana, che già vedeva un 53% di favorevoli al bando, segno dell'influenza del dibattito italiano e della propaganda leghista anche oltre confine). Non credenti e persone con redditi superiori agli 11.000 franchi svizzeri erano le categorie più favorevoli a respingere il referendum.

maggiore, il referendum non è passato⁴²: si tratta di Zurigo, dove il minareto della locale moschea Ahmadiyya risale al 1963; Ginevra, 1978, dove all'epoca le autorità avevano chiesto ragione del fatto che il minareto fosse di soli 22 metri; Winterthur, 2005, presso un centro islamico albanese; e Wangen bei Olten, a nord di Berna, dove un piccolo minareto di soli 6 metri è stato inaugurato nel 2009⁴³. Mentre la percentuale più alta di voti favorevoli il referendum l'ha ottenuta nell'Appenzell interno: il 71%. Si tratta, per inciso, del medesimo cantone – in cui la presenza di musulmani è irrisoria se non inesistente – che, dopo aver respinto per ben tre volte il referendum per estendere il diritto di voto alle donne (1973, 1982, 1990), è stato costretto a concederlo solo per intervento diretto del tribunale federale. Un segno di chiusura mentale in generale, non solo nello specifico⁴⁴. Traducendo ai minimi termini ed estremizzando volutamente questa doppia tendenza, possiamo sintetizzare la vicenda del referendum come segue: dove minareti non ve ne sono, e magari nemmeno musulmani, la paura spinge a bandire gli uni e a temere gli altri; dove esistono e sono pure visibili, vi è molto meno timore. Questo non significa ovviamente che più conosci i musulmani e più necessariamente li ami, o per lo meno non li temi troppo: ma significa che in quegli stessi luoghi vi sono dinamiche naturali di incontro e di confronto, non solo con i musulmani, ma tra tutte le componenti della società, si attivano quindi tendenze lunghe di integrazione, e si attuano concrete politiche interculturali che hanno i loro effetti. Un dato che costituisce un buon indicatore delle dinamiche relative alla presenza (che è meno un problema) e ai processi di visibilizzazione (che sono il vero problema) dell'islam nello spazio pubblico europeo.

Oggi la Confederazione sta facendo ancora i conti con il risultato del referendum. L'analisi del voto 'ufficiale' di Vox, pubblicata dall'istituto di ricerca Gfs e dall'Università di Berna nel gennaio 2010⁴⁵, dà qualche indicazione in più, ma niente che già non si sapesse: che chi ha un livello di studio limitato all'apprendistato ha sostenuto il referendum al 76%, contro il 48% di chi ha un livello di istruzione a livello di scuola superiore e un 34% di chi ha un'istruzione universitaria. Che il classico *clivage* politico tra destra e sinistra ha avuto un peso fondamentale, dato che circa l'80% degli elettori di sinistra ha respinto il referendum, con quasi altrettanti elettori di destra che l'hanno sostenuto (i dati più caratterizzati all'estrema sinistra, con l'11% di favorevoli, e all'estrema destra, con l'85%). Che i cristiani, sia cattolici che protestanti, hanno sostenuto il referendum al 60%, senza distinzione tra livelli di intensità della pratica religiosa, mentre i non credenti l'hanno maggioritariamente respinto (ma si tratta più di una autoidentificazione culturale che di una attestazione di fede: molti dei militanti dei gruppi anti-musulmani si definiscono oggi cristiani anche senza avere alcuna pratica religiosa reale). Che nell'insieme, nel comportamento di voto non sono emerse delle differenze significative secondo sesso ed età, ma che le donne di sinistra (nonostante alcune analisi mettessero in rilievo il presunto anti-islamismo delle femministe, o ancora di più vi fosse una forte strumentalizzazione dell'argomento femminista in chiave anti-islamica e quindi anti-minareti) hanno votato a favore solo per il 16% (contro il 21% dei maschi),

⁴² I cantoni francofoni di Ginevra, Vaud e Neuchâtel hanno votato contro il bando (al 59,7%, 53,1% e 50,9% rispettivamente). Anche il cantone di Basilea-Città, che ha mezzo voto cantonale e la più grande comunità musulmana della Svizzera ha rigettato il bando con il 51,6% dei voti. Le città di Zurigo, Ginevra e Basilea hanno mostrato una leggera prevalenza dei contrari al bando. Lo stesso è accaduto a Winterthur, che fa parte del cantone di Zurigo. Il cantone di Zurigo nella sua interezza, tuttavia, ha votato sì al 52%. Contro hanno votato anche, con maggioranze risicate, grandi città come Berna, Losanna, Friburgo, Neuchâtel e altre.

⁴³ E' stata precisamente la richiesta in contemporanea, nel 2006, di costruire minareti in altrettante città appartenenti a cantoni della Svizzera tedesca (Wangen, la sola andata a buon fine, Langenthal e Wil) a innescare il dibattito nazionale sui minareti che ha portato al referendum. Wangen, non a caso un piccolo villaggio con meno di 5000 abitanti e non un cantone urbano come gli altri tre, è stato l'unico luogo con moschea e minareto dove il referendum è passato, con il 61% di favorevoli. Il caso è curioso anche per altri motivi: la locale sede della Nestlé produce infatti cibo halal certificato dalla moschea di Parigi... (<http://www.nytimes.com/2010/01/27/world/europe/27swiss.html>).

⁴⁴ A proposito di chiusura, vale la pena notare che il Canton Ticino, area soggetta all'influenza italiana, non solo sul piano linguistico, ma anche relativamente al dibattito politico e culturale, ha votato compattamente per l'approvazione del bando ai minareti, con percentuali molto vicine a quelle dell'Appenzell: ben il 67,2%. Un segnale chiaro anche per la trasposizione delle considerazioni fatte anche all'Italia, e in particolare al confinante Nord Italia.

⁴⁵ www.politrends.ch/abstimmungen/.../vox.../2009-11-29_VoxF.pdf.

mentre è a destra che hanno votato maggiormente a favore, con 87% dei voti contro il 71% dei maschi. Tra i motivi di decisione delle persone favorevoli è stata citata più spesso l'intenzione di voler dare un segnale simbolico contro l'espandersi dell'islam. Molti hanno anche aggiunto che i minareti non hanno niente a che fare con lo svolgimento della pratica religiosa. Circa una persona favorevole su sei ha giustificato la sua decisione come reazione alla discriminazione delle Chiese cristiane nei paesi musulmani. Significativamente, a sostegno di una votazione più vissuta sul piano simbolico che su quello dei problemi reali, solo il 15% dei favorevoli ha indicato come motivo della propria decisione una critica concreta nei confronti dei musulmani residenti in Svizzera. I dati più significativi in questo senso, e solo apparentemente paradossali alla luce della nostra analisi, sono che anche chi ha un livello di tolleranza elevato ha sostenuto il referendum al 49%, e infine che il 64% di tutti i votanti, favorevoli e contrari, è comunque del tutto o molto convinto che il modo di vivere svizzero e i principi dell'islam siano compatibili. Mentre per gli avversari del referendum, le restrizioni ai diritti fondamentali in materia di libertà di religione e di non discriminazione garantiti dalla Costituzione elvetica sono stati i motivi principali che hanno motivato il voto contrario all'iniziativa.

Le reazioni al voto interne alla Svizzera, in particolare tra i musulmani, sono state di scoramento, certo, ma si sono limitate a manifestazioni nelle principali città, e alla presa d'atto che qualcosa è cambiato, e bisognerà farci i conti: e ai prevedibili ricorsi alla Corte Europea dei diritti dell'uomo (che a metà dicembre ne aveva già ricevuti una dozzina⁴⁶) per violazione della Convenzione sui diritti dell'uomo (con riferimento in particolare agli articoli 9, 13 e 14), di cui sarà interessante vedere il responso. Anche un leader di prestigio europeo che in Svizzera ci è nato ed è cresciuto intellettualmente all'ombra del minareto della moschea di Ginevra, come Tariq Ramadan, pur giudicando il referendum "catastrofico", si è sostanzialmente limitato a un invito alla presenza nella società da parte dei musulmani. Mentre una parte della società svizzera non musulmana si è espressa nei commenti e in piazza in maniera critica, ma sempre pacata⁴⁷. Le reazioni internazionali, nel mondo islamico – i contraccolpi che il governo temeva di più, tanto da avviare immediatamente colloqui bilaterali e informative agli ambasciatori –, sono state più blande di quanto ci si sarebbe potuto attendere, al di là di uno sdegno di facciata: solo Gheddafi ha chiamato al boicottaggio della Confederazione, senza successo. Più interessanti le reazioni europee e non musulmane: la condanna del Vaticano, l'invito all'abrogazione da parte dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa, qualche blanda parola di dissociazione da parte di vari esponenti politici europei e di molta stampa, ma anche l'interessante eccezione di una lunga e argomentata presa di posizione del presidente francese Sarkozy – in contrapposizione al suo stesso ministro degli esteri, Kouchner, subito espressosi criticamente – intervenuto pubblicamente in sostanziale comprensione delle ragioni della scelta elvetica⁴⁸. E' possibile che più di qualche elettore elvetico, alla luce di queste reazioni, si sia reso meglio conto della posta in gioco, e di averla fatta grossa: e forse oggi, potendo rivotare, si esprimerebbe altrimenti. Ma molti altri avranno visto confermato l'eccezionalismo elvetico, la sua specificità ed irriducibilità: anche se la Svizzera, su questo tema, è tutt'altro che un caso isolato.

Più significativo ancora di quello svizzero, anche se se ne è parlato molto meno, è il caso austriaco: il paese europeo che per primo ha riconosciuto l'islam, addirittura un secolo fa, nel 1912, dopo l'annessione della Bosnia-Herzegovina alla monarchia Asburgo, in cui l'islam gode di un livello di

⁴⁶ Benjamin Bruce in http://www.euro-islam.info/key-issues/switzerlands-minaret-ban/#footnote_15_11285.

⁴⁷ Simbolicamente originale il caso dell'imprenditore che, nella piccola città di Bussigny, vicino a Losanna, ha costruito per protesta un piccolo minareto di legno e plastica di quasi 7 metri sul tetto del deposito del suo negozio di scarpe, illuminato anche di notte e chiaramente visibile anche dall'autostrada che collega Losanna a Ginevra. Le autorità, nonostante la mancanza di un permesso, hanno lasciato fare. Il sindaco, con un'interpretazione che fa involontariamente emergere la contraddizione burocratica dell'iniziativa, ha detto in un'intervista: "It doesn't violate the law. It has nothing to do with Islam. A minaret needs a mosque. In this case, there isn't one. There's just a shoe warehouse." (http://online.wsj.com/article/NA_WSJ_PUB:SB126264916012115609.html)

⁴⁸ Con un intervento dell'8 dicembre 2009 su Le Monde (http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/08/m-sarkozy-respecter-ceux-qui-arrivent-respecter-ceux-qui-accueillent_1277422_3232.html)

integrazione e istituzionalizzazione largamente superiore alla media europea, compreso il riconoscimento e la parificazione dell'insegnamento della religione islamica nella scuola pubblica, ma che pure per primo, come abbiamo visto, con un anno di anticipo sulla Svizzera, ha introdotto nel 2008 delle leggi specifiche che vietano i minareti, in Carinzia e in Vorarlberg, senza nemmeno passare per l'incognita di un referendum, che tuttavia in quelle regioni – ma non nel paese nella sua interezza, come vedremo – sarebbe probabilmente passato senza problemi.

Svizzera e Austria non sono tuttavia casi isolati. Cosa sarebbe successo in altri paesi europei se si fossero trovati di fronte a una situazione analoga? Molti sondaggi, seguiti al referendum elvetico, hanno cercato di simularlo: con risultati significativi. Alcuni paesi sosterebbero un bando come quello elvetico. Contro i minareti si esprimerebbero infatti il 78% dei cechi e il 70% degli slovacchi⁴⁹. Ugualmente sosterebbero un bando, secondo un sondaggio pubblicato su *Le Soir*, il 59,3% dei belgi⁵⁰. In Danimarca, secondo una survey Megafon, il 51% dei danesi sostiene il bando ai minareti, mentre solo il 34% li consentirebbe⁵¹. Favorevoli al bando anche il 46% degli italiani, in particolare quelli di destra (il 60% dei favorevoli; ma la notizia è che voterebbe a favore anche il 40% degli elettori di sinistra), i più anziani e le persone con titolo di studio più basso⁵². Secondo il sondaggio Ispo sarebbe contrario il 37% dei cittadini, mentre il 12% non voterebbe e solo il 5% è indeciso⁵³. Moderatamente a favore anche britannici e statunitensi: ma in questo caso le percentuali di voti espressi sono modeste, e il peso degli indecisi ancora molto alto (rispettivamente: 37% di favorevoli al bando, 25% di contrari, 18% che non voterebbe e 21% di indecisi in Gran Bretagna; 21% favorevoli, 19% contrari, 29% che non voterebbero e 32% di indecisi in Usa⁵⁴). Molti altri paesi dichiarano invece che voterebbero diversamente, respingendo il referendum, anche se con percentuali estremamente significative a favore del bando. Ma va ricordato che un mese prima del referendum anche gli svizzeri si dichiaravano maggioritariamente contro il bando: si è visto invece come è andata a finire nel segreto dell'urna... Detto questo, vediamo le posizioni degli altri paesi. In Francia, secondo un sondaggio Bva per Canal+, pubblicato anche da *Le Monde*, il 43% dei francesi approverebbe il bando⁵⁵. La percentuale salirebbe al 46% secondo un sondaggio degli stessi giorni di Ifop pubblicato da *Le Figaro*⁵⁶, secondo il quale il 41% si opporrebbe anche all'edificazione di moschee (ed erano solo il 22% nel 2001). Percentuali simili in Norvegia, dove secondo una ricerca⁵⁷, il 54% dei norvegesi si opporrebbe a un bando sui minareti, mentre il 46% lo sosterebbe. Divisi al loro interno i tedeschi: secondo un sondaggio TNS-Infratest condotto per lo *Spiegel*, il 44% dei tedeschi sostiene il bando, mentre il 45% si oppone ad esso, con percentuali inverse nell'Est, più favorevole al bando rispetto all'Ovest. Anche qui come altrove si ripete lo stesso meccanismo già visto all'opera nel caso svizzero: in Germania Est infatti – pur essendoci meno musulmani e meno moschee – il 47% sostiene il bando e il 37% si oppone ad esso. In Germania Ovest invece il 47% si oppone al bando e il 43% lo sostiene. Secondo un'altra ricerca condotta da Emnid per il *Bild am Sonntag*, il 48% dei tedeschi si oppone al bando, mentre il 38% lo appoggia (anche qui vediamo confermate le differenze tra Est e Ovest: 44% dei tedeschi dell'Est sostiene il bando contro il 37% che vi si oppone; in Germania Ovest il 51% si oppone, contro il 37% che lo sostiene)⁵⁸. Complessa la situazione in Olanda, dove sembra emergere la comprensione della differenza tra i propri desideri e il rispetto dei principi: da un lato, secondo una ricerca TNS-

⁴⁹ <http://islamineurope.blogspot.com/2009/12/more-polls-on-minaret-bans.html>.

⁵⁰ <http://archives.lesoir.be/?action=nav&gps=742495>.

⁵¹ <http://politiken.dk/politik/article852706.ece>.

⁵² http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/08/Divieto_per_minareti_dal_degli_co_9_091208026.shtml.

⁵³ http://www.angus-reid.com/polls/view/34764/many_italians_would_follow_swiss_on_minarets.

⁵⁴ http://www.angus-reid.com/polls/view/34715/britons_side_with_banning_minarets_in_uk.

⁵⁵ http://www.lemonde.fr/politique/article/2009/12/03/les-francais-opposent-a-un-referendum-sur-les-minarets-et-a-la-construction-de-mosques_1275465_823448.html.

⁵⁶ <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2009/12/02/01016-20091202ARTFIG00629-les-francais-de-plus-en-plus-hostiles-aux-mosques-.php>.

⁵⁷ <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=590430>.

⁵⁸ <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,665274,00.html>.

NIPO per Editie NL, il 53% degli olandesi – quindi, la maggioranza – non vuole altri minareti (il 46% invece non ha problemi rispetto a nuovi minareti⁵⁹). Se ci fosse un referendum, il 67% dice che andrebbe a votare: ma solo il 40% – quindi, la minoranza – voterebbe effettivamente per un bando, mentre il 56% voterebbe contro. In Finlandia, secondo un sondaggio del quotidiano Iltalehti, il 54% dei finlandesi permetterebbe nuovi minareti, mentre solo il 31% sarebbe contrario⁶⁰. E anche in Austria, nonostante i precedenti di Carinthia e Vorarlberg, secondo un sondaggio Gallup il 60% della popolazione sarebbe contro il bando⁶¹. Ugualmente in Svezia quasi la metà della popolazione sarebbe favorevole ai minareti, solo il 26% è contrario, e circa il 30% indeciso⁶². Contrario al bando anche il Canada, con il 27% di favorevoli, il 35% di contrari, il 16% di persone che non andrebbero a votare e il 22% di indecisi⁶³.

Come si spiega tutto questo? E' innanzitutto un segno che il problema della presenza islamica è reale: che, anche laddove conflitti non ve ne erano, e vi è tuttora un livello di integrazione anche formale e istituzionale dell'islam molto avanzato, i problemi possono comunque emergere, ed emergono di fatto, come sta accadendo un po' in tutta Europa.

Forse un domani i minareti e le moschee diventeranno uno tra i punti di attrazione delle città, come altri templi delle religioni più differenti, menzionati anche nelle guide turistiche e suggeriti come siti turistici di riferimento. E certamente troveranno forme architettonicamente più moderne e fin d'avanguardia, come pure in varie situazioni si è già visto. Bisogna uscire tuttavia da una prospettiva modernista, paternalista e illuminista *naïf*, che vorrebbe che i musulmani costruissero come vogliono le società di accoglienza, e pure convinti delle loro opinioni, cambiando le proprie con una rapidità che non è nella logica dei processi sociali: in realtà per lungo tempo ancora le moschee *purpose built* continueranno ad assomigliare il più possibile ai modelli dei paesi d'origine, o comunque a stili tradizionali (e non è detto che questo sia un male: perché, dopo tutto, una moschea dovrebbe assomigliare a un ufficio postale o a una stazione ferroviaria?⁶⁴).

Un effetto del referendum svizzero è comunque che anche i musulmani sono stati costretti a un ripensamento degli effetti sociali e architettonici, nello e sullo spazio pubblico, della loro presenza, e delle reazioni che induce: ciò che non è stato esattamente una priorità negli anni precedenti, portando a una seria sottovalutazione dei processi in atto e del loro significato, e che forse solo oggi una parte della leadership islamica in Europa comincia a comprendere e ad assumere come problema. Si spiegano anche così alcuni tentativi di risposta recenti di trasformare un handicap percepito in un elemento di valorizzazione estetica: come il lancio nel febbraio 2010, attraverso varie organizzazioni⁶⁵, di un concorso per il più bel minareto europeo, il cui vincitore, la Madni mosque di Bradford, che di minareti ne ha ben quattro, è stato proclamato con una cerimonia presso il Parlamento Europeo nell'aprile 2010⁶⁶. Ma anche proposte che strizzano l'occhio ad alcuni popolari desiderata occidentali: dalla costruzione della prima eco-moschea integrale, del costo di 13 milioni di sterline, che sorgerà a Cambridge, alla creazione di una directory sulle moschee *women-friendly*, lanciata anch'essa in Gran Bretagna. Tentativi, certo minoritari, certo ancora elitari, che ancora non costituiscono veramente dibattito nel mondo musulmano europeo, ma che testimoniano

⁵⁹ <http://www.tienfan.nl/Blog/?p=12031>.

⁶⁰ http://yle.fi/uutiset/news/2009/12/most_finns_would_allow_minarets_1242529.html?origin=rss.

⁶¹ <http://derstandard.at/1259281284970/In-Oesterreich-klare-Mehrheit-gegen-Minarett-Verbot>.

⁶² <http://www.thelocal.se/23636/20091203/>.

⁶³ http://www.angus-reid.com/polls/view/34715/britons_side_with_banning_minarets_in_uk.

⁶⁴ Sui perché di queste aspettative si vedano le interessanti analisi di Roose, E. (2009) *The architectural representation of islam. Muslim-commissioned mosque design in the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam University Press (<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/13771>); di gran lunga la più approfondita ricerca empirica sul tema finora svolta in Europa. Da leggere, allo stesso indirizzo web, le sintetiche 13 proposizioni riportate, che fanno giustizia di molte chiacchiere su 'come dovrebbero essere' le moschee in Europa.

⁶⁵ COJEP International and EMISCO (European Muslim Initiative for Social Cohesion) with the support of Council of Europe, ISESCO and Organisation of Islamic Conference

⁶⁶ <http://www.alarabiya.net/articles/2010/04/20/106415.html>.

di uno sforzo anche concreto di porsi in dialogo con un contesto nel quale, altrimenti, rischia di prevalere – o quanto meno di essere esclusivamente visibile – la dimensione del conflitto. Non possiamo tuttavia abbandonare la questione del referendum sui minareti senza accennare alla sua intrinseca stupidità burocratica e alle contraddizioni interpretative cui si presta, quando dal cielo dei principi si scende sul piano pratico. Infatti, poniamo: e se i musulmani chiedessero ad un'autorità locale di costruire un minareto nella forma esatta del campanile più vicino, ma più piccolo, per togliere anche questo argomento? Con quali altri argomenti ci si potrebbe opporre? O ancora: se decidessero di costruirlo orizzontalmente anziché verticalmente, accanto alla moschea o nel prato antistante, come un allegro parco giochi o come elemento decorativo del parcheggio? O se volessero semplicemente dipingerlo sulla facciata dell'edificio, come già altrove si è fatto in mancanza di meglio? Già un esempio interessante di contraddizione si è visto nella non opposizione in Svizzera ad un minareto che non era tale perché non appartenente a una moschea e costruito provocatoriamente da un non musulmano sul proprio tetto (vedi nota 47). I musulmani della Confederazione hanno proposto tuttavia un esempio a suo modo geniale di provocazione architettonica: la richiesta di costruire un minareto *di dieci centimetri* sul tetto di una sala di preghiera albanese a Frauenfeld. Mentre a Langenthal – uno dei luoghi in cui la richiesta di una moschea, risalente al 2006, ha dato origine al processo che ha portato al referendum (vedi nota 18) – i musulmani si oppongono all'opposizione al minareto definendolo una 'torre', e sottolineando che "non c'è una definizione di minareto legalmente chiara e comprensibile"⁶⁷: il che è perfettamente esatto.

C'è infine una contraddizione più generale in molte discussioni intorno alle moschee: i musulmani sono stati infatti criticati o temuti perché i loro luoghi di culto sono spesso invisibili, in qualche modo (anche se involontariamente) nascosti, non facilmente accessibili, chiusi. Mano a mano che aumenta la loro ricerca di una visibilizzazione che non è solo architettonica, e fanno progetti che portano sempre di più le loro sale di preghiera alla luce del sole (come forse più non si potrebbe, dato l'interesse intorno ad esse...), si critica questa tendenza. Forse è il caso che i paesi europei comincino a ragionare su come uscire da questa impasse, sulla base di quali linee guida, con quali (ragionati) criteri affrontare il problema.

La questione dell'adhan

L'*adhan*, o appello alla preghiera, è una questione evidentemente correlata a quella dei minareti. Ma tocca anche un altro aspetto simbolico importante: quello dello 'spazio acustico', un forma di comunicazione simbolica che ha anch'essa le sue tradizioni e le sue forme di dominanza. Anche in questo caso, pur senza fare ricorso in senso stretto all'etologia, ci limitiamo a ricordare la sua significatività nel determinare le relazioni, incluse le relazioni di potere, nel mondo animale. L'*adhan* non è evidentemente questione dirimente: molto meno della moschea in sé. Non a caso, come abbiamo visto, in molti casi le stesse comunità islamiche rinunciano, senza grossi problemi, al minareto (o evitano di richiederlo, sapendo che creerebbe ostacoli che si vogliono evitare), rinunciando implicitamente a qualsiasi richiesta concernente l'appello alla preghiera in esterno: che, del resto, ha senso in un contesto islamico, dove richiama a un dovere religioso da compiere, ma ne ha molto meno in contesto non islamico, dove non ha alcun significato pratico, anche se il suo valore simbolico rimane inalterato e forse persino rafforzato – una dichiarazione di esistenza nello spazio pubblico, e un riconoscimento nel medesimo, se si vuole. L'*adhan* quindi rimane per lo più una prassi rituale che si ripete all'interno della moschea. Tra i paesi di immigrazione islamica, solo i Paesi Bassi, per primi, hanno dato un riconoscimento ufficiale all'*adhan*, votando una legge che lo consentiva nel 1987 (con il solo voto contrario di tre

⁶⁷ Cit. in Benjamin Bruce in http://www.euro-islam.info/key-issues/switzerlands-minaret-ban/#footnote_15_11285.

piccoli partiti calvinisti), sostanzialmente equiparandolo al suono delle campane. Tuttavia il come venga fatto, il volume accordato, il numero di volte (normalmente *non* per le cinque preghiere quotidiane), viene pragmaticamente rinviato alla regolamentazione dell'autorità locale: ad Amsterdam per esempio, e in molte altre realtà, viene concesso solo al venerdì, e in tutti i casi vi è un limite di decibel da non superare (Rath, Penninx, Groenendijk and Meyer, 1999). Come per l'architettura e i minareti, potremmo ripetere che i cittadini hanno accettato, o per meglio dire subito, progressive invasioni e superamento di soglie di inquinamento acustico senza mai reagire – a cominciare da quello prodotto prima dalle aziende e poi dal traffico cittadino – ma di fronte a una sonorità che rappresenta una cultura altra posta in discussione, la reazione si manifesta rapidamente. La proibizione dell'*adhan* in esterno è pertanto comune a molti paesi, anche se le ragioni date per motivarla non sono sempre del tutto chiare o esplicitate. In Gran Bretagna l'appello alla preghiera è spesso possibile, ma soggetto a restrizioni, e molto dipendente dalla localizzazione all'interno o all'esterno di un *ethnic neighbourhood*. Ad esempio nel caso della moschea di East London, un quartiere molto trafficato e molto etnicamente caratterizzato, la decisione di concederlo ha prodotto proteste, motivate tra l'altro dall'aumento dell'inquinamento acustico – poco credibile data la situazione – ma grazie all'appoggio della locale chiesa anglicana è stato consentito per due volte al giorno (Eade 1996). Anche in Germania è in qualche modo considerato parte dei diritti costituzionali, degni quindi di protezione. Alcuni documenti parlano chiaramente di parità di trattamento con il suono delle campane. Un documento dell'ufficio federale per gli stranieri (Bunderausländerbeauftragte) del 1997, e un altro della Federazione tedesca delle città e dei comuni (Deutscher Städte und Gemeindebund), raccomandavano entrambi parità di trattamento su questo tema. Tuttavia l'uso di altoparlanti è riconosciuto solo se indispensabile per la pratica religiosa. Si potrebbe quindi dire che la protezione costituzionale si applica all'*adhan* ma non agli altoparlanti... (Kreutz e Sarhan 2010). E il fatto che la questione non sia risolta lo dimostra una controversia molto dibattuta a Duisburg nel 1997/98⁶⁸. In paesi come la Francia e il Belgio normalmente non viene posta nemmeno la richiesta di poter far ascoltare l'*adhan*, per non creare polemiche ed arrecare disturbo. In Austria avviene solo dal centro islamico di Vienna, il venerdì, come per altri importanti centri islamici nelle capitali europee. Anche in Norvegia è concesso una volta la settimana, il venerdì, nei limiti dei 60 decibel. Mentre è ovviamente generalmente consentito e praticato in zone con forte prevalenza anche storica islamica, come in Bosnia-Herzegovina. Appare quindi chiaro che l'appello alla preghiera è globalmente considerato, da un lato, un aspetto meno centrale e meno rilevante, intorno al quale c'è quindi meno domanda e meno pressione rispetto al luogo di preghiera stessa: per cui non lo si richiede nemmeno, o si rinuncia abbastanza facilmente, o nemmeno lo si progetta, come accade tra gli architetti e le associazioni, ad esempio, di seconda generazione. D'altro canto l'*adhan* viene spesso considerato un elemento ancora più invasivo dello spazio pubblico della moschea stessa: tanto che alla costruzione della prima solo di rado segue la concessione del secondo. E se alla prima è meno facile dire un no di principio, sulla base dei principi di libertà religiosa che comunque ispirano le costituzioni europee, al secondo il no, di tipo burocratico o di principio, si manifesta frequentemente.

Cimiteri e aree specifiche di inumazione per musulmani

La questione dei cimiteri è spesso oggetto di dinamiche molto simili a quelle che concernono le moschee. Ma è in un certo senso anche più sorprendente e sgradevole. Primo perché non c'è nulla di più ovvio e naturale che le persone, oltre che vivere, muoiano, e quindi abbiano bisogno di un luogo dove essere sepolte. Secondo perché il rispetto e la sepoltura dei morti è un dato acquisito non

⁶⁸ Alcuni esponenti delle chiese evangeliche sono arrivati a dichiarare che la chiamata alla preghiera è una chiamata contro la cristianità, elaborando estensivamente una interpretazione del testo dell'*adhan* peraltro non legittimabile dal testo stesso.

solo delle religioni, ma anche della laica *humana pietas*, ed è sconcertante vedere quante persone, religiose o meno, si indignino e si impegnino così tanto, in vari paesi d'Europa, per impedire ad altre persone di seppellire e piangere i loro cari, come se non fosse questo un clamoroso passo indietro in termini di civiltà e umanità (ci limitiamo a ricordare due episodi biblici, non estranei alla storia occidentale: quando Sara muore in esilio, Abramo ottiene per lei, dagli abitanti della città, il migliore dei sepolcri per poter seppellire la propria sposa; e i 30 denari restituiti da Giuda, non essendo utilizzabili nel tempio in quanto impuri perché prezzo del sangue, verranno usati almeno per un buon fine: acquistare un campo per la sepoltura degli stranieri). E terzo perché quando gli immigrati decidono di farsi seppellire nel paese in cui sono vissuti, anziché essere rispediti nel paese in cui sono nati, che è una frequente e normale prima fase del processo migratorio, è precisamente perché lo considerano il loro paese, degno quindi di ospitare la loro dimora definitiva: un segno evidente di integrazione *post-mortem*, per così dire; l'accettazione che la terra di immigrazione è la propria casa, la casa definitiva, e, su un piano più generale, la casa dell'islam (*dar al-islam*).

E' significativo che in alcune realtà l'accettazione di cimiteri musulmani è passata per fatti traumatici che hanno coinvolto emotivamente la pubblica opinione: a Bruxelles, ad esempio, a seguito dell'uccisione di un ragazzo turco nel 1996 e di una ragazza marocchina nel 1997 – casi fortemente visibilizzati dai media – in cui le famiglie immigrate avevano espresso il loro dolore per dover essere obbligate a rispedire nel paese d'origine i cadaveri dei loro ragazzi (Lambert 2000). In alcuni casi vi sono problemi legati alle specificità delle forme di inumazione islamiche, e alla loro compatibilità con le regolamentazioni di polizia mortuaria dei vari paesi: ma laddove esse vengono affrontate vengono anche facilmente risolte su base pragmatica, con qualche reciproca concessione o con il puro e semplice adeguamento alle norme locali. I temi di discussione più diffusi sono i seguenti: posizionamento laterale con sguardo rivolto verso la Mecca, e quindi, se possibile, progettazione del cimitero o dell'area che la preveda; presenza o meno della bara, ormai comunque accettata dai musulmani in tutti i casi; durata dell'inumazione (i musulmani, come altre comunità religiose, sono tendenzialmente favorevoli a sepolture permanenti: ciò che ha riportato l'attenzione sugli aspetti sgradevoli delle sepolture temporanee sempre più brevi in molti paesi europei, contraddittorie peraltro con le sepolture in bare di zinco, che impediscono i processi naturali di degrado del cadavere); tempistica rapida di seppellimento rispetto al momento della morte (possibilmente entro le ventiquattro ore: per tale motivo sono sorti in diversi paesi, e lavorano in accordo con le strutture ospedaliere, appositi organismi islamici). Spesso, in molte realtà, e tra le altre laddove il fattore critico sia la presenza al governo di una realtà locale di partiti di impostazione anti-islamica, il no al cimitero islamico può anche non essere esplicito, ma assumere la forma di una estenuante lentezza burocratica, la richiesta di continue ulteriori precisazioni, e altre forme di 'melina' burocratica.

Capitolo 3 – La posta in gioco e i protagonisti del conflitto

I conflitti e gli attori nello spazio pubblico

La parola conflitto evoca contrasto, opposizione, scontro. Il suo significato è chiaramente bellico: deriva dal latino *conflictum*, participio passato di *confligere*, combattere. Anche la parola controversia, che possiamo utilizzare come sinonimo o come forma più debole, eventualmente solo verbale, di conflitto, evoca lo stesso tipo di immaginario: da *contra* e *versus*, participio passato di *vertere*, volgere – volgere contro.

La letteratura sociologica sul conflitto si richiama ad una lunga tradizione che, da Weber e soprattutto Simmel in avanti, ne teorizza ampiamente la necessità e per molti versi l'ineluttabilità. Il conflitto diventa così una necessità sociale, una delle modalità che la società (che è inerentemente conflittuale) trova per far emergere e in qualche modo elaborare e risolvere, eventualmente a spese dell'uno o dell'altro contendente, dell'una o dell'altra opinione, le diversità intrinseche che la attraversano. Le modalità di risoluzione del conflitto possono essere molto diverse, e vanno dalla negazione assoluta dell'altro (ciò che ne cancella contemporaneamente l'esistenza, le esigenze e le richieste, eventualmente alla radice: fisicamente, per così dire) alle varie forme di civile discussione, che vedono tra le modalità intermedie quella stessa del meccanismo democratico: un confronto anche duro tra 'parti' (non a caso rappresentate da 'partiti' dell'una o dell'altra posizione o interesse) che porta alla costruzione di un equilibrio inevitabilmente instabile, nella maniera – per quanto riguarda la democrazia rappresentativa e il meccanismo elettorale – meno sanguinosa possibile, meno distruttiva per quell'insieme che è la società stessa, che tutte le parti in conflitto al suo interno contiene. La giustizia stessa, da questo punto di vista, può essere interpretata come una forma di conflitto, e non solo come una sua possibile soluzione. La mediazione dei conflitti ne è una sua forma, sempre più diffusa nelle agenzie sociali (famiglia, scuola, welfare), e di cui la giustizia stessa è un mezzo (si pensi alle cause di separazione, per rimanere a un ambito relativamente semplice, con poche variabili). Il conflitto è dunque una delle dimensioni costitutive della vita sociale: e in questo senso ne rappresenta la fisiologia, non una patologia.

Il conflitto, sul piano sociologico ma anche filosofico, diventa in questa prospettiva ineluttabile e talvolta irrisolvibile, una condizione della vita umana: "è un pregiudizio da pedanti mummificati il ritenere che tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per venire risolti" (Simmel 1918). Tuttavia, in un'ottica sociale, è evidente come le forme di risoluzione del conflitto siano quanto meno auspicabili: il conflitto, per così dire, è costoso, consuma energie, polarizza opinioni, drena risorse, distruttura talvolta singoli individui o interi gruppi sociali, portandoli verso un agire sociale distruttivo o autodistruttivo.

In termini generali il conflitto è un tipo di interazione sociale in cui gli attori coinvolti fanno esperienza di una presunta o reale diversità o incompatibilità, che diventa essa stessa modalità di spiegazione e strumento del conflitto. Esso presuppone la presenza di attori capaci di agire intenzionalmente per ottenere i propri scopi e per interpretare le proprie azioni. In esso ha una dimensione fondamentale la definizione della situazione, e quindi la dimensione della percezione: il conflitto può non avere basi reali, e nondimeno essere reale nelle sue conseguenze, come insegna il teorema di Thomas.

Queste premesse ci tornano utili anche nell'interpretazione della forma specifica di conflitto che stiamo qui analizzando. Nel nostro caso esso si configura nelle varie forme di espressione attiva di rifiuto, da parte dei vari attori sociali che analizzeremo, della presenza di luoghi di culto islamici, o di una loro forma specifica, in un dato contesto territoriale e culturale.

Questo tipo di conflitto produce dei fenomeni collettivi di riconoscimento e di esclusione reciproca all'interno di un set di pre-comprensioni condivise, per lo più fortemente astratte, la cui semplice ripetizione assume lo statuto di verità empirica condivisa. Si formano così le classiche dinamiche

noi-loro che caratterizzano questo tipo di fenomeni collettivi: diverse e specifiche rispetto alle dinamiche ego-alter che si manifestano nella vita individuale.

Nelle pagine che seguono analizzeremo prima alcuni elementi esteriori del conflitto, e gli attori in gioco, le dinamiche sociali che attivano, e per concludere cercheremo di trarre alcune lezioni dai casi empirici di conflitto analizzati. Tenendo presente, come premessa, che non si tratta quasi mai di attori semplicemente locali. Oramai, a seguito dei processi di globalizzazione, della disponibilità e diffusione di informazioni senza o al di là dei confini, delle stesse dinamiche transnazionali legate all'immigrazione, si può dire non vi sia oggi più nulla di strettamente locale: in ogni situazione, come mostrano le ricorrenze di dinamiche, di simboli, di parole d'ordine, la dimensione globale influenza e retroagisce su quella locale, producendo quel ben noto fenomeno che, con scelta terminologica che poco aggiunge sul piano dei contenuti, si suole chiamare globale.

Attori islamici e dinamiche intramusulmane

Un primo problema si pone nel definire lo status degli attori islamici. Esso si sovrappone infatti alla condizione di immigrato e, nella maggior parte dei paesi, alla condizione di non cittadino (con le importanti eccezioni della maggioranza dei musulmani di Regno Unito, Francia, in parte Belgio, solo parzialmente di altri paesi, ad esempio scandinavi, in particolare per quanto riguarda le seconde generazioni nate nel paese, e naturalmente Bosnia e musulmani di Tracia). Ne consegue che i musulmani, già sul piano dei principi e della cittadinanza, sono spesso considerati attori non solo recenti, ma non completamente titolari dei propri diritti, o per lo meno non alla pari rispetto agli autoctoni e alle loro religioni, se non addirittura illegittimi e invasivi, e quindi trattabili diversamente, discrezionalmente e magari discriminatoriamente, in assenza ad esempio di una tutela e di un riferimento costituzionale condivisi.

Al di là dei principi, anche quando essi non sono in gioco o sono superati dalla parità di trattamento garantita dalla costituzione o dalla legge, l'arrivo relativamente recente dei musulmani fa sì che alcune norme non siano ancora loro applicate, o non ne vengano disposti i regolamenti applicativi, o semplicemente prevalga ancora una comprensibile ma problematica inerzia burocratica, i cui tempi sono più culturali e sociali che strettamente legislativi. In molti casi, forse in quasi tutti (dall'Acuerdo spagnolo alle leggi sull'insegnamento religioso belga, dal riconoscimento delle scuole islamiche del Regno Unito alle leggi sull'*hijab* francesi, passando per le normative specifiche, incluso sulle moschee, di molti paesi), vi è un evidente ritardo e una presa in considerazione spesso controvoleda delle esigenze religiose dei musulmani, anche quando legittime e riconosciute. L'arrivo recente di cui si diceva ha anche conseguenze evidenti sul piano culturale, con risvolti significativi di tipo religioso e politico, rallentando fortemente una prospettiva di accettazione diffusa dell'islam come co-inquilino legittimo e a pieno titolo, all'interno del paesaggio religioso e istituzionale dei vari paesi. Questo produce anche il proliferare di quella tendenza all'eccezionalismo a proposito dell'islam di cui abbiamo già parlato, e che a proposito delle moschee ha fatto sì che, per esempio, in Italia la Lega Nord proponesse puramente e semplicemente, con un proprio progetto di legge, una moratoria sulle moschee: che, tradotto, significa una sospensione *sine die*, non motivata e non legittimabile, dei diritti religiosi delle minoranze islamiche. Ma, va detto, questo ritardo e questa difficoltà hanno anche motivazioni fisiologiche: il fattore 'T', come tempo, è importantissimo e troppo sottovalutato anche nelle dinamiche culturali e sociali.

Dinamiche di conflitto intramusulmane inevitabili, o semplicemente di separazione funzionale, sono quelle che ricalcano le diversità interne al mondo islamico: tra sunniti e sciiti; con le correnti considerate eterodosse (Ahmadiyya, Aleviti); con le *tariqat*, le confraternite sufi; tra i vari orientamenti etnici, linguistici, religiosi e politici; con le specificità dei movimenti islamici transnazionali, che tendono a fondare le proprie moschee; talvolta tra immigrati musulmani e

convertiti. Il caso bosniaco mostra in maniera più plastica e visibile quanto accade anche altrove: dove con la forza organizzativa e la capacità finanziaria dei donatori arabi si sono creati conflitti con i musulmani locali. Conflitti dottrinali, tra i musulmani locali di tradizione hanafita e i Vehabije (wahabi) e il loro proselitismo, che di fatto, attraverso le scuole coraniche, la formazione all'estero, gli incentivi anche economici personali (secondo taluni *rumors* di cui non c'è tuttavia evidenza empirica), hanno creato un settore di influenza che finisce per toccare, ben oltre l'architettura, i codici di comportamento (ad esempio l'introduzione dell'*hijab* e addirittura del *niqab*, estraneo alla tradizione locale, vesti tradizionali e barbe lunghe per gli uomini, una più rigida separazione tra i sessi). Talvolta questi scontri sono diventati fisici: in qualche caso i Vehabije si sono appropriati anche in senso fisico delle moschee, dormendoci dentro, e sono poi stati cacciati dopo che i musulmani locali reclamavano la loro moschea (Akšamija 2010). Ma anche a Rotterdam, per esempio, il gruppo dirigente della moschea Essalam ha ottenuto nel 2007 un'ordinanza del tribunale per impedire ai suoi critici di entrarvi: un caso che si è ripetuto anche altrove, e che dà l'idea della durezza degli scontri interni.

Più spesso la conflittualità è tra le organizzazioni grandi e piccole che si contendono la leadership e l'eventuale monopolio della rappresentanza istituzionale dell'islam. Tipico il caso francese, con la conflittualità per nulla solo sotterranea tra 'lealisti' legati alla moschea di Parigi e altre federazioni e attori islamici indipendenti da questa (ad esempio nel caso della moschea di Marsiglia). In Spagna il contrasto è tra le varie federazioni che rappresentano l'islam e hanno firmato l'Acuerdo del 1992. In Italia il principale contrasto è quello che oppone la piccola organizzazione di convertiti e tariqa sufi chiamata Coreis (esclusivamente italiana, senza legami con il mondo dell'immigrazione, di buon livello intellettuale e di ottimi contatti nel sistema politico e nei media) e la principale federazione di associazioni, l'Ucoii, che controlla un cospicuo numero di moschee⁶⁹. In tutti questi casi, e in altri ancora, è evidente il gioco di strumentalizzazione operato dai poteri politici, che scelgono il proprio organismo musulmano di riferimento, sostenendolo a spese degli altri, spesso più rappresentativi ma considerati meno docili o controllabili, con un livello di intervento negli affari interni di una confessione religiosa che ha in Europa precedenti storici illustri e decisamente più invadenti (fin da quando erano gli imperatori a convocare i concili e a presiederli), ma non ha oggi paralleli realisticamente comparabili: con nessun'altra confessione religiosa il livello di coinvolgimento e di concreta interferenza negli affari interni è paragonabile a quello che avviene con l'islam. Ancora una volta, un segno dell'eccezionalità che coinvolge le prassi relative al rapporto con la religione islamica, e talvolta anche i loro fondamenti legislativi⁷⁰.

La questione dei finanziamenti è spesso un elemento di conflittualità di primaria importanza. La progettazione di una moschea o anche solo l'acquisto di una sala di preghiera mobilita una mole cospicua di risorse. Laddove vi sono grosse organizzazioni e federazioni alle spalle (sull'esempio della Ditib e dell'Igmg turca, ma anche alcuni *waqf* di importanza locale capaci di buoni rapporti con finanziatori esterni) vi sono meno problemi, in termini di garanzie per mutui ipotecari, e in generale nella raccolta stessa dei fondi, e nel garantire la continuità di finanziamento per il funzionamento, la gestione, lo stipendio dell'imam e di altri collaboratori, e simili. Le persone che hanno i rapporti con l'esterno sono titolari di rendite di posizione, e nello stesso tempo gestori di responsabilità importanti. Spesso, poi, il livello organizzativo è ancora modesto, e molto della

⁶⁹ Il livello del contrasto è tale che in quasi ogni situazione in cui l'Ucoii è coinvolta in un progetto di moschea (a Bologna, Genova, Milano e in molte altre occasioni), la Coreis si presenta a delegittimarla, proponendosi come attore alternativo e sostitutivo.

⁷⁰ Il caso francese è in questo senso probabilmente il più clamoroso e paradossale, data la logica di rigorosa separazione tra stato e confessioni religiose che dovrebbe in teoria caratterizzare l'ideologia e la prassi repubblicana: ma ne troviamo esempi in molte altre situazioni, tanto che per molti paesi possiamo parlare di musulmani 'del re' (o di regime, che si sceglie i suoi) e di musulmani non legati – non, almeno, in maniera così vistosa – al potere. La stessa preferenza molti paesi (Germania, Olanda, meno fortemente Belgio e altri ancora) la manifestano, in campo turco, per la Ditib governativa contro l'Igmg (due delle grandi federazioni che controllano il campo islamico turco, la prima legata all'ente governativo per gli affari religiosi e la seconda all'opposizione che ha portato al potere a suo tempo il partito islamista moderato Refah Partisi, tuttora al governo con altro nome).

raccolta e della gestione dei flussi di denaro è basato su rapporti fiduciari con singoli individui. Tutto questo porta al prodursi di conflitti interni, legati a mancanza di fiducia verso l'uno o l'altro dei titolari della responsabilità economica, con accuse sotterranee e talvolta esplicitate di malversazione, e in qualche caso anche con denunce alla stampa e persino alla magistratura. Laddove il denaro viene da fonti di finanziamento statali o municipali, poi, la richiesta da parte dei finanziatori è di avere un interlocutore di fiducia, che spesso però non gode di altrettanta fiducia da parte delle comunità (citiamo ancora l'esempio francese e la divisione tra 'lealisti' e quelli che potremmo chiamare 'localisti', persone di fiducia della comunità locale, a Marsiglia come a Montpellier o a Strasburgo; Ternisien 2002). Si sono tuttavia visti casi in cui, data la penuria di fondi, è stata l'istituzione locale promuovere o a fare da garante per progetti di moschea. L'insistenza per produrre dall'alto una sintesi tra gruppi e federazioni è malvista e non porta nella maggior parte dei casi a risultati duraturi. Se invece il finanziatore è esterno (la Rabita, singoli donatori dei paesi del Golfo, o direttamente i paesi coinvolti nel gestire e controllare la propria diaspora: Marocco, Egitto, Tunisia, ecc.), le divisioni tra sostenitori ed oppositori dei rispettivi regimi è la prima a manifestarsi. O addirittura vi può essere il tentativo di sfruttare più finanziatori, tra loro non compatibili. Il caso di Malmö testimonia in questo senso di un'ambizione eccessiva, ma non è unico nel suo genere. Concepito come il progetto del più grande centro islamico d'Europa (una dizione che ricorre con ossessiva frequenza, dai parte dei musulmani, per definire le proprie moschee, a testimonianza di un'ambizione anche ingenua e quasi sempre frustrata) negli anni '70, è stato ridotto ad assi più modeste proporzioni per aver inizialmente chiesto finanziamenti sia alla *Rabita al-alam al-islami* saudita sia alla libica *Da'wa Islamiyya*, senza aver reciprocamente informato le due organizzazioni transnazionali rivali, cosicché parte significativa dei fondi è stata ritirata (Alwell 1998).

E' invece più chiaro il meccanismo se la moschea è voluta da un gruppo religioso specifico (Tabligh, Deobandi o altro): il problema sarà semmai in questo caso il rapporto con la comunità locale in cui ci si insedia che non appartiene al gruppo medesimo. Infine, spesso vi è una conflittualità dovuta a logiche di rappresentanza nei confronti con le istituzioni: dove i vari centri islamici di una città possono voler cercare una primazia a spese degli altri, più facile laddove venga progettata una moschea *purpose built* in un luogo in cui vi siano solo sale di preghiera. E' infatti inevitabile che questa venga ad assumere un ruolo ed uno statuto anche rappresentativo maggiore, che finisce per configurarsi in una sorta di rappresentanza non richiesta anche delle esigenze delle altre comunità.

Dinamiche intramusulmane sempre più importanti sono quelle che vedono confrontarsi le differenti generazioni: con conflitti che vertono già sull'estetica delle nuove moschee, in particolare sull'enfasi sugli elementi tradizionali, fino alle loro funzioni o al loro rapporto con i paesi d'origine. I giovani, e non solo i giovani progettisti, sembrano meno interessati all'esistenza del minareto, che per essi non fa parte del loro paesaggio islamico, essendo essi nati o cresciuti in Europa; e in vari casi hanno accettato più facilmente di rinunciare ad esso. A Marsiglia gli imam giovani hanno fondato il Camm (Collectif des associations musulmanes) contro il Cime (Conseil des imams de Marseilles et des environs), legato ai residenti più vecchi e 'tranquilli', portatori esclusivamente di istanze religiose: il conflitto tra questi due gruppi ha per lungo tempo impedito che si sviluppasse il progetto della moschea della città, che pure aveva persino il consenso maggioritario, dopo decenni di discussioni, della popolazione cittadina e l'appoggio delle istituzioni locali. Diverso è anche, spesso, il modo stesso di pensare la moschea, le sue funzioni (più chiuse o più aperte alla cittadinanza), l'allocatione degli spazi (per attività culturali, biblioteca, sala di incontri aperta al pubblico non musulmano); nel caso della moschea Kocatepe di Rotterdam si è attivata una leadership più giovane, più legata al modello del centro multiculturale. Con il nuovo comitato di gestione gestito da rappresentanti della generazione precedente, si è ritornati all'insistenza sulle infrastrutture religiose classiche turche, ottenendo il risultato di un sensibile peggioramento delle relazioni con i residenti (Maussen 2009).

Un ruolo importante, anche nelle dinamiche di conflitto, hanno i *free riders*, spesso musulmani secolari e non praticanti: talvolta a fianco degli oppositori delle moschee, talaltra autoproposti o proposti dai poteri locali come leadership alternative o membri dei gruppi dirigenti delle moschee. Una prassi che sarebbe considerata inaccettabile se applicata alla confessione maggioritaria di un paese (dove è impensabile che il potere politico possa imporre un intellettuale laico, un giornalista critico, un imprenditore non praticante o un professore universitario agnostico negli organismi di gestione della chiesa locale), o a un'altra minoranza, ma che tuttavia è, in alcune situazioni locali, fortemente sostenuta da media e politici. Questi personaggi possono anche essere ricchi imprenditori o persone con collegamenti magari familiari con ricchi donatori dei paesi d'origine: in questi casi producono mega progetti architettonici che fanno molto parlare di sé, bypassando le comunità islamiche 'reali', ma raramente arrivano a uno stadio di concretezza: dal ricco imprenditore di carne halal che a Marsiglia ha progettato una mega moschea con minareti di 50 metri, hammam, cinema, fontane, ristorante e case da the su una superficie di dodici ettari (mentre gli imam locali dicevano di volere semplicemente un luogo per pregare e non un museo), all'università islamica di Casamassima, vicino a Bari, progettata e voluta da un convertito imprenditore nel settore alberghiero, un sufi autoproclamatosi Emiro di Bari, che ci ha speso di sua una fortuna prima che il progetto fallisse sommerso dai debiti (Allievi e Dassetto 1993; Allievi 2003). Più ridotto ma simile nella sostanza il progetto presentato ad Arnhem di una specie di Taj Mahal in sedicesimo, con sei minareti, piscina, macello islamico e parco giochi; ma di sogni simili è costellata l'Europa, per la fortuna degli architetti e l'illusione dei musulmani. Anche questi casi sono una dimostrazione che le maggioranze silenziose sono assai meno ascoltate delle minoranze rumorose, anche se questo non è uno specifico dell'islam.

Vi sono tuttavia dinamiche intramusulmane positive. Laddove gruppi di musulmani dello stesso paese si mettono insieme per cercare una collocazione più grande e dignitosa, o laddove l'opposizione nei confronti dei musulmani in quanto immigrati viene superata mettendo tra i responsabili o come portavoce dei convertiti, quindi autoctoni e cittadini nella pienezza dei loro diritti e non ricattabili (come successo in diversi casi in Italia e in Francia; Imarraïne 1992)⁷¹.

Divisioni intra e interetniche

Un tipico caso di conflitto intraetnico è quello riscontrabile tra i musulmani di origine turca in Germania: divisi tra l'obbedienza all'istituzione governativa Diyanet (Ditib), la militanza per l'islamista Milli Görüs (Igm), o l'appartenenza alla terza federazione Vikz (Verband der Islamischen Kulturzentren); a cui bisogna aggiungere le appartenenze ai gruppi Suleymanci, Nurcu, agli Aleviti, attraversate poi dall'estremismo religioso dei Kaplanci e da quello politico dei lupi grigi e di altri, a cui aggiungere la divisione etnico-politico-linguistica con i curdi. Ma se il caso turco è quello più noto, anche per le sue dimensioni numeriche, e complesso, ve ne sono molti altri che sono in situazione simile, e che mostrano l'ampia pluralità interna delle comunità islamiche in Europa, che provoca effetti significativi anche sulla diffusione e probabilmente sul numero stesso delle moschee⁷². Forme di diversificazione linguistica, di dissidenze religiose, di dissidio etnico, di frazionamento politico (in particolare tra filo- e anti-governativi nei confronti dei rispettivi paesi d'origine, ma in generale con l'importazione delle suddivisioni esistenti nei vari paesi, e talvolta qualcuna di più essendo il mercato religioso in Europa assai più libero di quello dei paesi d'origine,

⁷¹ Sull'importanza del ruolo dei convertiti nella gestione delle moschee e più in generale nella produzione di leadership islamica, si veda Allievi (1999).

⁷² Ma provoca anche effetti secondari negativi, quando la logica federativa si impone su quella della località. Non di rado l'intervento di organizzazioni come quelle citate produce una maggiore distanza tra la popolazione locale e la comunità islamica, in precedenza sentita come meno estranea perchè composta solo da rappresentanti locali.

e in grado di influenzarli con importanti effetti di feedback⁷³) vengono riprodotte e trovano in Europa un fertile terreno di sviluppo.

Il caso marocchino mostra anch'esso questo tipo di divisioni. Ma più in generale per la maggior parte dei paesi arabi, e non solo per loro, l'Europa, e più in generale la diaspora, rappresenta il luogo in cui possono manifestarsi identità politico-religiose che nei paesi d'origine sono invece proibite, illecite, o comunque sottoposte a controllo e repressione. E ognuna trova il modo di farsi la sua moschea... Lo stesso dicasi per organizzazioni transnazionali come i Fratelli musulmani, le varie tendenze salafite e neo-salafite, i movimenti pietistici e sufi, e così via.

La concorrenza può però manifestarsi anche tra gruppi etnici, e non solo internamente ad essi. Le forme di concorrenza tra federazioni marocchine e turche nei Paesi Bassi ne sono un noto esempio. Un esempio furono i due grandi progetti di moschea prospettati a Rotterdam nel 1975 e discussi negli anni successivi, la cui definizione risultò impossibile a causa della conflittualità e delle divisioni tra turchi e marocchini, ma anche intraturche, nonché dalla preferenza di queste comunità per piccole moschee di quartiere.

Possono anche esserci modalità differenti di porsi nello spazio pubblico, pur nel medesimo contesto. In molte città italiane è ad esempio rilevabile la maggiore visibilità dell'islam arabo, rispetto al basso profilo scelto dalle comunità pakistane o da comunità africane come i senegalesi⁷⁴. Ed esempi analoghi, magari a parti invertite, si ritrovano altrove. Nel caso tedesco sono i turchi a manifestare con maggior forza la propensione alla visibilità, e la capacità di esprimerla. Nel caso inglese sono piuttosto le comunità dominanti, per lo più indopakistane, negli *ethnic neighbourhoods*; e quella araba in alcune zone di Londra. E così via.

Le appartenenze etniche non sono solo un effetto delle prime generazioni, come certe riflessioni naïf sull'inevitabile integrazione individuale dei giovani, provenienti soprattutto da area francofona, sembravano ipotizzare. In realtà esse hanno un'inerzia molto lunga, che coinvolge – anche se ovviamente in misura minore – le seconde generazioni, e trascina anche le terze, come è chiaramente visibile in Belgio, o in Germania tra le popolazioni turche, dove i tassi di endogamia e la frequenza dell'utilizzo della lingua d'origine sono in qualche caso sorprendenti. Il fenomeno del resto oggi, anziché indebolirsi, si rafforza, grazie al transnazionalismo satellitare, al bi-posizionamento che di fatto consente la tv via satellite dai paesi d'origine, internet, ma anche i viaggi più frequenti e meno costosi verso il paese di provenienza proprio o dei genitori⁷⁵.

Talvolta è l'intervento dei poteri locali a produrre conflitti intraetnici, imponendo interlocutori di propria fiducia magari appartenenti ad altre comunità, come accaduto in qualche caso a seguito dell'inserimento di gruppi di *rapatriés* d'Algeria come interlocutori insieme agli altri musulmani immigrati, o cercando di creare organismi federativi non basati su una volontà interna ma imposti dall'alto. In vari casi in Italia si sono invece, all'opposto, obbligate le moschee a disaffiliarsi e a dissociarsi dalla loro federazione di appartenenza, l'Ucoii, in quanto non considerata affidabile dallo stato.

Vi sono tuttavia anche forme di cooperazione interetnica, talvolta perché sotto lo stesso cappello di un movimento sufi: è successo così, ad esempio, in Olanda, tra i surinamesi e i pakistani, entrambi Barelwi.

⁷³ Su questo tema i casi potenziali sono molti: citiamo ad esempio l'identità nazionalista curda, per molti aspetti inventata in Germania e in altri paesi della diaspora, il rafforzamento degli Ahmadiyya impediti e repressi nei paesi d'origine, ma anche la formazione di quadri dirigenti e i finanziamenti dalla Germania alla Turchia, così importanti per lo sviluppo del Refah partisi, diventato il più significativo e per certi aspetti sorprendente elemento di novità politico-religiosa in Turchia, e molti altri ancora (per qualche esempio si veda Allievi e Nielsen 2003).

⁷⁴ A Brescia per esempio la comunità araba, e la sua moschea, hanno adottato una politica della visibilità, anche esteriore; la comunità pakistana invece, anche nel suo progetto di moschea, ha scelto un profilo basso, un inserimento il meno visibile possibile (Alberti 2008).

⁷⁵ Su questo rinvio al capitolo sui media che ho scritto per Maréchal, Allievi, Dassetto e Nielsen (2003), e al già citato Allievi e Nielsen (2003).

Attori sociali: i cittadini

I conflitti intorno alle moschee hanno sempre un'origine tra i cittadini delle zone circoscrisse: o in maniera diretta (proteste di cittadini, manifestazioni, raccolte di firme, petizioni, comitati spontanei) o in maniera indiretta (gruppi politici e media che agiscono o dicono di agire in nome dei cittadini stessi).

Le motivazioni dei cittadini sono riconducibili alle seguenti:

- a) motivazioni 'reali' o presunte tali: caduta di valore degli immobili; timore di aumento del traffico, perdita della tranquillità, problemi di parcheggio; timori di aumento della delinquenza e di maggiore frequentazione della zona da parte di persone sgradite; timori di violenza, incidenti e fondamentalismo islamico; timore di invasione degli spazi pubblici in occasione del venerdì e di altre festività islamiche (cortili, marciapiedi, parchi e parchi giochi); esistenza di altre priorità sociali nella zona;
- b) motivazioni 'culturali': estraneità dell'islam alla 'nostra' cultura locale; difesa dei diritti della donna; reciprocità; inintegrabilità e/o incompatibilità dell'islam con i valori dell'occidente/d'Europa/cristiani.

Come si vede, se il primo ordine di motivi può avere (ma spesso non ha) un fondamento empirico, e può essere costruito discorsivamente come tale, il secondo serve solo a motivare una *kulturkampf* il cui oggetto non è più la moschea in quanto tale – che diventa solo un simbolo tra altri da colpire – ma l'islam stesso come religione diversa, estranea, 'aliena', non compatibile con la democrazia, l'occidente, il liberalismo, il cristianesimo, 'le nostre tradizioni', secondo i casi.

Naturalmente i due ordini di motivi il più delle volte si sovrappongono e si rafforzano reciprocamente. Una recente ricerca empirica (Allievi 2009a), ha posto il tema della possibile edificazione di una moschea in un edificio pubblico dismesso alla discussione di un 'gruppo a conflittualità guidata' (una specie di focus group ma disomogeneo al suo interno, comprendente musulmani di varia tendenza e non musulmani di varia collocazione politica e culturale). Il gruppo era ignaro che si sarebbe sollevato il tema, allo scopo di sondarne le reazioni immediate: la ricerca ha mostrato con grande chiarezza come le dinamiche che si instaurano mescolino indifferentemente i due ordini di tematiche, ma che ci sia una maggiore disponibilità ad affrontare quelle concrete, al di là delle divisione anche politiche. E' utile quindi tenerli concettualmente separati: perché ai primi si può dare una risposta empirica sul piano locale; i secondi invece presuppongono tempi più lunghi e la volontà di risolvere problemi profondi di accettazione e di comprensione reciproca, laddove essi siano davvero in gioco e laddove si vogliono effettivamente risolvere – entrambe condizioni non sempre riscontrabili nel concreto.

Va notata in primo luogo l'emergere con forza, man mano che ci si avvicina ai nostri giorni, delle opposizioni: frutto evidentemente di eventi traumatici (dall'11/9 a eventi interni a vari paesi: gli attentati di Madrid e Londra, per limitarci al terrorismo, l'assassinio di Theo van Gogh, la vicenda delle vignette danesi, turbolenze legate ai dibattiti sull'*hijab* o su questioni di genere e di autoritarismo paterno (matrimoni forzati, casi clamorosi di delitti d'onore, ecc.). Tutto questo ha avuto certamente un'influenza sull'evoluzione del dibattito: ma, probabilmente, non lo spiega interamente. E certamente, in alcune zone, è anche la conseguenza di una valutazione meditata degli effetti della convivenza – con l'islam in generale e con le moschee in particolare.

I cittadini comunque, quando hanno scelto di agire autonomamente, attraverso comitati più o meno spontanei, l'hanno fatto limitandosi al caso specifico di loro interesse – non alla questione delle

moschee in generale – mobilitandosi attraverso raccolte di firme⁷⁶, petizioni, ma anche sit-in, manifestazioni di protesta, striscioni ai balconi ed altro.

Tutto questo ha portato al loro coinvolgimento da parte delle pubbliche amministrazioni, spesso concedendo loro (e concedendo alle amministrazioni) un ruolo inusitato e per certi versi abnorme, che va a sindacare e interferire sulla libera attività organizzativa interna delle associazioni. Di fatto, a proposito di islam – come messo in evidenza da numerosi esempi – cittadini e amministrazioni si sentono in diritto e hanno la pretesa, nei casi di conflitto, di interferire duramente negli affari interni delle comunità islamiche: e non solo sulle scelte urbanistiche ed architettoniche (localizzazione, presenza o meno di segni di visibilità esterni, come i minareti), ma anche su quelle organizzative (tipo di consigli d'amministrazione, lingua, modalità della preghiera o dell'appello alla medesima, ingressi e locali separati per le donne, ecc.).

Un motivo di conflitto sempre citato e presupposto, anche se mai veramente verificato, è quello della perdita di valore delle case. Anche questo un motivo applicato selettivamente solo all'islam. Al di fuori delle moschee esso viene infatti sollevato solo in casi clamorosi di inquinamento o turbamento dell'equilibrio di un quartiere: ma non, ordinariamente, per luoghi di aggregazione di altra confessione religiosa, ad esempio. E, peraltro, il discorso comincia ad essere utilizzato in chiave rivendicativa, da parte degli abitanti nei confronti della pubblica amministrazione: come in un caso olandese, dove i residenti hanno chiesto una compensazione per la presunta perdita di valore degli stabili. La pressione dei cittadini può quindi essere usata anche come minaccia, in chiave preventiva: e può essere usata dalle autorità municipali anche come mezzo di convinzione dei musulmani, affinché non chiedano troppo, in termini di visibilità e di spazi. Mentre altrove la protesta, iniziata sui temi della discesa del valore commerciale delle abitazioni, sull'aumento presunto del crimine, e sull'esistenza di altre priorità sociali nella zona, ha portato, dopo una raccolta di firme, alla periferizzazione della collocazione della moschea, non più quindi collocata all'interno del contesto urbano. L'argomento è comunque sollevato con grande frequenza, talvolta con plausibilità, talora in situazioni di degrado dove esso non è nemmeno lontanamente sostenibile: o dove è ben altro il motivo del basso valore degli stabili.

Il timore di aumento del traffico e di problemi di parcheggio, reale, appartiene tuttavia al rango delle *technicalities*: che non necessitano di una rappresentazione sovradeterminata degli aspetti culturali, ed è risolvibile in fase di progettazione.

Più complesso da affrontare il problema della paura di aumento della delinquenza: in realtà non correlata alla presenza di moschee, che peraltro veicolano messaggi eticamente densi di rispetto della legge, ma correlabile all'indotto che si può creare intorno alle moschee, fatto di macellerie halal, di phone center, di negozi etnici aperti fino a tardi. Ciò che non necessariamente produce più insicurezza (e può ben essere dimostrabile il contrario, con dati empirici), ma certamente modifica l'estetica e le forme di fruibilità di un quartiere. In alcuni casi olandesi il punto di partenza era proprio una rappresentazione collettiva totalmente idealizzata del quartiere 'come era una volta' e della sua vita comunitaria. Questa rappresentazione nostalgica (speculare alle 'moschee nostalgia' degli immigrati di prima generazione) consente di costruire un discorso vittimista, molto utilizzato in questi conflitti: noi autoctoni, vecchi residenti, veniamo buttati fuori dal nostro stesso quartiere. Un discorso il cui sottinteso è che i nuovi 'invasori' non siano dei 'nostri', siano 'altri', stranieri. E abbiano valori diversi. In un caso ci si è lamentati del rischio di non poter più portare a passeggio i cani, per il rispetto dovuto alla moschea (il cane è animale considerato impuro nell'islam); o si è evocata una rappresentazione dell'immaginario sessuale dell'altro deviata. A Rotterdam, in una serata di informazione per i residenti su un progetto di moschea, si è evocato persino il timore che

⁷⁶ Le petizioni talvolta nascono locali ma diventano nazionali, specie se prese in mano da attori politici dell'islamofobia. La raccolta attivata dal British National Party contro la cosiddetta megamosque di Newham (un caso locale, quindi) ha raggiunto a livello nazionale, sul suo sito, le 255.000 firme. Nel Regno Unito tuttavia cominciano anche le raccolte di firme a favore delle moschee: la cosa è naturalmente possibile ed efficace laddove i musulmani sono anche cittadini, e quindi nel pieno possesso dei propri diritti anche politici, con relativo potere di influenza, e laddove sono fortemente concentrati.

qualcuno salisse sul minareto per guardare le donne che facevano i bagni di sole nella parte interna del vicino complesso residenziale... (Maussen 2009).

Un altro tema, spesso del tutto irrealistico, è quello dell'esistenza di altre esigenze sociali nel quartiere. O dicendo che si toglieva spazio al verde pubblico, o al parcheggio, anche quando non era vero, o ad usi diversi: in alcune situazioni il conflitto è montato intorno ad una scuola o altro edificio pubblico che gli abitanti volevano fosse destinato ad altro uso sociale. Oppure, come a Deventer, il conflitto era tra un kindergarten, appoggiato dalla popolazione locale, e la moschea, appoggiata dal comune, per arrivare alla riattivazione di una vecchia piscina di quartiere (la cosa si concluse nel 2003 con l'inaugurazione della moschea; Landman e Wessels 2005)⁷⁷. E a Padova si è detto che sarebbe stato più giusto destinare lo spazio ad asilo per gli abitanti del quartiere – in un quartiere dove non ci sono abitanti e tanto meno bambini perché si tratta di zona ad insediamenti industriali e terziari, senza popolazione residenziale ad esclusione del vicino campo rom... E' chiaro comunque che lo scopo di queste argomentazioni, molto diffuse, non è quello di essere reali, ma di poter mostrare retoricamente la sostituzione, costruibile vittimisticamente come ingiusta, di spazi destinati ai bisogni dei vecchi abitanti per concederli ai nuovi arrivati, vissuti quindi come invasori. Del resto, si può sempre sollevare il problema che si sarebbe dovuto invece fare qualcosa per gli anziani, i bambini, i malati, le famiglie, lo sport, la cultura, l'assistenza, la salute...

Vi sono tuttavia casi in cui la cittadinanza ha manifestato a favore della moschea. Il caso più noto è stato quello di Colonia, dove due cittadini su tre si dicono favorevoli, in una città che ha il 12% di abitanti musulmani, che diventano il 35% nella zona dove la moschea è prevista, e in cui l'autorità pubblica, e in prima persona il borgomastro, si è fortemente spesa in favore del progetto. Al punto che gli abitanti stessi – dagli albergatori ai taxisti ai comuni cittadini – hanno boicottato la conferenza contro l'islamizzazione dell'Europa lanciata nel 2008 da una serie di movimenti xenofobi e islamofobi dell'estrema destra. E dove peraltro si prevede, nella zona dove è in costruzione la moschea, un rialzo del valore degli immobili.

In caso di conflitto è molto facile che si intreccino poi, ai motivi pratici, i motivi culturali 'non localistici' di opinione contraria alla moschea: quelli incentrati sull'islam in quanto tale. La possibilità è tanto maggiore quanto più si attivano gli imprenditori politici dell'islamofobia e aumenta il ruolo e il peso dei media. E' interessante notare tuttavia che nei paesi del Nord Europa, dove è più facile approcciare le autorità, anche con lettere personali, e-mail, incontri, e dove c'è una maggiore abitudine a discutere con i residenti stessi le decisioni che li riguardano, è più probabile che le proteste siano immediate e dirette, ma che si mantengano al livello di cittadinanza, eventualmente organizzata in comitati. Non c'è e non si sente, a questo livello, la necessità che intervengano gli imprenditori politici dell'islamofobia a fare da catalizzatore: riuscendo a porre alla ribalta, ma anche snaturando, le ragioni della protesta. Anche queste paure, tuttavia, sono sempre declinabili localmente in termini di rumors più o meno fondati (attivismo fondamentalista, casi di individuali oppressione di genere, legami con estremismo politico o persecuzione dei cristiani in paesi d'origine, ecc.). Ecco quindi che la questione della reciprocità diventa un argomento popolare (in molti paesi i sondaggi mostrano come i cittadini siano favorevoli alla proibizione di costruire moschee, in quanto nei paesi musulmani vi è una discriminazione nei confronti delle chiese). O che la paura del fondamentalismo, ma anche del razzismo anti-islamico, può trasformarsi nella paura dei residenti di essere vittime accidentali di un attentato di musulmani o contro i musulmani: con un'idea fortemente estensiva dell'essere e del sentirsi comunque sulla difensiva.

⁷⁷ Un caso particolare di conflitto tra usi diversi si è avuto a Zwolle, già nel 1986: una moschea surinamese era ospitata in una scuola pubblica inutilizzata, all'interno della quale la municipalità aveva offerto una sede anche a un'associazione omosessuale. I musulmani ne hanno chiesto l'espulsione, aprendo un conflitto su possibili forme di discriminazione tra minoranze. Per ragioni pratiche si è risolto il conflitto concedendo ai due gruppi due sedi diverse (Jansen 1992). E' probabile che oggi, dopo i casi Pim Fortuyn e alcune note dichiarazioni di imam olandesi sull'omosessualità, che hanno creato polemiche nazionali, la soluzione sarebbe stata diversa.

Attori politici, burocrazia, giustizia

Come abbiamo visto, gli attori politici giocano un ruolo fondamentale. Tra di essi possiamo distinguere:

- gli attori politico-burocratici competenti per gestire le pratiche relative alla moschea (amministrazione locale e enti collegati):
- i partiti politici locali;
- i partiti politici esterni;
- i vari gradi di intervento della giustizia (sentenze, atti di tribunali amministrativi) che possono interferire con le decisioni politiche e lo sviluppo delle vicende.

Nel contesto locale intervengono diversi fattori. Innanzitutto giocano gli interventi nazionali: cambiamenti legislativi, politici, di atteggiamento nei confronti dell'islam. Un elemento importante è l'esistenza a livello locale di un atteggiamento collaborativo o al contrario conflittuale nei confronti dell'islam. L'atteggiamento sostanzialmente pragmatico verificabile nel caso belga, dove le autorità locali hanno il potere decisionale e lo usano, o l'atteggiamento simpatetico e comprensivo di molte municipalità olandesi nei decenni Ottanta e Novanta, hanno chiaramente consentito dinamiche più pacifiche e favorevoli nella gestione dei dossier sulle moschee. L'Ethnic Minority Policy elaborata a Rotterdam, ad esempio, fondata sul principio dell'*integration with retention of cultural identity*, in cui evitare sia la discriminazione che l'assimilazione, ha costituito un indirizzo che ha a lungo segnato la *policy* locale sulle moschee. Ma ci sono stati altri casi in cui era la municipalità a spingere in favore della costruzione di moschee.

Più spesso però oggi è la politica opposta che prevale: in cui il comune pone piuttosto difficoltà e ostacoli, anziché porsi come promotore di luoghi di culto islamici. Ad Atene, nonostante sia stata approvata persino una legge in proposito, i musulmani hanno minacciato di ricorrere alla Corte europea dei diritti dell'uomo se entro il 2009 non si fosse dato corso alla loro richiesta di ottenere una moschea: un progetto lanciato già nel 1971, rilanciato con forza nel 2000 anche in funzione delle Olimpiadi del 2004, e tuttora in alto mare, anche per la forte opposizione della chiesa ortodossa locale al progetto (la cosa sembra oggi ulteriormente rinviata sine die a seguito della gravissima crisi economica che scuote il paese). Ma i casi sono tantissimi. La situazione italiana è particolarmente significativa, e coinvolge soprattutto le moschee del Nord del paese, dove è attiva la Lega Nord, che ha attivato una campagna anti-islamica di lungo periodo, che ha acquisito progressivamente una sempre maggiore centralità nelle sue politiche. Ma situazioni di conflitto forte si cominciano a registrare in molti altri paesi. Altrove le amministrazioni possono essere 'agnostiche', né pro né contro la moschea o il minareto, come a Bastogne, ma seguono la popolazione organizzata che si mobilita, secondo il noto detto di un politico francese dell'800, Alexandre-Auguste Ledru-Rollin: "Puisque je suis leur chef, il faut bien que je les suive..." Le politiche possono anche concretizzarsi come elementi di scambio nel gioco elettorale: lo era in Olanda l'impegno a lavorare sulla questione delle moschee, chiedendo in cambio agli imam di far votare gli elettori tuchi alle elezioni municipali del 1986, le prime in cui il voto a livello locale anche dei non cittadini è stato introdotto; lo era lo scambio politico avvenuto anche a Schaerbeek con la regolarizzazione di 13 moschee appena prima delle elezioni locali (Manço e Kanmaz 2005) e nuovamente il riconoscimento di 44 moschee da parte dei socialisti della Vallonia poche settimane prima delle elezioni federali del 2007; lo sono le specificità degli *ethnic neighborhoods* inglesi come Bradford, o alcuni quartieri di Birmingham o di Londra con le sue 44 moschee per 75000 pakistani (McLoughlin 2005), dove la predominanza di abitanti di origine indopakistana ma cittadini e votanti fa sì che i conflitti si risolvano senza troppe difficoltà, di solito – un segno che

laddove il voto musulmano esiste, è in grado anche di contare e contrattare il proprio spazio culturale e religioso. Ma questi diversi atteggiamenti sono anche dovuti a contingenze sociali e politiche che hanno una propria storia e una direzione di marcia, soggetta a pendolarismi e dunque reversibile: e così nei Paesi Bassi c'è probabilmente un prima e un dopo Pim Fortuyn e un prima e un dopo l'assassinio di Theo van Gogh, così come in Spagna un prima e un dopo gli attentati di Madrid dell'11/3/2004 e nel Regno Unito un prima e un dopo gli attentati del 7/7/2005, in Danimarca un prima e un dopo la vicenda delle vignette danesi, e probabilmente per tutti un prima e un dopo 11 settembre 2001.

Molti comuni, nella contrattazione con le comunità islamiche, pongono e impongono condizioni che possono anche essere discutibili, figlie dell'eccezionalismo di cui si è già più volte parlato: che vanno da un certo *droit de regard* istituzionale, all'imposizione dell'inserimento nel direttivo delle associazioni anche di altre comunità nazionali (o nel caso francese di *harkis* e *rapatriées d'Algérie*), o semplicemente di singoli individui di fiducia della municipalità, creando non di rado contraccolpi negativi (Duthu 2008). Questo produce forme di strumentalizzazione che in varie realtà locali, e in alcuni paesi anche nazionali, hanno prodotto figure di 'musulmani di fiducia' dei vari partiti o di singoli loro esponenti, spesso poco rappresentativi e sostenuti dalle rispettive comunità. Ma produce anche forme di scarico di responsabilità, o mostra comunque la complessità delle dinamiche e degli attori in gioco, per cui, come si è espresso un esponente islamico a proposito del caso di una moschea francese: "quelli che hanno il potere non hanno la volontà, quelli che hanno la volontà non hanno il potere".

Un problema correlato può essere quello di dover scegliere tra fazioni (o incoraggiare federazioni di associazioni) come proprio interlocutore. Stati ed enti locali spesso preferiscono sostenere interlocutori istituzionali, magari vicini alle ambasciate dei rispettivi paesi: che parlano la stessa lingua e lo stesso linguaggio burocratico-istituzionale; ma se lo scopo è coinvolgere gli interlocutori islamici questa può rivelarsi una strategia controproducente, e può diventare invece più utile accettare i rappresentanti presenti sul terreno, tanto più se eventualmente eletti dalle comunità.

In altre situazioni l'ostacolo può essere di ordine burocratico, basato su *technicalities* non sempre facili da comprendere, ma la cui conoscenza è essa stessa parte del processo di integrazione e di maturazione dell'associazionismo islamico. Come nel caso della moschea Mevlana di Kreuzberg, il cui progetto prevedeva nello stesso luogo una moschea e una serie di esercizi commerciali che ne consentissero il finanziamento, del resto in linea con tradizioni islamiche diffuse: un progetto tuttavia impensabile a fronte dei regolamenti edilizi locali (Jonker 2005). Oppure vi può essere un contrasto figlio anche di una diversa mentalità: ad un certo punto il progetto per la moschea Essalam di Rotterdam prevedeva che lo sponsor costruisse una fontana davanti alla moschea, come regalo per i cittadini; per l'amministrazione la questione è diventata: chi ne paga la manutenzione? Ciò che per gli uni era un regalo, per gli altri era un costo di manutenzione accessorio. Tuttavia in molte occasioni le *technicalities* sono solo la forma burocratica di una opposizione tutta politica, che non ha il coraggio di dichiararsi come tale. E' il caso, molto frequente, della 'applicazione selettiva' di norme esistenti, che vengono tuttavia messe in evidenza solo a proposito di moschee e musulmani: ad esempio, soprattutto nei paesi mediterranei e in Italia con una frequenza tutta particolare, dell'applicazione selettiva delle norme antincendio o sulla sicurezza: norme esistenti e correttamente applicate, che tuttavia vengono applicate selettivamente alle sole moschee, i soli soggetti controllati, con il trasparente scopo di chiuderle, come avvenuto, anche dichiarandolo, in varie realtà del centro-nord a guida leghista; mentre non vengono applicate ad altri soggetti di cui pure è notorio che le disattendano, inclusi luoghi di culto della religione maggioritaria e persino edifici pubblici, come le scuole, per non parlare di imprenditori privati. In altre realtà può essere una forma di 'accanimento burocratico', utilizzato soprattutto allo scopo di guadagnare tempo e di rinviare decisioni a momenti più propizi, e tipicamente a dopo un appuntamento elettorale, lasciando una grana impopolare al successivo governo locale.

I 'casi moschea' producono forme di riposizionamento anche inusuali e non necessariamente legate a prospettive ideologiche o scelte di principio. I tatticismi locali possono avere e di fatto hanno

spesso un ruolo importante. E così un partito che ha perso il potere può cercare di recuperarlo cavalcando la mobilitazione anti-islamica. In alcuni casi si è provato invece a trasformare lo stesso movimento anti-moschea in partito politico locale, ma con modesto successo. Di fatto la logica di questi come di molti altri movimenti politico-sociali contemporanei è essenzialmente *single issue*, e destinata quindi a disgregarsi una volta raggiunto l'obiettivo o comunque terminato il periodo di mobilitazione. Il loro essere movimenti reattivi, tipici della cosiddetta sindrome Nimby (*Not in my backyard*: non nel mio cortile), produce mobilitazioni di forte intensità ma di breve termine. Tipico dell'atteggiamento Nimby non è infatti essere contro qualcosa, ma essere in astratto anche favorevole: ma, appunto, non vicino a casa mia. Non a caso riguarda attività spesso considerate utili: come il riciclo e il compostaggio dei rifiuti, o centrali di produzione di energia, o anche centri commerciali e luoghi di divertimento o sportivi di grandi dimensioni e di grande richiamo, o vie di comunicazione di grande impatto come strade e autostrade e linee ferroviarie ad alta velocità, ecc. Diventa quindi difficile trasformare questa opposizione senza progetto reale in consenso di lungo periodo. Ci riescono invece meglio i partiti coerentemente anti-islamici, di cui analizzeremo il ruolo a breve. I riposizionamenti sono anche d'altro genere. Se per esempio a mobilitarsi contro una moschea è un movimento di destra estrema, partiti di estrema sinistra possono collocarsi sulla posizione opposta non per convinzione sui principi ma semplicemente perché è attivo quel determinato attore politico. E' un dato che si è visto in varie situazioni locali in Italia del Nord: dove l'atteggiamento fortemente anti-islamico della Lega Nord produceva un atteggiamento di principio favorevole alla moschea di Rifondazione Comunista o di altri partiti di sinistra, per lo più areligiosi e fortemente caratterizzati dalla polemica anti-cattolica, ma in questo caso posizionatisi a favore dei diritti religiosi degli immigrati, spesso con effetti controproducenti per questi ultimi. Il ruolo dei partiti politici esterni si manifesta attraverso due variabili intervenienti principali: le leggi e le proposte di legge approvate a livello nazionale, e più in generale gli indirizzi sull'islam adottati a livello nazionale, che hanno delle ovvie conseguenze a livello locale; e, ancora più spesso, l'intervento di imprenditori politici dell'islamofobia che decidono di agire anche in contesti in cui non sono direttamente presenti. Queste due variabili possono sovrapporsi, se i partiti anti-islamici diventano partiti di governo.

Lo stato può intervenire principalmente in due modi: attraverso direttive di tipo generale, o attraverso l'interferenza diretta negli affari locali. Un esempio della prima modalità è per esempio il recente tentativo della Francia di introdurre forme di finanziamento centralizzato da parte del governo francese, attraverso fondazioni, dei luoghi di culto islamici: ufficialmente per evitare finanziamenti sospetti e per meglio gestire le risorse, di fatto attuando una forma di controllo e di ingerenza negli affari interni dell'islam pesantissima. La proposta, proveniente dall'allora ministro degli Interni De Villepin, è passata. Ironicamente è stato il segretario generale dell'Uoif a ricordare al ministero che esiste un principio francese di laicità (Maussen 2009): tuttavia anche l'Uoif ha firmato la relativa dichiarazione di intenti nel 2005, mentre nel frattempo lo stato designava non casualmente Dalil Boubaker, rettore della moschea di Parigi, come suo referente e uomo di fiducia alla guida di questo organismo, che potrà forse giocare un ruolo importante – anche se a tutt'ora non è dato di sapere in che modo – nel futuro del finanziamento del culto islamico in Francia. Anche in Austria l'approvazione delle leggi anti-minareti di cui si è già parlato costituiscono una intromissione a livello locale del governo regionale. La legge prevede infatti che nelle aree residenziali i luoghi molto frequentati, come moschee, cinema e discoteche, necessitino di un permesso speciale, e che se c'è da proteggere l'immagine del paesaggio il governo dello stato può decretare che il governo locale sia obbligato a chiedere un parere dello stato: il governatore del Vorarlberg ha detto con chiarezza che si trattava, in ogni caso, di una legge anti-minareti, se non anti-moschee, rifiutati come 'simboli di fondamentalismo islamico'.

E' evidente che l'approvazione di normative specifiche sulle moschee e i minareti, ma anche solo la promozione di determinati atteggiamenti nei confronti dell'islam, ha delle conseguenze significative anche sul piano locale. Se prendiamo il caso italiano, vediamo che la Lega Nord al governo, che ha in corso da molti anni una dura campagna nei confronti dell'islam, ora che controlla il ministero

degli Interni può emanare orientamenti, come quello in favore dei referendum in caso di richiesta di edificazione di culto islamico, o la proposta di una moratoria sui medesimi, che pur non avendo valore giuridico costituiscono indicazioni politiche di riferimento. A livello locale non c'è nessun obbligo di accoglierle, non trattandosi di atti legislativi, ma è chiaro che nei comuni del Nord dove la Lega è partito di governo questi orientamenti sono attivamente promossi e sostenuti. Lo stesso per quel che riguarda il riconoscimento di alcuni gruppi e federazioni islamiche e non di altre, che deciso a livello nazionale finisce per avere conseguenze a cascata a livello locale: come l'Ucoi in Italia; o l'Igmg, a cui viene spesso preferita la Ditib, nel caso belga, ma anche tedesco e olandese; o ancora la preferenza per gli organismi controllati dalla moschea di Parigi nel caso francese, a spese dell'Uoif e di altri organismi anche locali.

Gli effetti a livello locale delle influenze nazionali si vedono da tempo, in particolare nel caso di partiti radicati a livello locale, come nel caso della Carinzia o del Nord Italia. Già agli inizi della campagna anti-islamica leghista, in città amministrata dalla Lega Nord vi sono state forme di strumentalizzazione politica costruita intorno a sale di preghiera e alla loro conduzione. La campagna ha avuto concretizzazioni anche nelle realtà minori e in piccoli paesi, come accaduto nella provincia veneta e altrove, portando anche alla chiusura di sale di preghiera, più volte e di proposito, in pieno ramadan, il momento di loro maggiore utilizzo: spesso attraverso ordinanze comunali facenti riferimento alla violazione di norme urbanistiche, igienico-sanitarie, di sicurezza e anti-incendio. Ma come accaduto anche in molti altri paesi europei, la motivazione reale è altra: tanto è vero che l'applicazione di tali norme è trasparentemente selettiva, applicandosi, con queste modalità (ad esempio chiusura immediata anziché comminazione di un'ammenda e concessione del tempo necessario a mettersi in regola), solo alle moschee, non certo ad altri edifici egualmente irregolari, anche pubblici (scuole) o di altre confessioni religiose, per non parlare di quelli privati e destinati ad usi produttivi. La data di nascita di questa campagna leghista può essere considerata il settembre 2000, quando a Lodi, vicino a Milano, la decisione di un sindaco del Partito popolare (cattolico) di concedere un terreno cittadino, ad un affitto simbolico, per la costruzione di un edificio ad uso di moschea, ha provocato una accanita e controversa campagna anti-islamica, anche questa condotta dalla Lega (Allievi 2003), che ha avuto tra gli episodi più forti, oltre a manifestazioni con slogan offensivi, l'aspersione del terreno con "urina di porco padano", la celebrazione di messe "di riparazione", e il lancio di una campagna anti-islamica a tutto campo che da allora non si è più arrestata. Tale polemica ha tuttavia avuto un'eco più ampia di quella che avrebbe avuto se fosse stata solo una posizione estrema della Lega Nord, perché nello stesso periodo, da parte laica e cattolica, si sono alzate voci autorevoli contro il timore di una invasione culturale musulmana, che tale campagna ha intercettato, e che dopo l'11 settembre 2001 è diventata senso comune, anche grazie all'abbondante semina fallaciana che ne è seguita. In seguito, in altre città, si è arrivati al punto di emettere un'ordinanza, evidentemente illegale, che diffidava i non cristiani dall'avvicinarsi a meno di 15 metri dai muri delle locali chiese, in risposta all'impossibilità per i non musulmani di entrare nelle moschee in alcuni paesi islamici, che il sindaco del locale paese (Rovato, in provincia di Brescia) aveva scoperto durante una vacanza estiva in un paese musulmano; ma la fantasiosità delle ordinanze non si è fermata qui, e quella che può essere considerata una vera e propria strategia politica prosegue tuttora. Attivisti della Lega hanno anche fatto stampare e attaccato agli ingressi di alcune città adesivi con la scritta "comune deislamizzato", ad imitazione dell'avviso, presente in alcune località, a seguito delle prese di posizione ambientaliste e antinucleari dei decenni scorsi, che recita: "comune denuclearizzato" (Guolo 2000). Oggi l'epicentro di queste campagne sono la Lombardia e il Veneto (con la situazione di impedimento assoluto di avere un luogo di culto a Treviso, un caso mediatizzato a livello internazionale, dalla BBC ad Al-Jazeera, con i musulmani costretti a pregare all'aperto, in parcheggi, o costretti all'umiliazione di proposte di 'moschea itinerante', e spesso molto esplicitamente insultati dalle autorità politiche locali) e in particolare tutta la fascia alpina pedemontana dove la Lega è al governo.

L'intervento di imprenditori politici dell'islamofobia si fa man mano più pervasivo e diffuso, e, come hanno mostrato le elezioni europee di giugno 2009, tende a rafforzarsi, con risultati di rilievo dall'Olanda all'Ungheria, dalla Gran Bretagna all'Italia. A livello locale spesso questi partiti approfittano dei conflitti per trovare un radicamento locale che ancora non hanno. Citiamo, in maniera random, l'attività del Vlaams Belang nelle Fiandre, in Belgio; il caso del Front National in Francia; il British National Party in Gran Bretagna; la Fpö austriaca, che si è contraddistinta per una campagna contro le moschee e i minareti a Vienna, pur in assenza di concreti progetti di edificazione di luoghi di culto, facendo concorrenza alla Bzö fondata da Haider. In Olanda si è cominciato con il "Mosknee", il no alle moschee, del partito 'Rotterdam vivibile', e si aggiunge oggi l'attività del PVV di Geert Wilders, autore del breve documentario *Fitna*, che chiama le moschee 'palazzi dell'odio' (*haatpaleizen*), e la cui ascesa elettorale è costante (il suo PVV è diventato il secondo partito olandese alle elezioni europee del 2009). I partiti anti-islamici sono fortemente connessi a livello europeo. Di fatto si può parlare di una sorta di internazionale dell'islamofobia: Vlaams Belang, Fpö, Bnp, Lega Nord e molti altri (incluso piccoli partiti più francamente nazi-fascisti nella loro ispirazione) partecipano ai rispettivi congressi, e anche a manifestazioni 'contro l'islamizzazione dell'Europa' che si ripetono in varie città europee. Le parole d'ordine sono del resto comuni: il richiamo all'occidente in pericolo (*sos abendland*), alla difesa della cristianità dell'Europa, l'uso sistematico di stereotipi e pregiudizi anti-islamici anche gravi, il richiamo alla 'nostra' identità, alle 'nostre' radici, o semplicemente alla 'nostra' città. I loro siti consentono di scaricare volantini, adesivi, poster e facsimili di striscioni da internet: un mezzo che consente l'anonimato, e quindi anche l'utilizzo di un linguaggio particolarmente duro e aggressivo.

Queste campagne non sono semplici riferimenti retorici, privi di conseguenze. Sono accompagnati da atti dimostrativi contro le moschee, per lo più non riconducibili a quegli stessi partiti, ma certamente figli del clima da essi agitato e costruito. Incendi dolosi si sono registrati dall'Italia alla Svezia. La Francia e il Regno Unito hanno conosciuto una serie di attentati anti-islamici sia dopo l'11 settembre che in occasione di dibattiti 'caldi' sull'islam di ordine più locale (e solo una parte minoritaria di essi viene denunciata). Le stesse forze si fanno invece esplicitamente promotrici di referendum, o li minacciano, quando le amministrazioni locali si rendono disponibili a prendere in considerazione il progetto di una moschea, attivando un meccanismo di ricatto molto forte, anche quando rimane solo potenziale.

Il ruolo dei movimenti anti-islamici, anche quando proviene dall'esterno, finisce dunque per avere anche effetti interni a una realtà locale. Di fatto il conflitto svolge un ruolo di richiamo: i movimenti islamofobi, una volta al corrente dell'esistenza di un caso di conflitto, intervengono sul territorio con i loro slogan e le loro parole d'ordine, e anche i loro metodi di lotta (più visibili di molte iniziative di cittadini, ad esempio), provocando uno slittamento del conflitto dai problemi locali di ordine pratico ai massimi sistemi e ai conflitti ideologici e di civiltà, rendendo più problematica la soluzione del conflitto stesso, ciò che del resto non è tra i loro obiettivi, essendo estranei al luogo in cui il conflitto si svolge. Svolgono quindi un ruolo di amplificatori del conflitto, ma anche di ostacolo alla sua soluzione. La cosa è ulteriormente complicata laddove l'imprenditore politico dell'islamofobia è anche un attore locale di governo, come nel caso della Carinzia o della Lega Nord nell'Italia settentrionale, producendo delle marcate differenze territoriali nella stessa quantità di conflitti, oltre che nella loro modalità di gestione.

Una variabile interveniente sul piano locale, ma non controllabile da esso, è quella della giustizia amministrativa e dei ricorsi in tribunale. Di fatto la giurisprudenza svolge un ruolo di garanzia che dipende molto meno delle decisioni politiche e dalle variazioni di quadro politico e dell'ideologia dominante nei confronti dell'islam. I ricorsi ad essa cominciano quindi a farsi più frequenti: sia da parte delle associazioni islamiche, contro eventuali dinieghi, sia da parte di associazioni di cittadini o di forze politiche di opposizione (o anche di un altro livello amministrativo), contro eventuali concessioni di permessi per l'edificazione o la ristrutturazione di un edificio ad uso moschea. Citiamo un caso tra molti, per capire le complesse implicazioni del meccanismo. A Los Bermejales,

in Spagna, la comunità islamica legata al gruppo di convertiti Murabitun aveva concordato nel 2004 con il comune il progetto di costruzione di una grande moschea, procedendo dal 2006 all'affitto del terreno, di proprietà municipale. Nello stesso anno un'associazione di cittadini ha fatto ricorso alla giustizia amministrativa, ottenendo la sospensione dei lavori di costruzione. Nel frattempo il sindaco, in occasione delle elezioni del 2007, aveva promesso di non procedere alla costruzione della moschea se rieletto. Tuttavia, nove mesi dopo le elezioni, il tribunale ha reintegrato i musulmani nei loro diritti. a quel punto il consiglio comunale e il sindaco hanno cercato una nuova sede in altro quartiere. Tuttavia il ricorso proseguiva la sua strada, e a fine 2007 l'Alta corte di giustizia dell'Andalusia ha decretato che nel luogo originario previsto non si poteva in effetti costruire una moschea: solo che anche il nuovo luogo previsto aveva lo stesso tipo di destinazione d'uso, che alla luce di questa decisione non può ospitare un edificio religioso. A fine 2008 il comune ha rinunciato a concedere un terreno municipale per la moschea, e dopo cinque anni la situazione appare ancora in alto mare.

Altri attori religiosi

Il paesaggio religioso europeo sta attraversando significativi cambiamenti, le cui linee di tendenza non sono troppo facilmente delineabili⁷⁸. Tra i fattori principali di lungo periodo che hanno prodotto questo cambiamento vi sono sicuramente i processi di secolarizzazione (non intesa tuttavia semplicisticamente come perdita di significato della religione nella vita delle persone, ma solo di suo significato univoco per l'insieme della società) e di privatizzazione del religioso. Una terza tendenza tuttavia, figlia delle precedenti ma con proprie dinamiche autonome, spicca su tutte, ed è facilmente verificabile e misurabile: la tendenza verso la pluralizzazione religiosa dei paesi d'Europa. Essa è dovuta a tendenze intrinseche delle società stesse, che prescindono dalle immigrazioni; ma è fortemente rafforzata e visibilizzata dalla presenza di religioni 'immigrate'⁷⁹. La presenza di un numero sempre maggiore di immigrati in Europa non è solo un fatto quantitativo, con svariate conseguenze sociali, economiche e culturali. Differenti livelli quantitativi nei vari indicatori non producono solo un cambiamento quantitativo. Insieme producono e creano nuove problematiche, nuovi processi di interrelazione: in una parola, un cambiamento qualitativo – niente di meno di un nuovo tipo di società; alquanto diverso dal modello di Stato-Nazione come noi lo conosciamo, e dai suoi principi fondatori, che non a caso conoscono oggi forti elementi di crisi. Si pensi agli elementi stessi dello Stato: *un* popolo, *un* territorio, *un* ordinamento – tutti e tre, per motivi diversi, attualmente in crisi, sotto pressione, in perdita di capacità definitoria e dunque di efficacia. Per non parlare di quell'altro elemento, implicito ma ben reale nella nostra comprensione della società (lo sanno bene coloro che appartengono a una minoranza religiosa), che si aggiunge ai tre precedenti: *una* religione.

La pluralizzazione dovuta alla presenza di immigrati non è culturalmente né religiosamente neutra. Gli immigrati non arrivano 'nudi': portano con sé, nel loro bagaglio, anche visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, tavole di valori, sistemi morali, immagini e simboli. E prima o poi sentono il bisogno di richiamarsi ad esse come ad indispensabili nuclei di identità; spesso per identificazione, talvolta anche solo per opposizione. La religione, e ancora di più la religione vissuta *collettivamente e comunitariamente*, ha un suo spazio e un suo ruolo nella costruzione dell'identità

⁷⁸ Di certo non è in corso né *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* né *La revanche de Dieu*, per citare due fortunati libri di sociologia delle religioni, usciti a trent'anni giusti di distanza l'uno dall'altro, e che sostenevano tesi opposte (Acquaviva, 1961 e Kepel, 1991, rispettivamente). Più propriamente sono in corso entrambe, a livelli e su piani diversi, insieme ad altri fenomeni che vanno spiegati all'interno di un quadro coerente più ampio, non monocausale e monodirezionale.

⁷⁹ I meccanismi di pluralizzazione e i loro effetti sono stati ampiamente analizzati dai sociologi della religione, da Peter Berger in avanti, anche per quanto riguarda le specificità europee. La bibliografia di riferimento specialistica è ampia, ma non correlata direttamente alla presenza islamica, e tralasciamo quindi riferimenti puntuali.

individuale e collettiva di nuclei significativi di immigrati: tanto più quando si pone il problema della trasmissione religiosa alle generazioni successive (Allievi 2006b).

L'islam come seconda religione, o come prima delle minoranze, in quasi tutti i paesi d'Europa, si inserisce all'interno di questo paesaggio in rapido mutamento. E le moschee ne rappresentano il principale elemento di visibilità.

La questione dell'islam e delle moschee rappresenta così uno dei terreni su cui si evidenziano i rapporti delle religioni tra loro, e i rapporti tra queste e il contesto laico e secolare⁸⁰. In questa dinamica triangolare (laicità, più o meno supportata dallo stato; religioni dominanti; minoranze religiose), l'islam può essere per le chiese, nello stesso tempo, "alleato e rivale, povero e concorrente" (de Galembert 1994). In un periodo di secolarizzazione e indifferenza religiosa, l'islam può diventare un alleato prezioso pur rimanendo un rivale. Ciò può mostrare delle ambiguità poco sottolineate anche nei rapporti interreligiosi. Essi dipendono molto dal quadro giuridico-istituzionale e da come questo incorpora o comunque si rapporta con le religioni. Ma non necessariamente indeboliscono l'interlocutore maggiore, come asserisce l'interpretazione prevalente tra gli 'apocalittici' interni alle varie confessioni religiose, che considerano il dialogo come una forma di cedimento (la letteratura in materia, e proprio in rapporto all'islam, è vasta e popolare anche se poco presente nel registro colto del dialogo – esiste, ma non la si cita). Talvolta anzi il dialogo può rafforzare le comunità maggioritarie, e le religioni in generale: come è stato notato nel caso francese, favorire l'inserimento dell'islam permette di rimettere la questione religiosa all'ordine del giorno, e finisce di fatto per favorire la Chiesa cattolica – o comunque la chiesa dominante – in un ruolo di mediazione concreta e simbolica nei confronti dello stato (de Galembert 1994). Ciò avviene su alcune tematiche anche relativamente alla chiesa anglicana in Gran Bretagna, e altrove. Questo ruolo viene talvolta potenziato dalla ricerca, da parte anche dei governi locali o nazionali, di forme di collaborazione interreligiosa semi-istituzionale, di cui abbiamo moltissimi esempi, dal livello locale a quello istituzionale europeo: in questi casi la 'consulenza' delle chiese dominanti diviene spesso il tramite richiesto e necessario di una possibile 'inclusione' dell'islam, facendosi garanti tanto del rapporto con l'islam che del mantenimento della pace sociale nelle rispettive comunità⁸¹. Talvolta si usano a questo fine organismi di dialogo interreligioso, spesso promossi per iniziativa dell'interlocutore maggioritario cristiano, o addirittura da governi nazionali o locali. E' evidente che questi tipi di strutture offrono una forma di legittimazione e di riconoscimento agli interlocutori, e permettono forme di negoziazione altrimenti difficili. L'analisi dei casi empirici, ma anche del più generale comportamento degli attori religiosi, mostra tuttavia che si è concluso un ciclo storico. Da un lato non vi è più lo slancio iniziale delle comunità religiose verso l'accoglienza di questi nuovi co-inquilini ma anche concorrenti sul mercato dei beni religiosi. Dall'altro si assiste a una maturazione e sedimentazione di alcune tendenze. Per qualche tempo le chiese hanno mantenuto una sorta di primazia rispetto alla politica, iniziata agli albori della presenza islamica in Europa, in cui svolgevano una funzione mediatrice di grande importanza. Il risultato, considerabile con qualche ironia dal punto di vista della laicità dello stato e della separazione tra le sfere, è stato che gli interlocutori musulmani venivano presi maggiormente sul serio dagli stati o comunque dalle autorità pubbliche, quando erano in qualche modo 'presentati' dalle chiese. Oggi quella primazia appare sempre più in discussione: per un effetto di maturazione e autonomizzazione delle comunità islamiche, da un lato; per un certo cambiamento nei contenuti della elaborazione teologica e delle indicazioni pastorali concernenti l'islam, dall'altro; e, infine, per un diverso atteggiamento degli stati, che hanno preso in carico direttamente e senza mediazioni la 'questione islam'.

⁸⁰ Per un approfondimento della questione dei rapporti tra chiese e islam europeo, si veda il capitolo *Relations between Religions* in Maréchal, Allievi, Dassetto e Nielsen (2003).

⁸¹ Il problema è tanto più forte per i cristiani, in quanto spesso i movimenti anti-islamici e anti-moschee usano l'argomento della difesa delle radici cristiane dell'Europa, anche in polemica con la chiesa cattolica (e altrove le chiese protestanti o ortodosse) considerata troppo arrendevole.

Forme di collaborazione tra chiese cristiane maggioritarie e islam si sono avute in tutti i paesi. In Olanda ad esempio c'è stata una forte attività di lobbying da parte di cattolici e protestanti a favore dei musulmani, almeno per tutti gli anni Ottanta: la letteratura sociologica sull'islam nei vari paesi riporta molte decine di esempi di questo genere, concernenti anche nello specifico l'aiuto nel reperimento e nel finanziamento di moschee, o addirittura nella concessione di spazi propri, anche solo in via temporanea, per le esigenze di culto dei musulmani. E' noto che la costruzione della grande moschea di monte Antenne, a Roma, è stata possibile solo a seguito di un silenzioso ma esplicito avallo vaticano alla concessione del terreno da parte della municipalità. E i casi di ospitalità diretta in strutture ecclesiali sono numerosi, almeno fino alla prima metà degli anni Novanta. Oggi ve ne è ancora qualche esempio residuo, in Francia e altrove, ma i casi recenti sono rari. E, infine, per lungo tempo non vi sono state obiezioni all'utilizzo come moschea di ex-chiese sconsacrate (*converted churches*): dal Regno Unito, il paese che ne ha di più, alle due della Svezia ad altre ancora⁸².

Se dunque fino grosso modo alla metà degli anni '90 era prevalente un atteggiamento fondamentalmente dialogico e aperto, anche rispetto alla questione concreta dei luoghi di culto e delle moschee, oggi si assiste a una pluralizzazione delle posizioni e a un conflitto anche interno molto più evidente. Come in politica, si è passati da una prevalenza del linguaggio *politically correct* e dal mugugno silenzioso dei dissidenti, a una forte polarizzazione delle posizioni, in cui le voci più forti e mediatizzate sono spesso quelle contrarie. Di fatto le chiese – come anche le posizioni secolari e le stesse comunità musulmane e le altre minoranze religiose – appaiono oggi assai più divise, e portatrici di posizioni contrastanti. In Germania nel settembre 2008 i vescovi cattolici hanno in un documento ribadito il loro parere favorevole alla costruzione di moschee, ma condannato la tendenza di alcune correnti islamiche a pretese di potere, di rivalsa, o a tentazioni aggressive, anche concernenti la visibilità delle moschee. E alcuni vescovi, come lo stesso cardinale di Colonia, dove è aperto un conflitto a seguito del progetto di moschea di cui si è già parlato, hanno manifestato posizioni molto più dure. In Austria la diversificazione è pure evidente. Se ancora nel 1998, a Innsbruck, presso uno stabile della Caritas e con il consenso della diocesi, era possibile costruire una moschea con minareto, oggi mentre un prete cattolico di Bludenz dice che non vi sono ostacoli, il vescovo di Feldkirch interviene dicendo che la moschea con minareto sarebbe “una provocazione” e una minaccia alla pace sociale, e i vescovi di St. Polten e Graz esprimono opinioni simili; costringendo il presidente della conferenza episcopale austriaca, cardinal Schönborn, a ricordare la costituzione austriaca e far presente che a Vienna una moschea con minareto esiste da tempo, e provocando la reazione di undici prominenti personalità cattoliche che in una lettera aperta sostengono che il pericolo non sono i musulmani ma piuttosto i gruppi politici che si mobilitano contro l'islam e sfruttano l'ostilità nei confronti dell'islam per i propri scopi. Ugualmente tra i protestanti, se il pastore di Bad Vöslau si esprime a favore del minareto, altri ambienti assumono toni criticamente antiislamici. Il caso forse più clamoroso di polemica contro le moschee in campo cristiano lo troviamo tra gli ortodossi di Grecia, per il ruolo pesantissimo svolto contro la moschea di Atene: dando un consenso generico nel 2002, ma di fatto boicottando tutte le proposte concrete, attivandosi in prima persona alla guida di manifestazioni di cittadini (piantando anche, a Paiania, una grande croce bianca su una collina vicino al possibile insediamento della moschea), e con accenti xenofobici molto marcati. E questo nonostante la promessa governativa di costruire nella stessa zona una grande chiesa ortodossa⁸³.

Per analizzare queste evoluzioni può essere interessante approfondire un caso specifico. In Italia è oggi molto visibile una forma di tripartizione della posizioni ecclesiali (Allievi 2009b), secondo i livelli di analisi. Il primo livello è quello vaticano, in cui si manifestano due posizioni: da un lato le tendenze di lungo periodo aperturiste e dialogiche, con una attenzione molto forte ai diritti delle

⁸² Non ci sono tuttavia solo luoghi cristiani: la moschea di Brick Lane a Londra è un'antica sinagoga, poi chiesa ugonotta, e la moschea di Toulouse Mirail un dojo di arti marziali.

⁸³ Una forma di ‘scambio’ che è riscontrabile in molte altre realtà, anche a livello di piccole città, e persino in paesi con una tradizione ufficiale di laicità e di non intervento (e quindi di non finanziamento), come la Francia.

minoranze cristiane nei paesi islamici, che porta a una posizione aperturista nei confronti dei luoghi di culto in occidente, in modo da rafforzare la posizione della tutela di quelli cristiani, tradizionalmente fatte proprie dal Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso e da istituzioni di studio come il Pontificio istituto di studi arabi e di islamistica (Pisai); dall'altro le posizioni dei vertici, meno facilmente delineabili, anche perché soggetti a contingenze e incidenti provocati dall'attualità. Se infatti tra i due ultimi pontefici è evidente una differenza di stile, con lo slancio profetico e la pedagogia dei gesti di Giovanni Paolo II nei suoi viaggi nei paesi islamici e con gli incontri di Assisi, contrapposto alla freddezza professorale e dottrinalmente più chiusa del Benedetto XVI dell'incidente di Regensburg del 2006 e delle polemiche sul relativismo, è anche vero che negli incontri ufficiali con l'islam (si pensi al documento dei 138 esponenti musulmani, *A common word*, alla risposta vaticana, e al primo forum cattolico-musulmano tenutosi a Roma nel novembre 2008, nonché al viaggio in Turchia di Papa Ratzinger) si notano più continuità che contrapposizioni. Di fatto, quello che succede è che oggi i supporter dell'una e dell'altra posizione, sia quella dialogica che quella conflittuale, possono trovare nelle parole del pontefice una legittimazione, ciò che era meno facile nel precedente pontificato. Un secondo livello è quello della conferenza episcopale italiana e dei vertici ecclesiali, ma anche di alcuni ordini religiosi e delle loro riviste, come *La civiltà cattolica* dei gesuiti: a questo livello, spesso non implicato direttamente nel rapporto con l'islam e nella frequentazione del medesimo, sono oggi prevalenti o almeno più visibili le posizioni di chiusura, anche concretamente nei confronti delle moschee e dei minareti, e di appoggio alle correnti di pensiero più apertamente contrapposte all'islam. E' in questi ambiti che si è diffusa per esempio la credenza, sostenuta soprattutto da esponenti cattolici provenienti da paesi islamici, che un luogo divenuto anche temporaneamente luogo di culto islamico, sarebbe dai musulmani rivendicato per sempre come *dar al-islam*, innescando un timore diffuso poi anche in ambienti laici e sfruttato politicamente dai movimenti anti-islamici; il fatto che tale presupposto sia falso, e contraddetto empiricamente dal fatto che centinaia di moschee in tutta Europa hanno cambiato di indirizzo senza che alcuna rivendicazione fosse avanzata dai musulmani sulle sedi precedenti, e che non vi sia stato un solo caso in cui tale opinione sia stata anche solo enunciata dai musulmani relativamente a un caso concreto, non ha impedito che tale credenza sia diventata senso comune in ambienti ecclesiali, ripetuta in prese di posizione, articoli e interventi, e quindi una delle chiavi di lettura della cautela, oggi più visibile, rispetto all'apertura di moschee. A questo livello le voci dei vescovi più aperte e meno timorose sono oggi meno facilmente percepibili che in passato: esistono, ma sono più defilate. Un terzo livello è quello delle chiese di base, dei movimenti cattolici, dei parroci, che hanno a che fare direttamente sul proprio territorio con i musulmani e con l'islam. Qui evidentemente sono presenti entrambe le posizioni, con casi eclatanti anche di celebrazioni anti-islamiche sui luoghi in cui è prevista la costruzione di una moschea (Allievi 2003; Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg 2005)⁸⁴, ma prevale una tendenza lunga all'incontro e alla collaborazione, anche se, in questa fase, più fondata su fatti che su dichiarazioni⁸⁵. Oggi la visibilità è piuttosto appannaggio delle posizioni più chiuse.

Considerazioni analoghe è possibile farle anche per altre confessioni minoritarie. Gli ebrei, in particolare, hanno avuto per una lunga fase iniziale un rapporto simpatetico con l'islam e con le loro esigenze di visibilità simbolica, inclusi i luoghi di culto. In termini di principio, del resto, la discriminazione nei confronti dei musulmani poteva ricordare da vicino quella da loro subita in altre situazioni. E in termini pratici le campagne contro il velo o contro la macellazione halal andavano ad intaccare diritti acquisiti dagli ebrei stessi, che hanno lo stesso tipo di macellazione (quella kasher è basata sugli stessi principi e ha esattamente le medesime modalità attuative) e simboli vestimentari esteriori (la kippah ad esempio), che rischiavano di essere messi in questione, e nel

⁸⁴ Ma in vari casi italiani si è trattato di sacerdoti scismatici appartenenti alla fraternità lefebvriana; altrove tuttavia si sono mobilitati anche preti cattolici, anche in appoggio alle posizioni oltranziste di gruppi di estrema destra.

⁸⁵ Vari sondaggi in paesi europei mostrano come i più contrari all'edificazione di moschee siano i cattolici (e altrove i protestanti) non praticanti, mentre i praticanti, che condividono con i musulmani una sorta di 'grammatica religiosa', che include l'idea della preghiera collettiva e di un luogo per poterla praticare, risultano meno negativi al riguardo.

caso francese lo sono effettivamente stati. Dai responsabili religiosi ebraici sono venute quindi spesso prese di posizione solidali e anche coraggiose, non diversamente da altre comunità religiose. In anni più recenti tuttavia, in parte per l'esacerbarsi del conflitto israelo-palestinese e delle sue conseguenze anche in Europa, si è prodotto progressivamente un clima di maggior conflitto tra minoranze: dove la denuncia delle posizioni anti-ebraiche presenti in alcuni ambienti musulmani si è accompagnata al crescere di atti di oltraggio, nei confronti di individui e di simboli religiosi ebraici (sinagoghe, cimiteri), mentre posizioni anti-islamiche si sono diffuse in alcuni circoli ebraici e tra esponenti del mondo intellettuale. Tuttavia rispetto alla questione dei luoghi di culto sono ancora prevalenti le prese di posizione favorevoli.

Vale la pena di sottolineare, in ultimo, che le moschee sono spesso, di per sé, per il semplice fatto di esistere, luoghi di dialogo interreligioso. Come mostrano numerose esperienze, più spesso nelle città medie e piccole che in quelle grandi, la compresenza sul territorio e la condivisione anche del medesimo spazio simbolico può diventare occasione di incontro personale tra responsabili religiosi di diverse comunità, per creare occasioni di incontro anche tra fedeli, per programmare iniziative comuni, e di fatto luoghi di solidarietà e reciproco sostegno, specie in occasioni di difficoltà, dolore, sofferenza (morte di singoli individui, solidarietà a persone in difficoltà, intervento comune contro ingiustizie riguardanti magari i paesi d'origine, situazioni di vero e proprio conflitto). Anche, se del caso, per la difesa dei diritti di una comunità nei confronti delle autorità civili.

Di fatto, ormai, le moschee e le sale di preghiera fanno parte del paesaggio religioso comune e condiviso. In particolare nei quartieri popolari e periferici delle grandi città, o anche in piccoli centri, non è raro trovare nella stessa zona, e magari nella stessa via, a pochi passi, la sala di preghiera islamica e la sala del regno dei Testimoni di Geova, il capannone adibito a chiesa dei pentecostali e la chiesa ortodossa degli immigrati romeni o moldavi. Tutte, di fatto, fanno parte del medesimo mercato, della nuova offerta religiosa che in particolare i quartieri dei ceti popolari concorrenzialmente producono. E quindi, così come non è strano vedere la nuova moschea di fronte alla chiesa ortodossa russa, come a Francoforte (Beinhauer-Köhler and Leggewie 2009), non è strano nemmeno, nel più sperduto paesino della Sicilia dove lavorano i braccianti agricoli stagionali, trovare la moschea a pochi passi dalla sala del regno: entrambi, come altri ancora, elementi di una nuova offerta religiosa che le chiese maggioritarie e istituzionali dei rispettivi paesi fanno fatica a raggiungere.

Percezione, mediatizzazione e legittimazione intellettuale

Più ancora che dalla realtà dei processi sociali in atto, è dalla loro percezione che dipende molto della direzione che essi prendono e della loro 'riuscita'. Questo aspetto è di fondamentale importanza anche relativamente alle politiche intorno all'islam, e nello specifico intorno alle polemiche sulle moschee: che *dipendono* in larga misura dalla percezione che si ha del fenomeno (per approfondimenti su questo tema, Allievi 2003c e Allievi 2005b).

I media risultano dunque oggi sempre più decisivi, anche perché il loro ruolo, a seguito dei processi di globalizzazione, di cui sono nel contempo un effetto, una causa e un acceleratore, non è più solo quello di informare, ma propriamente di *costruire* i nostri mondi conoscitivi: nel nostro caso, ad esempio, fornendo il quadro interpretativo del rapporto islam-occidente, e le definizioni fondamentali dei termini della questione.

Il mondo della visibilità mediatica è il mondo *in cui* anche l'islam è visto, nonché quello *attraverso cui* viene visto. Esso esiste, in certa misura, in quanto è percepito e visibilizzato. Una delle modalità più frequenti di visibilizzazione dell'islam è quella che avviene attraverso i casi eccezionali, che possiamo interpretare come degli incidenti ermeneutici, degli inceppamenti, in un certo senso, dei codici interpretativi, e delle rappresentazioni dei medesimi. Tali sono stati vari *affaires* come il caso Rushdie, la questione dell'*hijab* in Francia e altrove, l'assassinio di Theo van Gogh, la questione

delle vignette danesi, e i vari casi di terrorismo, anche non riguardanti l'Europa, come l'11/9 e le varie imprese di al-Qaeda in giro per il mondo: ma anche varie vicende legate al ruolo delle moschee nella predicazione anti-occidentale, anti-ebraica, anti-cristiana, o comunque fondamentalista, nel reclutamento in organizzazioni terroristiche (le presenze degli attentatori del 7/7 londinese o di Mohamed Atta e altri terroristi dell'11 settembre nelle attività delle moschee delle zone in cui risiedevano) o paraterroristiche, nei messaggi veicolati durante le *qutba* del venerdì a proposito di questione femminile o di occidente, o questioni legate alla formazione degli imam, alla loro conoscenza della lingua, della cultura e del contesto politico e sociale dei paesi in cui vivono.

La logica di fondo di questi casi eccezionali è che contribuiscono a dare una *certa* immagine dell'islam (conflittuale, per esempio), che si riverbera anche sulla percezione del fenomeno nel suo complesso, e sull'accoglienza riservata agli attori sociali che lo incarnano: anche, indirettamente, sulla questione delle moschee.

Il background di questo tipo di comprensione è la situazione di islamofobia crescente, diffusa nei discorsi nello spazio pubblico a proposito di islam, che ha finito per diventare essa stessa una chiave di lettura dei fenomeni empirici legati alla questione della presenza dell'islam in Europa⁸⁶, e viene spesso evocata anche a proposito dei conflitti sulle moschee (di cui parleremo in seguito).

È evidente che il conflitto esiste nello spazio pubblico – superando le dimensioni locali strettamente intese e le relazioni di vicinato – nella misura in cui è mediatizzato. Oggi siamo indubbiamente in una fase nuova, in cui anche conflitti in realtà locali periferiche e persino marginali possono emergere all'attenzione nazionale, anche a seguito della strumentalizzazione di imprenditori politici dell'islamofobia. In questo senso i media e le forze politiche anti-islamiche hanno un co-interesse evidente nel sollevare il conflitto in una logica di rispecchiamento reciproco nella sua evoluzione e nei suoi esiti. Di fatto, conflitti che fino al decennio Novanta non avrebbero avuto visibilità, oggi ce l'hanno, e tanto più quanto più si attivano imprenditori politici dell'islamofobia anche esterni al contesto locale: basta una dichiarazione, in questo senso, per attivare il meccanismo (clamoroso ma significativo di questa tendenza il caso, persino grottesco, dell'ignoto pastore Jones, personaggio marginale dell'estremismo evangelical, assunto a notorietà mondiale con la sua minaccia di bruciare il Corano in occasione dell'11 settembre 2010 – un fatto che non solo dovrebbe indurre qualche autocritica nel mondo dei media, come è stato notato, ma che ci dice qualcosa di più e di molto più inquietante tanto sulla deriva che il dibattito sull'islam ha preso in occidente, quanto sul tribalismo e il primitivismo violento delle risposte islamiche, oggi più facilmente manipolabili e mobilitabili che mai intorno a qualsiasi pretesto, anche non attuato). E i *discourses* impostati a livello mediatico hanno un ruolo fondamentale nel definire l'immaginario collettivo e le stesse strategie discorsive degli attori in gioco, obbligate a collocarsi all'interno della logica iniziale proposta dagli attori che per primi intervengono nello spazio pubblico.

Incidenti mediatici locali, come l'arresto per sospetto terrorismo di qualche musulmano in una determinata città, possono diventare strumenti per spingere verso la chiusura o la non apertura di una moschea. Ma il ruolo della mediatizzazione è risultato decisivo anche nel produrre atti sospensivi e persino espulsioni di imam, accusati, in occasione di trasmissioni televisive o sulla stampa, di essere *hate preachers*, anche se talvolta le parole da essi pronunciate sono state falsate o mal tradotte allo scopo di confezionare l'immagine conflittuale 'attesa', di cui il lavoro dei media è in un certo senso l'attività preparatoria.

I media possono anche e di fatto sono utilizzati dagli imprenditori politici dell'islamofobia: non con iniziative concordate e strumentali, ma semplicemente per il co-interesse che hanno nell'enfaticizzazione della notizia legata al conflitto atteso. I militanti anti-islamici, e talvolta i leader islamici, la confezionano: i media si limitano a diffonderla amplificandola.

Le polemiche intono alle moschee hanno anche l'effetto di mostrare il bisogno di *expertise* nel rapporto con i media da parte delle comunità islamiche, spesso incapaci di difendere le proprie

⁸⁶ Runnymede Trust (1997), Geissier (2003), Deltombe (2005), Massari (2006), EUMC (2006).

ragioni e più in generale di comunicare ad un livello di professionalità adeguato. Ciò che ha portato, in alcuni casi di rilievo, all'assunzione di un esperto di public relations esterno. E in altri casi alla nomina di un addetto alla comunicazione e ai rapporti con i media che avesse un minimo di competenze necessario: spesso un convertito, in possesso delle competenze linguistiche e del know-how comunicativo necessario. O ancora alla frequentazione di corsi e seminari sulla comunicazione da parte delle leadership islamiche locali.

Media e politica, a proposito di moschee, hanno bisogno di un supporto fondamentale: la legittimazione intellettuale, offerta da un certo numero di attori fondamentali per il dibattito nello spazio pubblico, di cui hanno il sostanziale monopolio – intellettuali, artisti, giornalisti-saggisti, docenti universitari e orientalisti. E' fondandosi sulle loro opinioni e prese di posizione, spesso espresse sul piano generale a proposito dell'islam in quanto tale, che le forze politiche hanno rafforzato le loro campagne antimoschee.

Personaggi di grossa notorietà nei rispettivi paesi hanno contribuito a dare la legittimazione intellettuale che mancava a battaglie culturali nate in prima istanza su un rifiuto più viscerale che razionale. E nello stesso tempo l'assunzione di queste posizioni ha rafforzato notevolmente la notorietà e la visibilità di questi personaggi, in un circolo vizioso che è anche una tentazione a cui è difficile resistere.

E' il caso di Oriana Fallaci, per limitarci alla situazione italiana⁸⁷; e di molti altri ancora, che hanno occasionalmente coinvolto questo o quell'intellettuale, scrittore, professore, giornalista. La forma della polemica può del resto essere indiretta: come è per esempio in Francia il dibattito sulle moschee come mezzo di *répli identitaire*, e la lotta contro il comunitarismo e il multiculturalismo nel Regno Unito e altrove.

Talvolta gli intellettuali anti-islamici emergono a livello locale, magari attraverso l'intervento di un personaggio secondario del mondo universitario o del giornalismo locale. Altrove può essere un gruppo di artisti a mobilitarsi "gegen Moscheezunami" ("contro lo tsunami delle moschee"), accusate di costituire uno 'stato nello stato', una 'società parallela', un modo a parte, uno strumento di autoghettizzazione. I contenuti di queste accuse tuttavia di solito non vertono tanto sulle moschee stesse, ma sull'islam in quanto tale. Le argomentazioni di appoggio vanno di conseguenza: non sul merito, ma sul quadro generale. In questa chiave gli essenzialismi di stampo orientalista, o i quadri interpretativi di taglio politologico sul 'conflitto di civiltà', diventano evidentemente argomentazioni di riferimento. Che, come si vede, poco hanno tuttavia a che fare con le moschee in senso stretto, e su quanto succede in esse e intorno ad esse a livello empirico, locale.

Sovente nella polemica anti-moschee si sono distinti personaggi provenienti dal mondo islamico stesso: tra i più noti Magdi Allam (poi clamorosamente convertitosi al cattolicesimo) in Italia, e Ayaan Hirsi Ali in Olanda, ma ve ne sono un po' in tutti i paesi europei, anche se di minor notorietà internazionale. Il loro ruolo, ampiamente enfatizzato, è simbolicamente prezioso, in quanto bandiere e icone del rifiuto dell'islam, e sue vittime. Il fatto che alcuni siano stati sottoposti a minacce e per questo protetti dalla polizia ne ha rafforzato poi, per un meccanismo che si autoalimenta e si autoriproduce, l'influenza e l'autorevolezza. Il loro ruolo, nei conflitti locali a proposito di moschee, oltre che di testimonial e di legittimazione delle argomentazioni sul piano della polemica anti-islamica più generale, è spesso quello di essere chiamati a tenere conferenze o consulenze nelle città dove è in corso un conflitto, per legittimare le posizioni anti-moschea e i suoi attori.

⁸⁷ I libri della sua trilogia anti-islamica si sono venduti a livello di un milione di copie ciascuno, ciò che per il mercato editoriale italiano rappresenta un caso senza precedenti. E i contenuti espressi in tali libri, di un anti-islamismo viscerale e spesso pesante già a livello di linguaggio, sono diventati di fatto il punto di partenza e il contenuto di *agenda setting* che ha determinato la legittimazione della preesistente campagna anti-islamica leghista, allargandola tuttavia a tutto il centro-destra e, data la figura di icona femminista dell'autrice, anche a sinistra. Di fatto la politica italiana, negli ultimi anni, si è posizionata sulle questioni islamiche a partire da queste posizioni. Su di esse, a commento, Bosetti (2005) e Allievi (2004 e 2006a).

Capitolo 4 – Dove stiamo andando?

Lezioni dai conflitti

Dall'analisi dei casi empirici e della letteratura studiata emergono con chiarezza alcuni elementi di rilievo.

Il primo è l'esistenza stessa dei conflitti. Non c'è paese dove essi non siano emersi, pur nella diversità della forma e della frequenza⁸⁸.

Il secondo è la loro accettazione spesso rassegnata. Per citare un caso dove il livello di accettazione dell'islam e lo status dei musulmani è complessivamente abbastanza buono, in Svezia 41 congregazioni islamiche affermano di aver ricevuto minacce, 33 riportano di aver subito attacchi nella forma già piuttosto grave di tentati incendi e vandalismi: ma la maggior parte di loro afferma di non denunciarli alla polizia. Il che significa che, probabilmente in tutta Europa, il numero di atti contro l'islam, che mostrano per se stessi l'esistenza di un conflitto in corso, è grandemente sottostimato. Solo gli eventi principali e gli episodi maggiormente mediatizzati emergono all'attenzione della pubblica opinione. Questo anche per la relativa debolezza, con l'esclusione di pochi paesi, e in forma compiuta forse del solo Regno Unito, del livello di autoorganizzazione delle comunità islamiche: imparagonabile, ad esempio, a quello delle comunità ebraiche dei rispettivi paesi, e alla loro capacità di far emergere all'attenzione della pubblica opinione gli atti di antisemitismo. Questo dato mostra l'esistenza di un serio pericolo potenziale: che non è prodotto dalle comunità islamiche, ma dai movimenti di opinione e dai gruppi di attivisti che si mobilitano contro di esse.

Il terzo è la loro forma e il loro ruolo. In tutta evidenza i conflitti intorno all'islam non sono quello che sembrano, e non dichiarano il loro contenuto. Ma proprio per questo mostrano la necessità del conflitto stesso, che diventa la modalità (una delle modalità) con cui il tema reale – la presenza dell'islam, più che quella delle moschee, il contenuto più che il simbolo che lo rappresenta – viene introiettato, discusso, fatto emergere alla superficie. Il che fa pensare anche che non vi siano a disposizione molte altre modalità di far emergere la discussione sul tema nello spazio pubblico: che il conflitto sia la via extra-ordinaria attraverso la quale è consentito di affrontare un tema che è invece ordinario. E' interessante a questo proposito sottolineare, come abbiamo visto, che i problemi pratici e i conflitti sociali territorialmente limitati legati alle moschee si trasformino facilmente in problemi di principio e in conflitti simbolici slegati da ogni territorialità. La rapidità e la facilità con cui i primi si trasformano nei secondi segnala la necessità di trovare ambiti di discussione di questi ultimi, che prescindano dai primi.

I conflitti analizzati mostrano tendenze comuni abbastanza evidenti: le 'grammatiche della protesta', così come quelle della reazione, si riducono a una tipologia abbastanza ridotta, come abbiamo evidenziato analizzando gli attori in gioco. Essi si rifanno a un set limitato di significati condivisi all'interno di networks associativi spesso di limitata durata.

La loro modalità di funzionamento è da un lato quella delle 'identità Nimby': l'accettazione teorica del principio ma non del luogo. E dall'altro quella delle 'identità reattive' (Allievi 2007): identità che sono tali per reazione e in contrapposizione all'altro da sé, che sia un altro reale o, più spesso, solo immaginario, culturalmente costruito – e che rifiutano dunque il principio stesso, almeno in una prima fase.

Loro caratteristica è quindi quella della temporaneità, tipica delle identità Nimby, e della sovradeterminazione o sovrasemantizzazione degli elementi culturali, tipica delle identità reattive. Di esse sono un esempio eminente precisamente coloro che oggi in Europa, sul piano politico e su

⁸⁸ Fanno eccezione solo alcune situazioni peculiari, ma anche di ridotte dimensioni e con ridotte percentuali di musulmani, come il Portogallo e alcuni paesi Nordici.

quello intellettuale, stanno riscoprendo le proprie radici cristiane da quando sono presenti i musulmani, e in contrapposizione ad essi (tra di essi il fenomeno dei cosiddetti ‘atei devoti’ è uno dei più evidenti e sintomatici). Ma le ritroviamo nella stessa misura anche tra i musulmani che si rinchiodano in forme e luoghi di autoghettizzazione, o riscoprono (o credono di riscoprire: in realtà reinventano) le loro radici, manifestandole attraverso costumi che avevano magari smesso di praticare o non avevano mai praticato nei paesi d’origine, da quando vivono in Europa (come ad esempio la recente diffusione del *niqab* tra gli immigrati nordafricani dal Maghreb). Il meccanismo in funzione è lo stesso, a testimonianza del fatto che non è attribuibile all’uno o all’altro gruppo come caratteristica specifica, ma è semmai caratteristico dei tempi e della fase storica che stiamo attraversando. Lo stesso uso della propria autodefinizione, da parte dei musulmani come degli autoctoni, in termini di ‘comunità’ - che ritroviamo così di frequente nei dibattiti sulle moschee: le comunità di quartiere e di cittadini contrapposte alle comunità islamiche – è parte di questo processo: come se lo fossero davvero, come se ce ne fosse soltanto *una* di riferimento e valida per tutti, come se tutti i membri della supposta comunità vi appartenessero o vi si riconoscessero effettivamente. Le identità reattive producono confronti, e conflitti, soprattutto intorno ai simboli, in particolare quelli religiosi, in quanto essi ben si prestano a un uso strumentale, di bandiera, intorno a cui coagulare un consenso che sotto altre spoglie mostrerebbe di essere del tutto fittizio. Un processo che coinvolge con forza anche l’opinione pubblica non religiosa di entrambi gli opposti schieramenti. Sono infatti spesso i meno radicati nella propria identità religiosa⁸⁹, o i più timorosi di perderla, da ambo le parti, che maggiormente si agitano e agitano la questione dei simboli: introducendone tuttavia un uso meno religioso e spirituale che etnico, o addirittura tribale – o politico.

La protesta contro le moschee esprime dunque una sorta di ‘particolarismo militante’ che si pone all’incrocio tra la dimensione locale e quella globale: glocal, per usare un termine che misura l’intreccio tra queste dimensioni, che potremmo anche chiamare la dimensione orizzontale (geografica) e quella verticale (culturale, o della geografia simbolica). Argomenti deboli sul piano locale, empirico, concreto, si appoggiano per rafforzarsi su argomentazioni e bandiere ideologiche vaste e apparentemente solide e autoesplicative, anche se inconsistenti e indeclinabili a livello locale: con un uso del globale per sostenere un locale che di per sé non regge. Non tanto il ‘pensare globalmente, agire localmente’ degli ecologisti, che tende a rapportare il locale a cause generali e globali, quanto piuttosto il ‘definire globalmente per agire localmente’, dove il richiamo al generale e al globale non ha alcun reale rapporto causa-effetto con l’azione locale, ma serve solo a legittimarla.

Nell’innescarsi e nell’evolversi di questo meccanismo, come abbiamo visto, giocano un ruolo decisivo gli imprenditori politici, mediatici e culturali (e anche religiosi) della paura, della xenofobia e dell’islamofobia: che hanno un interesse specifico non a risolvere il conflitto, ma a farlo emergere e a mantenerlo caldo, perché da esso lucrano una rendita di posizione diretta.

Tendenze in corso

I conflitti intorno alle moschee sono in aumento, in diminuzione, stabili? Non è facile rispondere univocamente a questa domanda, anche sondando il parere degli studiosi e dei diretti interessati, cioè i responsabili musulmani. Occorrerebbe poi cominciare a distinguere tra situazioni strutturali di conflitto, semplici ‘episodi conflittuali di aggiustamento’ e momenti critici, che possono portare a

⁸⁹ Abbiamo già notato come in vari paesi i sondaggi sulle opinioni a riguardo dei musulmani e delle stesse moschee mostrino come spesso siano i religiosi non praticanti, o i praticanti occasionali delle varie comunità religiose, o coloro che fanno di esse un riferimento identitario di tipo più culturale che strettamente religioso, ad essere più ostili all’islam e ai musulmani.

situazioni diverse e opposte, e infine reazioni nei confronti delle moschee, ad esempio come atti vandalici, che possono prescindere del tutto dall'esistenza di un conflitto reale, e configurarsi come meri attacchi a simboli, e non a situazioni concrete.

Di fatto, si osservano tendenze differenziate nei vari paesi, che cerchiamo di delineare di seguito. La differenza non è troppo facilmente delineabile tra paesi che sono in una fase di integrazione degli immigrati più o meno matura – paesi di vecchia e di nuova immigrazione (di fatto paesi del centro-nord e del sud Europa) –, o di presenza di musulmani più o meno lontana nel tempo. Le cose sono un po' più articolate e complesse.

In Francia si assiste a una diminuzione del numero dei conflitti, in proporzione anche all'aumentato numero di moschee, rispetto allo scorso decennio. Globalmente sembra diventato più facile e ordinario il meccanismo di concessione dei permessi di costruzione, una dozzina almeno di nuovi progetti godono di un finanziamento diretto degli enti locali per quel che riguarda le attività culturali svolte all'interno delle moschee, la concertazione tra gli eletti delle varie parti politiche sembra più facile che in passato, e la stessa differenza politica incide meno sui comportamenti di fondo. Si assiste anche a una modificazione delle forme di lotta da parte dell'estrema destra, meno orientate al conflitto diretto con i musulmani, e più invece ai ricorsi in tribunale, ad esempio per finanziamento illegale dei culti: contro le istituzioni, quindi, non contro i musulmani. L'impressione è pertanto di una certa normalizzazione della presenza islamica, anche sul piano culturale: la stessa 'giudiziarizzazione' delle controversie è interpretabile come una forma di normalizzazione dello stesso conflitto, di una integrazione quindi nel paesaggio istituzionale.

Nel Regno Unito, anche per effetto dell'esistenza di quartieri significativamente maggioritariamente 'etnici', in cui le moschee sono ovviamente ben accette da una popolazione locale che gode della pienezza dei diritti civili e politici, i conflitti non sembrano essere – né peraltro essere mai stati – né frequenti né particolarmente intensi, soprattutto nelle grandi città. La fase di maggior diffusione delle moschee sembra del resto essere passata, ed è ormai abbastanza diffusa la loro presenza anche in luoghi come i campus universitari, aeroporti e stazioni, stadi sportivi, e persino in stazioni di servizio. Conflitti maggiori sembrano quindi manifestarsi solo per progetti particolarmente di impatto e ostentatori. E' soprattutto in città più piccole e meno etnicamente caratterizzate che può manifestarsi il dissenso organizzato, che si sta sviluppando anche grazie al rafforzarsi di imprenditori politici dell'islamofobia, come il British National Party: i due partiti maggiori non hanno invece interesse a cavalcarli, in quanto si rivolgono entrambi anche all'elettorato musulmano.

In Germania nell'ultimo decennio le moschee sono diventate una *hot issue* frequentemente dibattuta, e che trova più facilmente ampi spazi di mediatizzazione. Il livello di sospetto nei confronti delle moschee, pur presenti in gran numero nel paese, sembra in aumento, così come il numero di conflitti aperti: forse anche per effetto del maggior numero di richieste e l'aumento stesso del numero di moschee, e quindi per ragioni anche fisiologiche. Anche la loro accettazione sembra di fatto in aumento, a dispetto del clima culturale intorno ad esse.

Anche in Olanda il numero di conflitti era probabilmente più elevato nel decennio Novanta, e ancora più nel decennio Ottanta. Ma si trattava di conflitti essenzialmente locali. Oggi i conflitti, forse non numericamente così frequenti, vedono aumentata la propria intensità, a seguito del mutato clima politico del paese, in specifico proprio rispetto all'islam, in cui un approccio apertamente ostile alla presenza islamica è diventato parte del dibattito politico, producendo nuovi imprenditori politici dell'islamofobia di successo, sia locale che nazionale, portando quindi i conflitti intorno alle moschee a polarizzarsi e a politicizzarsi, e dunque ad essere molto più visibili.

In Belgio un buon livello di pragmatismo e di capacità di gestione a livello locale sembra svolgere un utile ruolo in termini di risoluzione dei conflitti. Tuttavia i conflitti aperti mostrano che le forme di cittadinanza dei musulmani non bastano, per così dire, a cittadinanza anche l'islam. L'integrazione formale è certamente un elemento importante, come si è visto anche in paesi come la Francia o la Gran Bretagna, ma di per sé non sufficiente. Forme di chiusura o di incapacità di comunicare da parte dei gruppi etnici a cui fanno capo le moschee producono reazioni identitarie

anche intense. E anche qui, la presenza di imprenditori politici dell'islamofobia è un detonatore fondamentale dei conflitti. Il numero relativamente ridotto di conflitti, come in Gran Bretagna, è dovuto anche al fatto che molte moschee sono situate all'interno di zone cittadine ad alta concentrazione di immigrati, e abitate da una popolazione con scarsa capacità di negoziazione (fasce deboli, popolazioni operaie marginalizzate, in quartieri degradati o abbandonati), in cui le moschee contribuiscono a migliorare l'immagine e la pulizia morale e materiale del quartiere piuttosto che danneggiarla.

In altri paesi, dall'Austria alla Svezia, a dispetto di alcuni incidenti anche gravi, non è tanto il numero dei conflitti che è aumentato, quanto l'intensità e la diffusione del dibattito sul'islam nello spazio pubblico, di cui le moschee sono un elemento fondamentale.

Nel sud dell'Europa, dove l'islam non è cittadino e la maggior parte degli immigrati è solo residente ma non possiede la cittadinanza del paese, con oltretutto una forte presenza di immigrazione irregolare e clandestina, i conflitti e le tensioni sono in aumento. Il processo è tuttavia molto più sensibile in Italia – dove esiste un imprenditore politico dell'islamofobia particolarmente attivo, e al governo sia sul piano locale che a livello nazionale, e dove il crescendo conflittuale è evidente – rispetto alla Spagna. In Grecia l'ostilità sembra in aumento – una moschea 'illegale' è stata recentemente bruciata ad Atene, nel maggio 2009 – anche se in questo paese il ruolo di imprenditore politico dell'islamofobia è attivato più dalla chiesa ortodossa che da partiti politici. E questo nonostante la tradizionale presenza islamica di Tracia, che pure soffre tradizionalmente di forme di marginalizzazione anche istituzionale, anche in questo caso spesso ad opera della chiesa, che svolge il ruolo di custode e talvolta di agitatore dell'identità nazional-religiosa.

Fa caso a sé la Bosnia, dove i conflitti aumentano in numero e intensità rispetto al periodo jugoslavo-socialista dagli anni Settanta in avanti (prima era semplicemente proibito porsi il problema della costruzione di moschee), ma anche rispetto al periodo dell'immediato dopoguerra. Il conflitto rimane comunque insignificante rispetto al periodo della guerra 1992-95, quando oltre 1000 moschee furono distrutte. In questo paese il conflitto sulle moschee sembra essere una forma di continuazione della guerra civile in tempo di pace, seppure ovviamente su un registro e con modalità simboliche imparagonabili al periodo precedente.

Da quanto detto fin qui sembra di poter generalizzare a livello europeo almeno sui seguenti punti:

- il conflitto è meno intenso e meno frequente laddove i musulmani godono di maggiori diritti, sono più frequentemente cittadini, e l'islam gode di un maggiore livello di istituzionalizzazione anche sul piano nazionale;
- il conflitto è più intenso e più frequente laddove sono presenti in ambito politico imprenditori dell'islamofobia. La tendenza generale è comunque a una maggiore loro presenza, anche in ambiti nazionali in cui in passato non erano attivi: il loro successo appare, in questa fase, crescente;
- il 'fattore T', come tempo, gioca comunque un ruolo importante. Man mano che avanzano i processi di integrazione e si susseguono i passaggi generazionali, l'islam viene progressivamente meno percepito come estraneo ed eventualmente nemico. Tuttavia questi processi stanno conoscendo fasi reattive importanti: non è scontato quindi che il semplice passare del tempo possa garantire minori conflitti.

Sembra dunque di poter dire che i conflitti, almeno per una certa fase, potrebbero aumentare, o farsi presenti anche laddove non lo erano.

E' interessante notare a questo proposito che i responsabili musulmani hanno una sensazione generalizzata di aumento di conflittualità nei loro confronti, e nei confronti delle moschee, anche nei paesi dove apparentemente vi sono meno conflitti. Ciò può essere dovuto a una loro maggiore capacità di organizzazione e quindi di attivazione di strumenti di indagine e verifica, a una maggiore politicizzazione e capacità di lobbying a favore dei propri interessi, e a una maggiore

sensibilità rispetto ai temi dell'islamofobia, che del resto solo negli ultimi anni ha guadagnato il ruolo di strumento interpretativo accettato e diffuso. Va tenuto presente che anche questa sensazione diffusa contribuisce a determinare gli schemi di azione e reazione degli attori sociali.

Buone pratiche?

Il fattore culturale, religioso e simbolico sembra emergere sempre più come *il* fattore catalizzante dei conflitti intorno alle moschee. Il tentativo di occultare il conflitto avvolgendolo in un linguaggio tecnico e pragmatico, in *technicalities* di carattere urbanistico, o semplicemente in una fraseologia *politically correct*, non aiuta ad affrontare il conflitto stesso e a risolverlo. Se esso assume e tocca temi culturali di ordine più generale, essi vanno dunque affrontati e nominati in quanto tali. Se il carattere emozionale e viscerale è intenso, altrettanto intensa deve essere la presa in carico del dibattito: viscere ed emozioni hanno precisamente la funzione di far emergere al livello del dibattito, e quindi discutere, ciò che sul piano razionale non riesce ad arrivarci, ma è non di meno presente. In questo senso è anche questa una funzione positiva del conflitto: che va quindi assunto e nominato come tale, con il suo stesso linguaggio e le sue modalità proprie. Non si risolve un conflitto nominandolo diversamente: né negandone i presupposti, né esagerandone le categorizzazioni stereotipiche (la modalità tipica per cui gli oppositori di una moschea diventano subito razzisti, e i loro frequentatori integralisti e fondamentalisti). Il conflitto va quindi assunto e semmai guidato: attività per la quale le competenze sono peraltro molto rare, e qualche riflessione sarebbe quindi utile fare, in termini di dibattito e di proposte di formazione⁹⁰. Spesso è solo attraverso il conflitto che le posizioni possono modificarsi e trovare i canali per evolvere: ignorarlo o sottovalutarlo non è quindi utile né conveniente, perché non farebbe altro che posporlo nel tempo, con il rischio di accentuarne il contenuto distruttivo anziché quello evolutivo.

Il carattere evolutivo degli attori che vi partecipano va altresì tenuto presente: e con esso la loro capacità di modificare le loro stesse intenzioni e obiettivi, nel contesto del loro posizionamento strategico. L'aspetto 'essenzialista' nella visione e definizione degli interlocutori è in questo senso particolarmente negativo per le possibilità di gestione del conflitto stesso. Nell'esperienza dei conflitti esaminati – a parte gli interlocutori più marcati da un approccio ideologico, e spesso non ancorati alla dimensione locale, per i quali gli slogan di partenza rappresentavano la totalità della dimensione discorsiva – gli interlocutori hanno spesso cambiato idea e posizione sull'uno o l'altro aspetto della questione, semplicemente confrontandosi con gli altri interlocutori, avversari inclusi. Non solo: le dinamiche di risoluzione del conflitto instaurano nuove dinamiche di relazione tra gli attori coinvolti, e nuove forme di istituzionalizzazione, a livelli sempre più marcati, ciò che di per sé è una forma di interiorizzazione e di integrazione.

Infine, va tenuta presente la tempistica del conflitto sociale, che è spesso lunga (alcuni conflitti durano anni, altri anche oltre un decennio e più), e necessita di pause e sedimentazioni che sono invece diverse dalla tempistica politica, dettata essenzialmente dalle scadenze elettorali e quindi dal breve termine. La mancanza di riflessione di medio e lungo periodo è uno dei dati problematici emersi dall'analisi dei conflitti, che inficia le capacità di risoluzione dei medesimi, e in generale rende problematica una riflessione sul futuro delle nostre città e delle nostre società, sulla loro accentuata dimensione plurale sul piano delle culture e dei valori, al di là del singolo caso di conflitto in cui ci si trova coinvolti e che si ha la necessità di risolvere.

⁹⁰ Ad esempio in molte realtà mediatori culturali con forte connotazione secolare, anche se provenienti dall'immigrazione ma essi stessi critici o polemici nei confronti delle tematiche e delle proposte religiose dei rispettivi paesi di provenienza, si ritrovano ad essere singolarmente incapaci di comprendere le specificità e le necessità religiose dei loro compatrioti, e quindi sistematicamente scavalcati quando entrano in azione e non considerati interlocutori affidabili.

Tra i comportamenti positivi dei musulmani, che possono aiutare nella risoluzione del conflitto, vi è certamente la qualità della leadership e la sua conoscenza del terreno, sul piano culturale e sociale. Da questo punto di vista, imam ‘importati’ e presenze temporanee, senza una conoscenza nemmeno linguistica della società in cui sono inseriti, come capita, sono i peggio posizionati per comprendere le dinamiche di conflitto in cui si trovano inseriti, magari senza averne nemmeno consapevolezza. Un ruolo assunto consapevolmente di rapporto con la società, da parte di persone ben inserite, può portare a comprendere dinamiche più profonde, attese a cui si deve rispondere, giocando anche meglio risposte in termini di progettazione delle moschee, di loro impatto estetico, di loro effettiva riqualificazione. La capacità di leadership gioca un ruolo decisivo anche nel sapersi rapportare con le autorità comunali, che hanno il potere decisionale, e con gli altri attori coinvolti, dai cittadini agli attori religiosi e politici, per costruire logiche di alleanze anziché di isolamento. Anche il ruolo delle scelte architettoniche è in questo senso importante, così come la capacità di comprendere ciò che è meglio non chiedere per non produrre elementi di conflitto che possono inficiare l’intero progetto (ad esempio l’*adhan*, o il minareto stesso come forma ostentata e fortemente caratterizzante). La scelta del rispetto assoluto delle leggi e delle normative locali, ma anche il silenzio di fronte alle provocazioni, e la capacità di spiegare le proprie necessità anche di fronte non solo alle critiche ma anche alle menzogne altrui, sono ugualmente fattori positivi nella gestione dei conflitti: anche se presuppongono una forte dose di pazienza, che è del resto anche una virtù islamica. Le settimane o comunque le iniziative ‘moschee aperte’ che si svolgono in vari paesi, le visite scolastiche frequenti e le discussioni che le accompagnano, le presenze istituzionali, possono poi essere un utile mezzo per coinvolgere gli altri attori sociali e disinnescare il potenziale negativo costruito da altri interlocutori. Esse tuttavia non possono di fronte a moschee marcatamente ‘etniche’, chiuse all’interno delle rispettive comunità, che si presentano in maniera estranea e con una identità culturale, etnica, linguistica, che di fatto contraddice le regole della buona integrazione. Comportamenti positivi delle autorità locali sono innanzitutto quelli della conoscenza degli interlocutori musulmani ‘reali’. Forme di contatto anche istituzionale e simbolico, come il presenziare nei momenti alti del calendario islamico (in particolare le due grandi festività dell’*aid al-fitr* e dell’*aid al-kabir*), sono significative. L’inaugurazione stessa delle moschee alla presenza di autorità locali importanti, e rappresentanti del governo e della municipalità (prefetto, sindaco, ecc.), meglio ancora se coinvolgendo le autorità religiose di altre confessioni, e in particolare di quella maggioritaria, è essa stessa un segno di accettazione e di integrazione, indirizzato tanto alle comunità islamiche quanto ai cittadini. Nel corso del conflitto invece occorrono punti di incontro e luoghi di dibattito, per spiegare in maniera argomentata la complessità dei fattori in gioco. Risultano sempre più spesso indispensabili delle figure individuali o istituzionali capaci di porsi come figure mediatrici ed eventualmente garanti di un patto tra le comunità islamiche e le rispettive città: il problema è profilarle e specializzarle, formarle e metterle in azione, al fine di prevenire prima ancora che di risolvere il conflitto. Talvolta vi può essere la necessità dell’assunzione di parti terze non locali, capaci di far dialogare gli interlocutori, quando il conflitto finisce nell’*impasse* dell’autoreferenzialità, come accaduto in alcuni casi analizzati. La presa in carico diretta di modalità di dialogo da parte dell’amministrazione, sia con gli interlocutori musulmani che con i cittadini, oltre a essere una norma di base del buongoverno, ha ugualmente un significato simbolico a pratico importante: essa può anche imporre i limiti non superabili, ad esempio nel linguaggio usato nei confronti degli interlocutori, nelle modalità di critica accettate, nel rifiuto di pratiche discriminatorie.

Una buona pratica quasi sempre assente – che sarebbe del resto utile in ogni politica di *governance* – sarebbe quella di cominciare, prima di prendere ogni decisione, con una previa mappatura degli attori e dei fattori in gioco: una attività definitoria che non avviene quasi mai, o solo ex-post, in fase di bilancio. Essa dovrebbe essere capace di prendere in considerazione anche le appartenenze più ‘larghe’, ovvero gli eventuali attori sovralocali o transnazionali, presenti tanto tra gli attori islamici quanto tra gli imprenditori politici dell’islamofobia, e le loro appartenenze multiple. Un passo ulteriore potrebbe essere quello di cercare di riprodurre i conflitti, per così dire, ‘in laboratorio’,

attraverso metodiche di discussione tra attori sociali (focus groups, gruppi a conflittualità guidata, giochi di ruolo, narrazioni reciproche, ecc.)⁹¹, al fine di farne emergere i contenuti reali, al di là di quelli dichiarati dagli attori.

Il rifiuto dell'islam e l'islamofobia

Nel 2003, in occasione dell'uscita di quella che è tuttora la principale ricerca comparativa che sia stata tentata sulle comunità islamiche in Europa⁹², avevamo provato a riassumere le oltre seicento pagine del rapporto con questa sintetica espressione: integrazione sostanziale, percezione conflittuale. Dove integrazione sostanziale non significa che i musulmani sono comunque e ovunque ben integrati, ma che il processo di integrazione sociale dei musulmani nei vari paesi europei, bene o male che funzioni, non è sostanzialmente diverso da quello concernente altri gruppi religiosi e/o etnici. E che anzi non è possibile indicare alcuna specificità religiosa che ci possa dire che i musulmani si integrano peggio (o meglio), poniamo, degli hindu, dei pentecostali latino-americani, degli animisti africani o di qualunque altro: o per lo meno non *a causa* della loro religione di appartenenza. E tuttavia la percezione conflittuale nei confronti dell'islam e dei musulmani (che riguarda molto meno altre comunità religiose e/o etniche, se non per quanto tutte le accomuna in quanto composte da immigrati) è un dato di fatto difficilmente controvertibile. Essa si esprime in forme culturali e religiose, ma non è come dicevamo supportabile da concreti indicatori sociali. Va cioè affrontata sul piano in cui si esprime: quello appunto culturale e religioso.

I conflitti intorno alle moschee e ai minareti risentono evidentemente del clima più generale intorno all'islam e delle attitudini nei confronti dei musulmani in Europa: anzi, ne sono un sintomo di straordinaria efficacia. Essi rivelano immediatamente se siamo in una situazione di normalità e quindi all'interno di un processo relativamente lineare di integrazione, o al contrario vi sono segnali importanti, quanto meno, di sospetto e sfiducia, se non di vera e propria islamofobia.

La parola ha un storia recente e ancora contestata: seppure già presente in anni precedenti, ha ricevuto una prima importante spinta alla sua diffusione con il rapporto *Islamophobia: A Challenge for Us All*, pubblicato dal Runnymede Trust nel 1997, noto anche, più semplicemente, come 'Islamophobia report'⁹³.

In questa sede non intendiamo né accettare né respingere questa chiave di lettura, ma ci limitiamo a sottolinearne alcune debolezze. La prima è l'inappropriatezza linguistica: non di fobia, cioè di paura, necessariamente si tratta, ma della scelta del nemico islamico come target e capro espiatorio, per spiegare una serie di fenomeni che non necessariamente hanno molto a che fare con esso, e come leva per sollevare problemi identitari e slogan reattivi intorno ai quali creare consenso per battaglie ideologiche di più ampio respiro. Sul piano valoriale e morale è forse anche peggio, e quindi non chiamarla tale non giustifica alcuna forma di strumentalizzazione, ma è comunque cosa diversa da una fobia mirata: per questo abbiamo preferito, in molte occasioni, parlare di forze e di parole d'ordine anti-islamiche, tranne che nell'espressione 'imprenditori politici dell'islamofobia', perché in questo caso vi è una obbiettiva e diretta strumentalizzazione della paura dell'islam per fini politici (che non sono il diminuire la paura stessa, ovvero il risolvere il problema: al contrario, come

⁹¹ Di solito tuttavia tali metodiche sono frutto di ricerche accademiche o sociali, slegate dall'attività di *governance* a livello locale, che raramente ne trae lezioni dirette. Vari esempi, in vari paesi, si trovano nella ricerca *Europe's Muslim Communities: Security and Integration post 11 September*, promossa da Ethnobarometer, svolta in sei paesi europei (Regno Unito, Francia, Germania, Olanda, Belgio, Italia). I casi metodologicamente più elaborati, e peraltro i soli pubblicati a stampa, si trovano in Carpentier de Changy, Dassetto e Maréchal (2007) e Allievi (2009).

⁹² Maréchal, B, Allievi, S, Dassetto, F and Nielsen, J (2003), commissionata a suo tempo dalla Forward Studies Unit della Commissione Europea. Mai tradotta in italiano e di conseguenza quasi mai letta e citata da chi si occupa di questi problemi nel nostro paese.

⁹³ La 'consacrazione' linguistica ufficiale della parola si avrà più tardi, con il suo ingresso nell'*Oxford English Dictionary* nel 2006

abbiamo visto, queste forze politiche hanno tutta da guadagnare dal fatto che il conflitto permanga o si esacerbi). La seconda è il suo essere entrata in un vocabolario *politically correct* che talvolta rischia di diventare esso stesso una parte del problema da risolvere, in quanto rischia di essere fuorviante nell'indicazione del problema e quindi delle soluzioni necessarie per risolverlo, e che ampie correnti di opinione trovano oggi criticabile. La terza ragione è che la parola di fatto risponde bene a un certo vittimismo diffuso nelle comunità islamiche, per cui l'esistenza del problema è necessariamente e soltanto colpa di qualcun altro: mentre la direzione presa dalle interpretazioni dell'islam in Europa ha certamente uno sviluppo endogeno, ma è anche l'effetto del comportamento delle comunità islamiche e delle loro leadership, imam e responsabili di moschea inclusi, nel veicolare o far intendere i loro discorsi sulla realtà circostante⁹⁴.

Una prima rilevazione empirica si è avuta con il *Summary Report on Islamophobia in the EU after September 11* del 2002⁹⁵. Una significativa forma di 'ufficializzazione' del termine si è avuta con il seminario organizzato alle Nazioni Unite su "Confronting Islamophobia: Education for Tolerance and Understanding" nel dicembre 2004, a cui ha partecipato l'allora segretario generale Kofi Annan. A seguire si sono aggiunte altre agenzie, tra cui l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OIC), che ha attivato un osservatorio sull'islamofobia e dal 2008 produce bollettini mensili e un rapporto annuale sul tema⁹⁶. In questi ultimi anni anche vari siti si sono dedicati ad essa (tra i quali www.islamophobia.org e www.islamophobia-watch.com), e praticamente tutti i siti islamici di informazione, in particolare quelli europei e americani, hanno ormai una sezione di documentazione dedicata all'islamofobia.

Nonostante l'ufficializzazione sostanziale del termine, il suo uso ha sollevato molte critiche, anche in ambienti tutt'altro che sospetti di anti-islamismo, anche se è ormai entrato nel vocabolario e nella letteratura sulla presenza islamica a livello internazionale. Islamofobia infatti, come si è visto, non segnala necessariamente *paura* dell'islam. Può anche essere altro e persino peggio: un odio immotivato o motivato da altro che il timore, l'espressione (una tra le tante possibili) di pulsioni aggressive che non hanno origine nell'oggetto su cui si rovesciano (non quindi paura *dell'islam*). Ma può anche essere un blando timore, una preoccupazione ragionata e razionalmente motivabile rispetto alle evoluzioni della società (di cui anche la preoccupazione intorno all'edificazione di moschee può essere legittimamente parte), che la parola islamofobia radicalizza e riduce a una specie estrema. Ciò non significa che l'islamofobia non esista: in questo testo se ne trovano numerosi esempi; ma il termine, utilizzato entensivamente, riduce tutti i fenomeni di reazione alla medesima specie, non essendo in grado di cogliere differenze non sottili di ordine e grado, finendo spesso per costruire l'oggetto di analisi anziché correttamente definirlo. Sarebbe forse più corretto parlare – e non è del resto meno preoccupante – della crescita di un clima e di un sentimento anti-musulmano in Europa.

Detto questo, se l'islamofobia è la febbre, i conflitti intorno alle moschee diventano un eccellente termometro per misurarne il livello, e capire quanto il paziente sta soffrendo. E oggi, in molti paesi, in diverse città, in svariate situazioni, un livello di febbre sufficientemente serio da destare preoccupazione è ciò che stiamo effettivamente misurando⁹⁷.

⁹⁴ Solo a titolo di esempio ricordiamo un caso olandese in cui tutta la complessa attività di mediazione messa in opera dalle locali comunità cristiane per addivenire a una comprensione tra i residenti e i musulmani che consentisse l'accettazione di una moschea, ha rischiato di saltare dopo la scoperta che nella medesima moschea circolavano brochures di contenuto fortemente anticristiano.

⁹⁵ Coordinato da Chris Allen e Jorgen Nielsen per l'European Monitoring Center on Racism and Xenophobia (EUMC 2002); sono seguiti altri rapporti dello stesso EUMC (2003, in collaborazione con la Commissione Europea; 2005; 2006. E' interessante notare che in precedenza la stessa organizzazione parlava di 'Anti-Islamic reactions' (EUMC, 2001 e i brevi report dedicati ai singoli paesi europei EUMC, 2002). Dal 2007 l'EUMC è stato assorbito dalla European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), ci pare con un'enfasi sul tema assai minore.

⁹⁶ Nel 2010 ha pubblicato il suo terzo *OIC Observatory report on Islamophobia*, che come i bollettini mensili è reperibile on line all'indirizzo web dell'Oic (http://www.oic-oci.org/page_detail.asp?p_id=182).

⁹⁷ Abbiamo proposto una articolazione del fenomeno in questi termini nel corso della tavola rotonda sull'islamofobia svoltasi al Terzo Forum dell'Alliance of Civilizations, Rio de Janeiro, 27-29 maggio 2010.

Ora, la febbre non è mai la malattia, ma un suo sintomo, che ci spinge ad indagare quale è la sua origine. L'unica nota di ottimismo, in essa, è che normalmente è un fenomeno transitorio, che non dura mai troppo a lungo: anche se non ce la sentiremmo di dire che oggi, in Europa, ha già raggiunto il suo apice; molti segnali, e tra questi proprio i conflitti intorno alle moschee, ci dicono che non è così. E il fatto nuovo, come abbiamo visto, è che anche paesi di lunga frequentazione con l'islam ed i musulmani, in cui sembrava che la situazione non fosse problematica, gli episodi di febbre si manifestano con maggiore frequenza e intensità.

Vari rapporti oggi ne enumerano esempi su esempi. Semmai il problema è che queste lunghe liste costituiscono solo una somma, non ancora una spiegazione.

Spiegazione che si configura a vari livelli di complessità. Un primo livello, l'abbiamo già visto, è la semplice applicazione alle moschee della classica sindrome Nimby (Not in my backyard), che possiamo riassumere così: sì (teorico) al principio, no (fattuale) al luogo. Questo livello spiega una parte, ma solo una parte, dei conflitti intorno alle moschee: e pertiene più alle ragioni dichiarate che alle motivazioni reali. Più complesso, più sottile, più problematico riflettere intorno al già citato meccanismo delle 'identità reattive'.

Tra chi le usa con maggiore efficacia vi sono quelli che abbiamo chiamato gli 'imprenditori politici dell'islamofobia' (qui sì la parola è perfettamente pertinente, trattandosi di costruttori e di agitatori professionali di paure intorno all'islam). I partiti politici che all'islamofobia si richiamano come a un punto centrale del loro programma, e allo stesso tempo un metodo efficace per la creazione di consenso, sono come abbiamo visto in forte crescita nella maggioranza dei paesi europei. E utilizzano sistematicamente i conflitti intorno alle moschee (da loro aperti, o su cui intervengono anche quando non sono presenti localmente) come mezzi di visibilizzazione, ottenendo risultati, su questo piano, di notevole successo. Il problema principale, relativamente al loro attivismo nei conflitti – al di là delle pur serie ricadute culturali e sulla convivenza civile, su cui prima o poi bisognerà cominciare ad avanzare qualche riflessione – è che essi hanno un interesse evidente nell'insorgere del conflitto, ma non ne hanno alcuno nella loro soluzione. La loro rendita politica procede e si incrementa precisamente nella misura in cui il conflitto rimane aperto: nel momento in cui il conflitto viene in qualsiasi modo risolto, e svanisce quindi tanto la tensione quanto l'attenzione, l'imprenditore politico dell'islamofobia perde la propria centralità, la propria visibilità e il proprio consenso. Ed è per questo che sono spesso loro i peggiori nemici di qualsiasi tentativo di trovare una soluzione al conflitto: semplicemente, non ne hanno alcun interesse. Il che rende il loro ruolo, per l'intera società e non solo per i musulmani, particolarmente problematico: perché la società, al contrario, non ha alcun interesse al protrarsi di conflitti che sono costosi socialmente, culturalmente, politicamente e anche economicamente, e producono alla lunga effetti secondari fortemente negativi sui processi di integrazione e sugli stessi attori coinvolti nel conflitto (e in particolare su chi ne è l'oggetto: che, spinto alla frustrazione silente o alla reazione, in entrambi i casi finisce per essere un costo per la società nel suo complesso).

Il ruolo degli imprenditori politici dell'islamofobia, proprio perché ci troviamo in una situazione di conflitto, e il conflitto spinge allo schieramento e alla legittimazione purchessia delle proprie ragioni (e certamente non all'ascolto e alla ricerca delle ragioni dell'avversario), induce un ruolo a sua volta conflittuale nei media, e una intensa attività di legittimazione delle ragioni del conflitto e di demonizzazione sistematica dell'avversario che meriterebbe una analisi in sé e costituisce una forma contemporanea di 'tradimento dei chierici' particolarmente significativa. Essa porta tra le altre cose all'introduzione sistematica e all'accettazione di forme di interferenza negli affari interni delle comunità islamiche che sarebbe giudicata inaccettabile, di principio e nella prassi, per altri soggetti ed altre comunità religiose, con la richiesta e non di rado l'adozione per i musulmani di un surplus di regolamentazioni non rispondenti al principio dell'uguaglianza dei diritti e della parità di trattamento. Esse possono costituirsi in negativo (negazione di un diritto, e tipicamente quelli relativi all'apertura di una moschea) o in positivo (organi o regolamentazioni specifiche valide solo per i musulmani, e per *consentire* l'esercizio di diritti specifici o tutelarli: si pensi a varie questioni aperte nel mondo della scuola, nell'utilizzo delle piscine pubbliche ed altro) che, entrambi,

costituiscono una evoluzione anche giuridica su cui andrebbe posta maggiore attenzione. Per quanto concerne le moschee, questa attitudine si manifesta, in positivo, ad esempio con la decisione di alcune municipalità o stati di finanziarne direttamente la costruzione (laddove analoghe decisioni non vengono prese a favore di altre confessioni religiose); e, più frequentemente, in negativo, con varie forme di impedimento al libero esercizio del culto o di sua regolamentazione specifica. E' importante citare sia le forme di rifiuto diretto, sia le forme mascherate da applicazione ritardata, parziale o selettiva delle leggi. Ad esempio il rilascio di concessioni edilizie o d'uso è spesso rifiutato ai musulmani ma non ad altri soggetti in situazioni del tutto comparabili, e ugualmente la chiusura di moschee è spesso motivata da forme di applicazione delle normative – ad esempio di sicurezza o antincendio – che sono corrette in sé ma applicate in maniera platealmente selettiva solo ai musulmani, o con modalità – ad esempio che interrompono immediatamente l'attività, o non consentendo forme di conciliazione – che non intervengono per altri soggetti coinvolti in problematiche analoghe.

Infine, questa forma radicale di legittimazione del conflitto, porta all'utilizzo di un linguaggio nei confronti dell'avversario (e segnatamente dei musulmani, per così dire all'ingrosso: non solo di alcuni specifici gruppi o alcuni individui) di una pesantezza che rifiuteremmo di accettare nei confronti di qualsiasi altro gruppo sociale. Non ci riferiamo evidentemente al linguaggio privato, ma a quello espresso in occasioni pubbliche e nello spazio pubblico. Per comprenderne la gravità sarebbe sufficiente sostituire – in molti articoli di giornale, in prese di posizione pubbliche di esponenti politici, attori sociali, intellettuali, anche in documenti ufficiali e persino talvolta in progetti di legge – la parola 'musulmano' con la parola 'ebreo' o 'cristiano', e vedere se tale linguaggio verrebbe considerato legittimo dagli stessi attori che lo usano, e le proposte avanzate considerate accettabili. Naturalmente ciò è vero anche per le posizioni di alcuni gruppi islamici nei confronti dell'occidente, dei cristiani, degli ebrei, degli infedeli, di Israele, ecc. Ma raramente questo tipo di linguaggio si esprime nei conflitti intorno alle moschee: è piuttosto presente in altri ambiti, e per lo più da parte di altri soggetti. Ovvero: è certamente patrimonio del modo di pensare di una parte di musulmani; non è che raramente patrimonio delle leadership islamiche coinvolte nei progetti di moschea. Al contrario: non è che patrimonio del modo di pensare di una parte soltanto della società; ma è frequentemente patrimonio del modo di pensare degli oppositori dei progetti di moschea.

La sfida di Obama: Una moschea a Ground Zero?

Nell'estate del 2010 si è sviluppata una polemica molto simbolica, nata negli Stati Uniti ma rimbalzata ampiamente anche in Europa, sulla possibilità che venga costruito un centro islamico a Lower Manhattan, vicino a Ground Zero, per la precisione a due isolati di distanza dal sito dove si sta costruendo la Freedom Tower, in sostituzione e a ricordo delle Torri Gemelle abbattute negli attacchi terroristici islamici dell'11 settembre 2001. Tale polemica rischia di costare molto cara al Presidente Obama, che per una questione di principio molto discussa e impopolare si sta giocando quote assai significative di consenso. Vale la pena ripercorrerla brevemente, per gli insegnamenti che se ne possono trarre anche relativamente al caso europeo.

Il fatto, intanto: un imam ben conosciuto e in passato normalmente definito come 'moderato' – che ha collaborato ampiamente tanto con l'amministrazione Bush, che gli ha affidato numerosi incarichi di rappresentanza internazionale, che con quella Obama – Feisal Abdul Rauf, che da trent'anni dirige una moschea a Tribeca, a dodici isolati di distanza da Ground Zero, insieme con la organizzazione da lui promossa e presieduta dalla moglie, la American Society for Muslim Advancement, sta progettando, con un investimento da 100 milioni di dollari, un Islamic

community center di 13 piani, chiamato Cordoba House⁹⁸, che dovrebbe contenere una moschea e molte altre cose (auditorium, teatro, fitness center, piscina, campo di basket, un asilo, una libreria, ristoranti), incluso un memoriale alle vittime dell'11 settembre⁹⁹. Il progetto gode del supporto del sindaco di New York, Michael Bloomberg¹⁰⁰ – certamente anche in considerazione del fatto che a New York vivono circa 7-800.000 musulmani, pari a oltre un decimo di quelli degli interi Stati Uniti – ma di una vasta e combattiva opposizione: le cui ragioni sono spesso visceralmente anti-islamiche, ma nelle loro espressioni più nobili si richiamano al fatto che Ground Zero (che rimarrà a lungo, anche per la tragicità delle immagini oltre che dei simboli colpiti e del numero di vittime innocenti, una icona indelebile del terrorismo islamico, che mantiene intatta tutta la sua carica emotiva) è terra sacra, a motivo del sangue e del martirio delle quasi tremila persone che lì hanno perso la vita. Dunque non si può pensare di consentire di farvi esercitare il culto a persone che appartengono alla stessa religione dei perpetratori del massacro.

Alcune notazioni in ordine sparso, nel merito, su alcune contraddittorietà della situazione. Ci sono già oltre cento moschee a New York, tra cui un moderno Centro islamico (per cui si può altrettanto ragionevolmente sostenere che una in più non cambia nulla, o che di quell'una non c'è affatto bisogno). Quella progettata non è solo una moschea, ma un centro culturale e comunitario. E non si trova in realtà a Ground Zero, che, da Park 51, suo indirizzo, nemmeno si vede. I musulmani già oggi pregano regolarmente a Ground Zero, sia nelle commemorazioni ufficiali che, ogni giorno, privatamente, come tutti coloro che, in quel memoriale a cielo aperto che è Ground Zero, piangono i

⁹⁸ Sul sito di un edificio chiamato Burlington Coat Factory, danneggiato da un pezzo di aereo caduto su di esso l'11 settembre, e venduto successivamente ai promotori dell'attuale progetto.

⁹⁹ Il centro si ispira palesemente a 92Y, dal suo indirizzo, un centro comunitario ebraico molto popolare di New York (che, per inciso, nessuno chiamerebbe semplicemente 'sinagoga'; http://www.huffingtonpost.com/matt-sledge/just-how-far-is-the-groun_b_660585.html).

¹⁰⁰ Che in occasione dell'approvazione del progetto da parte della City Landmark Preservation Commission, in un discorso volutamente di alto profilo ha detto tra le altre cose: "Il governo non può in nessun modo negare quel diritto, e qualora provasse a farlo, i tribunali senza dubbio lo censurerebbero per aver violato la Costituzione degli Stati Uniti. Qualunque cosa si possa pensare della realizzazione della moschea e del community center, nel clamore delle discussioni si è perduta una questione di fondamentale importanza: può il governo tentare di negare a dei privati cittadini il diritto di realizzare, in una proprietà privata, un luogo di culto della loro particolare religione? Potrebbe accadere in altre nazioni, ma non permetteremo mai che accada qui. Questa nazione è stata fondata sul principio che il governo non sceglierà mai tra le religioni, in favore di una piuttosto che di un'altra.

Il World Trade Center occuperà sempre un posto speciale nella nostra città e nei nostri cuori. Ma negheremo la parte migliore di noi stessi, e ciò che ci rende newyorchesi e americani, se dicessimo 'no' ad una moschea in Lower Manhattan. Non dobbiamo dimenticare che c'erano molti musulmani tra coloro che vennero assassinati l'undici settembre, e che molti musulmani hanno pianto con noi, come americani e come newyorchesi. Tradiremmo i nostri valori, e ci metteremo nelle mani dei nostri nemici, se trattassimo i musulmani in modo diverso da chiunque altro. Per questa ragione, io credo che questo sia un importante banco di prova della separazione tra chiesa e stato, ed è di importanza cruciale fare le cose per bene.

L'undici settembre del 2001 migliaia di uomini del pronto intervento accorsero eroicamente sulla scena del disastro e salvarono decine di migliaia di vite umane. Più di quattrocento di loro non ne uscirono vivi. Mentre correvano all'interno di quei grattacieli in fiamme, nessuno di loro chiedeva "Quale Dio invochi nelle tue preghiere? Qual'è la tua fede?" L'attacco è stato un atto di guerra, e i nostri pompieri hanno difeso non solo la nostra città, ma anche la nostra nazione e la nostra Costituzione. Non onoreremo le loro vite negando i principi costituzionali per la difesa dei quali essi perirono. Onoreremo le loro vite difendendo quei principi, e la libertà che i terroristi hanno attaccato.

Certo, è corretto chiedere agli organizzatori della moschea di mostrare qualche speciale attenzione per la situazione, e infatti il loro progetto prevede di andare oltre le barriere attraverso la realizzazione di un centro interconfessionale. Facendo ciò, è mia speranza che la moschea sia di aiuto per rendere la città più unita e che aiuti a ripudiare la falsa e ripugnante idea che gli attacchi dell'undici settembre siano in qualche modo coerenti con la dottrina islamica. I musulmani sono parte della nostra città e della nostra nazione esattamente come ogni individuo di ogni fede, e sono i benvenuti a esercitare il loro culto in Lower Manhattan, così come chiunque altro. Infatti, hanno pregato nello stesso sito per la maggior parte dell'anno, come è loro diritto.

La comunità locale di Lower Manhattan ha votato in schiacciante maggioranza per sostenere il progetto, che va avanti. Io mi aspetto che il community center e la moschea si aggiungano alla vivace vita culturale del quartiere e dell'intera città. Le controversie politiche vanno e vengono, ma i nostri valori e le nostre tradizioni perdurano, e non c'è quartiere della nostra città che sia off-limits per l'amore e la pietà di Dio, come possono confermare i leaders religiosi che sono qui con noi oggi".

loro morti (almeno una sessantina su quasi 3.000 erano musulmani). Se Ground Zero è un luogo sacro, come è giusto pensare, non dovrebbe trovare posto nei suoi paraggi nulla che offenda la sacralità del luogo: mentre è ragionevole pensare che in una città come New York, nel raggio di due isolati, si trovino cose ben più problematiche, sul piano morale, e più offensive della sacralità del luogo, di una moschea (tra gli altri, già esistono locali di strip-tease e di scommesse). Un posto vale l'altro, e quindi si poteva certamente pensare, per rispetto nei confronti dei familiari delle vittime, di cercare un luogo un po' più lontano; d'altro canto non è certo, visto che anche la localizzazione attuale non è a Ground Zero, quanto lontano avrebbe dovuto essere per non essere considerata, dagli oppositori, Ground Zero: tre isolati, cinque, sette, l'intera Manhattan, l'intera New York? Infine, negli Stati Uniti esiste una cosa che si chiama Primo emendamento¹⁰¹.

Non intendiamo entrare nelle ragioni e disragioni delle varie parti in gioco, del resto più divise al loro interno di quel che non appaia: sono divisi i liberal, gli ebrei, i cristiani sia protestanti che cattolici, e naturalmente i musulmani, secolarizzati o praticanti, per disinteresse (o per interessi di posizionamento contrapposti), per ragioni di opportunità (non svegliare il can che dorme...) o di buon gusto (non turbare ulteriormente i parenti delle vittime, che già soffrono di loro a causa di altri musulmani). Ci interessa trarre dalla vicenda alcune considerazioni di principio, valide anche per l'Europa. Ed è per questo che è necessario fare riferimento all'intervento del Presidente Obama. Un discorso che non era tenuto a fare (la competenza sulla decisione è tutta e solo locale, e peraltro il sindaco Bloomberg si era già espresso favorevolmente), da cui sapeva di poter avere solo da perdere (il dissenso prevedibile e le strumentalizzazioni repubblicane, ma anche il dissenso interno o almeno l'imbarazzato silenzio di molti democratici lo dimostrano) e certamente nulla da guadagnare, tanto più in un momento in cui la sua popolarità era già bassa (già si sapeva che, secondo un sondaggio della CNN, pubblicato il giorno prima del discorso di Obama, solo il 29% degli americani era a favore della moschea, contro il 68% contrario, tra cui l'82% dei repubblicani e il 52% dei democratici¹⁰²).

E' interessante peraltro notare l'escalation delle cifre nei sondaggi svolti presso la sola popolazione newyorkese, quella direttamente interessata. Un sondaggio pubblicato il primo luglio¹⁰³, e quindi svoltosi prima delle polemiche agostane e del discorso di Obama, dava un 52% di contrari, un 31% di sfavorevoli e un 17% di indecisi. Dato particolarmente significativo, che abbiamo visto anche nel caso svizzero: la popolazione meno contraria (solo il 36% a sfavore e il 46% favorevoli) era precisamente quella del luogo interessato dalla costruzione, Manhattan. Dopo due mesi di polemiche, l'intervento di Obama, e le pesanti critiche che l'hanno accompagnato, le percentuali rilevate a New York, seppure sempre più basse di quelle nazionali, mostravano invece che il 63% degli elettori di New York si oppongono al progetto, contro il 27% che lo sostiene¹⁰⁴. Segno che il meccanismo dell'intervento di imprenditori politici dell'islamofobia, e l'attenzione mediatica che ne consegue, almeno nel breve periodo funziona. Al punto da far credere a un quinto degli Americani che Obama sia musulmano...¹⁰⁵

¹⁰¹ Che dice così: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances" ("Il Congresso non farà leggi che favoriscano qualsiasi religione, o che ne proibiscano la libera professione, o che limitino la libertà di parola, o di stampa; o il diritto delle persone di riunirsi pacificamente in assemblea, e di fare petizioni al governo per riparazione di torti").

¹⁰² <http://politicalticker.blogs.cnn.com/2010/08/11/overwhelming-majority-oppose-mosque-near-ground-zero/>. Il sondaggio è stato pubblicato l'11 agosto, il giorno precedente al discorso di Obama. Un sondaggio successivo della Gallup ha mostrato che il 37% degli americani disapprovava il discorso di Obama, contro il 20% a favore (http://www.nydailynews.com/ny_local/2010/08/18/2010-08-18_63_oppose_ground_zero_mosque_27_support_construction_according_to_new_siena_poll.html).

¹⁰³ <http://www.quinnipiac.edu/x1302.xml?ReleaseID=1473>

¹⁰⁴ Peraltro sapendo benissimo di andare contro le leggi americane, visto che circa la metà dei contrari dichiara di sapere che i promotori del progetto hanno il diritto costituzionale di perseguirlo <http://www.ndtv.com/article/world/poll-new-york-state-voters-against-ground-zero-mosque-45502>

¹⁰⁵ Risultato rivelato immediatamente dopo il discorso di iftar, ma relativamente a rilevazioni svoltesi *prima*. Un sondaggio del Pew Research Center (<http://pewresearch.org/pubs/1701/poll-obama-muslim-christian-church-out-of->

Torniamo comunque al discorso di Obama. In occasione del discorso al pranzo di iftar (la rottura del digiuno durante il mese di Ramadan) offerto dal presidente il 12 agosto, Obama ha detto, tra le altre, le seguenti cose, a proposito della moschea a New York: “Recentemente l’attenzione si è concentrata sulla costruzione di moschee in certe comunità – particolarmente a New York. Ora, noi dobbiamo tutti riconoscere e rispettare le sensibilità concernenti lo sviluppo di Lower Manhattan. Gli attacchi dell’11 settembre sono stati un evento fortemente traumatico per il nostro paese. Il dolore e la sofferenza sperimentati da coloro che hanno perso i loro cari sono inimmaginabili. Io capisco le emozioni che questa questione genera. Ground Zero è, davvero, terra sacra. Ma lasciate che io sia chiaro: come cittadino e come Presidente, io credo che i musulmani abbiano lo stesso diritto di praticare la loro religione di chiunque altro in questo paese. Questo include il diritto di costruire un luogo di culto e un centro comunitario su una proprietà privata a Lower Manhattan, in accordo con le leggi e le ordinanze locali. Questa è l’America, e la nostra dedizione alla libertà religiosa deve essere incrollabile. Il principio che persone di ogni fede sono benvenute in questo paese, e non saranno trattate diversamente dal loro governo, è essenziale a ciò che siamo. Il legato dei nostri Fondatori deve essere rispettato”¹⁰⁶.

politics-political-leaders-religious) rivelava infatti la convinzione, per un Americano su cinque (il 18%: ma erano l’11% nel 2009), che il Presidente Obama sia musulmano. E anche qui c’entra la strumentalizzazione degli imprenditori politici dell’islamofobia, che insistono a chiamarlo con il suo secondo nome, Husein, e ai quali sfugge spesso un non innocente Osama al posto di Obama (non a caso è ben un terzo dei repubblicani a credere che Obama sia musulmano, e non a caso il loro numero è in forte aumento rispetto all’anno scorso).

¹⁰⁶ Riportiamo di seguito la parte finale del discorso, particolarmente significativo: “We must never forget those who we lost so tragically on 9/11, and we must always honor those who led the response to that attack — from the firefighters who charged up smoke-filled staircases, to our troops who are serving in Afghanistan today. And let us also remember who we’re fighting against, and what we’re fighting for. Our enemies respect no religious freedom. Al Qaeda’s cause is not Islam — it’s a gross distortion of Islam. These are not religious leaders — they’re terrorists who murder innocent men and women and children. In fact, al Qaeda has killed more Muslims than people of any other religion — and that list of victims includes innocent Muslims who were killed on 9/11.

So that’s who we’re fighting against. And the reason that we will win this fight is not simply the strength of our arms — it is the strength of our values. The democracy that we uphold. The freedoms that we cherish. The laws that we apply without regard to race, or religion, or wealth, or status. Our capacity to show not merely tolerance, but respect towards those who are different from us — and that way of life, that quintessentially American creed, stands in stark contrast to the nihilism of those who attacked us on that September morning, and who continue to plot against us today.

In my inaugural address I said that our patchwork heritage is a strength, not a weakness. We are a nation of Christians and Muslims, Jews and Hindus — and non-believers. We are shaped by every language and every culture, drawn from every end of this Earth. And that diversity can bring difficult debates. This is not unique to our time. Past eras have seen controversies about the construction of synagogues or Catholic churches. But time and again, the American people have demonstrated that we can work through these issues, and stay true to our core values, and emerge stronger for it. So it must be — and will be — today.

And tonight, we are reminded that Ramadan is a celebration of a faith known for great diversity. And Ramadan is a reminder that Islam has always been a part of America. The first Muslim ambassador to the United States, from Tunisia, was hosted by President Jefferson, who arranged a sunset dinner for his guest because it was Ramadan — making it the first known iftar at the White House, more than 200 years ago.

Like so many other immigrants, generations of Muslims came to forge their future here. They became farmers and merchants, worked in mills and factories. They helped lay the railroads. They helped to build America. They founded the first Islamic center in New York City in the 1890s. They built America’s first mosque on the prairie of North Dakota. And perhaps the oldest surviving mosque in America — still in use today — is in Cedar Rapids, Iowa. Today, our nation is strengthened by millions of Muslim Americans. They excel in every walk of life. Muslim American communities — including mosques in all 50 states — also serve their neighbors. Muslim Americans protect our communities as police officers and firefighters and first responders. Muslim American clerics have spoken out against terror and extremism, reaffirming that Islam teaches that one must save human life, not take it. And Muslim Americans serve with honor in our military. At next week’s iftar at the Pentagon, tribute will be paid to three soldiers who gave their lives in Iraq and now rest among the heroes of Arlington National Cemetery.

These Muslim Americans died for the security that we depend on, and the freedoms that we cherish. They are part of an unbroken line of Americans that stretches back to our founding; Americans of all faiths who have served and sacrificed to extend the promise of America to new generations, and to ensure that what is exceptional about America is protected — our commitment to stay true to our core values, and our ability slowly but surely to perfect our union.

Dopo il discorso di Obama i critici si sono scatenati, e i consigli al silenzio degli amici si sono moltiplicati. Obama ha poi puntualizzato che la decisione sul piano locale spetta, come ovvio, alla sola città di New York, e che la sua era una evocazione di principio, non un sostegno diretto a *quel* progetto. Ma questo non sminuisce l'importanza dell'intervento: al contrario. E' precisamente dell'evocazione di quel principio di cui abbiamo bisogno, oggi: anche in Europa.

Intanto, perché dire no alla costruzione di un luogo di culto va contro i principi costituzionali in Europa e tanto più negli Usa, dove quello della libertà di religione è un principio fondativo originario, essendo un paese che si è costruito innanzitutto intorno a nuclei successivi di perseguitati per motivi religiosi, quali erano i primi Pilgrim Fathers. E perché sono precisamente le Costituzioni i fondamenti delle democrazie occidentali: che non garantiscono solo la libertà di qualcuno, ma garantiscono anche i diritti di tutti, e in primo luogo delle minoranze, perché questo è l'unico presidio possibile per evitare che le democrazie uccidano se stesse.

Su questo è opportuno puntualizzare alcuni principi di fondo: perché molti, negli Stati Uniti come, ancora di più, in Europa (e, ancora di più, in Italia, e per giunta dai più alti livelli istituzionali), cercano di usare, contro i musulmani e contro le moschee, un'arma che è squisitamente democratica, quella del referendum. Ora, esistono due modi di pensare la democrazia: uno che enfatizza il ruolo della volontà popolare (tradizionalmente più di sinistra, ma oggi fatto proprio maggiormente dalle destre), l'altro che pur riconoscendo il ruolo della volontà popolare (e ci mancherebbe altro), ricorda che essa deve esprimersi all'interno di limiti e garanzie ben precise e invalicabili.

Ebbene, occorre ricordare che il referendum è democratico precisamente se e solo se si fonda su, e non si pone in contrasto con, i principi democratici garantiti dalle Costituzioni, e quindi si può esprimere solo all'interno dei limiti da esse stabiliti. Altrimenti diventata l'arma più illiberale e antidemocratica che esista. Non a caso esiste in molti paesi un controllo di legittimità costituzionale *prima* di considerare ammissibile un quesito referendario. E, in base a quei principi, i referendum tra i cittadini per chiedere loro se sono d'accordo sull'edificazione di una moschea, come di qualsiasi altro luogo di culto o anche associativo, risultano incostituzionali: possono testimoniare di un sentimento, ma non possono derogare dal riconoscimento di un diritto fondamentale. In questo senso l'agitazione che fanno del tema gli imprenditori politici dell'islamofobia è puramente strumentale: ma, come abbiamo visto anche nel caso statunitense, la strumentalizzazione funziona. Non solo: illudere i cittadini sul fatto che abbiano il diritto di decidere sui diritti fondamentali degli altri cittadini non è solo falso, ma significa instillare un veleno pericolosissimo nella società nel suo complesso – diventarne dei nemici, quindi, danneggiarla. Una responsabilità morale e politica che qualcuno dovrà prima o poi ricordarsi di far ricadere su chi se ne è fatto portatore. E, in questo senso, il silenzio e l'insipienza sul tema, la drammatica incapacità di controbattere, degli oppositori politici, dei media e della società civile, troppo spesso silenti e imbarazzati, e dunque incapaci di una posizione forte, perché sotto sotto, in fondo, l'opinione è condivisa, è di una gravità altrettanto inaudita. Perché se i fondamenti si sfaldano, oggi tocca ai musulmani, domani potrebbe toccare a chiunque altro.

La democrazia è un processo attraverso il quale i principi progressivamente si costituzionalizzano, si trasformano in istituzioni e in garanzie. E gli istituti di garanzia servono precisamente a ribadire i principi fondativi, e a garantirli a tutti, contro le opinioni mutevoli della pubblica opinione. Se si lascia campo libero allo stomaco della nazione, se i politici inseguono gli umori dell'opinione pubblica, ancorché in palese violazione dei principi su cui si fonda il patto sociale, invece di ricondurla al rispetto dei principi, si prestano a collaborare a una gravissima ferita inferta alla democrazia. Non è possibile, nelle democrazie, che la maggioranza possano decidere sui diritti delle

For in the end, we remain “one nation, under God, indivisible.” And we can only achieve “liberty and justice for all” if we live by that one rule at the heart of every great religion, including Islam — that we do unto others as we would have them do unto us”. <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/08/13/remarks-president-iftar-dinner>

minoranze, perché è precisamente sulla tutela di questi diritti che le democrazie si fondano. E concretamente, a livello di quartiere o di città, non è possibile far decidere i cittadini sull'erezione di una moschea, perché domani potrebbero essere i Testimoni di Geova, i pentecostali o gli ebrei, dopodomani i neri o i cinesi, altre razze o altri gruppi etnici, dopodomani ancora un'associazione gay o femminista o di orgoglio macho, il giorno successivo ancora questo o quel partito politico, e infine, nei quartieri, magari abitati in prevalenza da immigrati appena cittadini, dove le maggioranze fossero altre, i cattolici, o perché no i leghisti. Un tutti contro tutti che sarebbe il ritorno alla barbarie, non certo il trionfo della democrazia. E' per questo che anche all'Europa, e all'Italia, il discorso di Obama ricorda qualcosa di fondamentale.

C'è un'altra questione, non di principio ma di ragionevolezza profonda, che andrebbe ricordata. Demonizzare un'intera confessione religiosa significa spingerla nell'angolo, costringerla alla chiusura, producendo paradossalmente quel risentimento e al limite quella radicalizzazione che a parole si dice di voler evitare. Dovremmo quindi – se non ci si crede per principio, almeno tatticamente – farci alleate le maggioranze moderate, contro i radicali delle loro stesse confessioni: un risultato che non si ottiene certo negando un luogo di culto a queste stesse maggioranze (o non negarlo, perché dopo tutto i luoghi di culto ci sono, come abbiamo visto, ma dando l'impressione di farlo, che è anche più stupido).

Infine, il discorso di Obama, e la sua accettata impopolarità, ci ricordano che ci sono momenti e situazioni in cui le élites politiche devono assumersi le loro responsabilità, anche contro la volontà popolare o di gruppi specifici di popolazione. Storicamente è successo molte volte: e per certi versi costituisce l'attività ordinaria della politica (si pensi a qualsiasi progetto di tassazione). Ma vi sono precedenti storici che toccano questioni di principio particolarmente significative: si pensi all'abolizione della schiavitù, della discriminazione razziale, o in Europa della pena di morte. Ma anche, per avvicinarci al nostro tema, all'approvazione di leggi che hanno concesso progressivamente una serie di diritti sociali di base alle popolazioni immigrate. Di fronte a queste scelte, in un paese democratico, una classe politica degna di questo nome ha il dovere morale di assumere un ruolo educativo, formativo, di richiamo ai valori e ai principi, di guida. Praticare concretamente politiche che vanno contro i principi fondamentali cui le stesse forze politiche sono vincolate a richiamarsi, diventa, in questi casi, un'abdicazione al proprio ruolo e alla propria responsabilità. Per la quale sarà semplicemente giusto presentare loro, un giorno, il conto. Per i danni portati, per i conflitti prodotti, per i problemi non risolti ma anzi esacerbati.

Non sappiamo, mentre scriviamo, come questa storia andrà a finire: se la moschea *vicino* a Ground Zero si farà, se la Cordoba Initiative avrà successo. I fanatismi, quella strana malattia che porta a “raddoppiare gli sforzi quando si è dimenticato lo scopo” (George Santayana), hanno avuto in questa vicenda ampio spazio. I media li hanno rinforzati, dando loro una visibilità mondiale: ciò che riporta d'attualità tutti i vecchi discorsi di Popper sul bisogno di costringere chi usa queste armi di distruzione di massa a studiarne almeno le conseguenze, non foss'altro che seguendo almeno dei corsi e rilasciando loro una patente deontologica di qualche tipo. Nonostante tutto, facciamo fatica a immaginare che sia inevitabile che migliaia di giornalisti in tutto il mondo debbano per forza stare dietro alle paranoie, agli odi atavici e alle strutture di personalità irrisolte di un qualsiasi marginale senza seguito che si trasforma in incendiario, minacciando di bruciare Corani; ma ci sembra anche peggio vedere all'opera, nei paesi musulmani, mestatori che attivano irose e odiose vendette trasversali di cui finiscono per essere vittime altri innocenti, magari cristiani, in altre parti del globo, in una insensata ‘risposta’ che non risponde nulla. Ciò che è emerso, da ambo le parti, è stata soprattutto la strumentalizzazione bieca di sentimenti alti: il dolore delle vittime dell'11 settembre, la loro legittima rabbia, più pacata tuttavia della rabbia cieca di politici, predicatori e giornalisti che quel dolore non l'hanno vissuto ma solo usato; la ancora più orchestrata rabbia dei fanatici antioccidentali del mondo islamico. La stessa strumentalizzazione dell'implausibile pastore Terry Jones ha mostrato quanto nulla di questa vicenda fosse reale: solo alla fine gli hanno messo in bocca, per l'appunto, un poco credibile scambio tra la rinuncia a bruciare il Corano e la rinuncia alla moschea di Ground Zero. E certo ne è uscito meglio il promotore di quest'ultima, l'imam Abdul

Feisal Rauf. Che aveva certamente mal calcolato l'impatto che la sua iniziativa avrebbe avuto – e questa sottovalutazione è una colpa, in una società complessa e plurale dove bisogna tener conto delle ripercussioni dei propri gesti – ma almeno si è messo in discussione, mettendo in discussione persino il suo stesso progetto, cercando tuttavia di fare in modo, e a ragione, che non fosse assimilabile a una accettazione del ricatto dei fanatici evangelical, ciò che sarebbe una ferita tremenda inferta all'America da coloro che più frequentemente dicono – anzi urlano, pretendendo l'esclusiva – di amarla.

Problemi reali e false soluzioni

Minareti, moschee, ma anche veli e burqa, cominciano tutti a sembrare, quando li analizziamo più in profondità, falsi problemi. Il problema reale, il problema che questi sotto-problemi indicano, è più grande di tutto ciò: è il rapporto dell'Europa con l'islam, da un lato; e il rapporto che i musulmani hanno con l'Europa e l'occidente, dall'altro (quello che hanno, e talvolta quello che immaginiamo che abbiano).

Le moschee, i minareti, finiscono per rassomigliare sempre più a un sostituto discorsivo: a un oggetto transizionale, per dirla in termini psicoanalitici. Le moschee sono il sintomo: la malattia è l'islam, o meglio l'immaginario occidentale sull'islam: che, come l'immaginario islamico sull'occidente, appare sempre più conflittuale. Occorre dunque concentrarsi su questo.

Per affrontare il problema però bisogna cominciare a porre in atto delle strategie che vadano nella direzione giusta: che sembra essere in controtendenza rispetto alla direzione prevalente. Almeno per quel che riguarda il dibattito pubblico, quello che fa l'agenda sul tema.

E' necessario, innanzitutto, chiamare il conflitto con il suo vero nome, e affrontarlo come tale.

Pietosi mascheramenti, bugie *politically correct*, falsità strumentali non servono a nulla. Se si vuole risolvere il conflitto bisogna passarci attraverso. E per passarci attraverso bisogna affrontarlo a viso aperto, lasciando emergere le ragioni (anche quando irragionevoli) dei sentimenti e dei comportamenti di segmenti significativi della società, le paure che li muovono, le pulsioni che li abitano.

E' necessario, poi, uscire dall'eccezionalismo islamico, dalla presunzione che i musulmani siano sempre e comunque diversi, che abbiano bisogno di strumenti unici e peculiari. Può darsi che sia vero, come i più credono, ma è altrettanto probabile che non lo sia. Non può essere un assunto di partenza: deve essere corroborato da prove. E la verifica non può che passare attraverso un lavoro serio, onesto e approfondito di comparazione sistematica, diacronica e sincronica. Con il passato (dell'islam ed europeo, e delle relazioni tra di loro) e soprattutto con altre confessioni religiose, con altre minoranze, con altri gruppi etnici e di immigrati. Solo così si potrà verificare ciò che oggi resta un postulato indimostrato, ma che pesa come un macigno sulla comprensione occidentale dell'islam.

E' necessario che l'approccio europeo si mantenga saldamente ancorato all'universalismo che lo caratterizza: al principio che la legge è uguale per tutti, che i diritti sono personali e inviolabili, che non esistono responsabilità di gruppo, di comunità, di confessione religiosa, che non è possibile derogare al principio dell'universalità della legge, in nessun caso, salvo mettere in crisi un principio che è a fondamento della stessa idea di occidente, a giustificazione della sua storia, e a suo legittimo orgoglio. Facciamo un esempio delicato, per capirci con chiarezza. E' indubbio che alcune moschee, o alcuni leader di moschea, possono porre problemi di ordine pubblico e di sicurezza nazionale: possono avere atteggiamenti genericamente antioccidentali, o essere simpatizzanti del terrorismo, operare in termini di favoreggiamento personale di soggetti sospetti o pericolosi, fino a

farsi parte attiva in opere di reclutamento o in azioni violente, terroristiche o para-terroristiche¹⁰⁷. Diverse inchieste giudiziarie, e non poche condanne già comminate, hanno messo in evidenza casi problematici di collusione e coinvolgimento delle leadership di alcuni centri islamici italiani, su cui l'attenzione e l'allarme della pubblica opinione sono semplicemente doverosi e necessari (quanto già accaduto a Madrid e Londra ci è di monito, e non può essere sottovalutato da nessuno). Questo anche se, va detto, molte altre pseudo inchieste giornalistiche e falsi scoop, insieme ad alcune inchieste giudiziarie rivelatesi gravemente lacunose, sono risultate essere dei casi grossolani di sostanziale procurato allarme, finiti nel nulla di un non luogo a procedere: e hanno finito per mostrarsi come un esempio ulteriore di eccezionalismo. Essendo il pericolo realmente esistente e l'allarme doverosamente elevato, la conseguente visibilità mediatica è significativa, finendo per essere vetrina di rilievo per taluni giornalisti, magistrati, operatori delle forze dell'ordine, politici che ne cavalcano i risultati¹⁰⁸. I casi reali tuttavia, che non sono mancati, non possono autorizzare un sospetto generalizzato nei confronti dell'islam e dei musulmani in quanto tali. Non è né giusto in termini di principio (la responsabilità penale è personale), né saggio, né conveniente in termini, non diciamo di realpolitik, ma di semplice buon senso. La domanda che dobbiamo porci è semplice: vogliamo integrare le maggioranze e averle come alleate contro le minoranze devianti delle loro stesse comunità di provenienza, o vogliamo spingere anche i sani tra le braccia e in compagnia dei malati, demonizzando indiscriminatamente e stigmatizzando gli uni e gli altri, e limitando le libertà di tutti? Ci sono altri esempi di uscita dall'universalismo, quando si tratta di musulmani, che sono emersi nel dibattito pubblico, ma che creano delicati problemi di principio e di dottrina. Uno è di apparente buon senso, certamente auspicabile e da incoraggiare per favorire non tanto l'integrazione quanto la comprensione reciproca, e peraltro è un processo che accade spesso naturalmente, con il passare del tempo, anche in altri paesi europei, ma diventa problematico se diviene un'imposizione selettivamente applicata: ci riferiamo all'obbligo di usare la lingua italiana nel culto, di cui molto si discute, ma che non vale per nessun altro, che si tratti di anglicani inglesi, luterani tedeschi, cattolici filippini, pentecostali nigeriani, ebrei, italiani che prediligono il latino. Ma lo stesso si può dire dell'ipotesi di costituzione di albi degli imam con autorizzazione preventiva: se un controllo è evidentemente ragionevole, portarlo a principio ci pone immediatamente di fronte al fatto che tali albi non esistono per preti, pastori, rabbini, guide dei testimoni di Geova, predicatori di scientology, guru e leader religiosi vari, e costituirebbero un'ingerenza negli affari interni delle comunità religiose impensabile se applicata ad altri.

E' necessario che la riflessione su queste tematiche esca dal breve periodo, dal nervosismo dell'attualità, dalla frenesia dell'immediato: un orizzonte che, per le forze politiche, non va quasi mai oltre le prossime elezioni. Occorre porsi nell'ottica di una riflessione di medio e lungo periodo, che dalle elezioni si sposti alle generazioni. Perché le nuove generazioni (seconde e terze e domani quarte) di musulmani sono già in Europa, e sono diverse da quelle che le hanno precedute, dai loro padri e madri immigrati; ma ugualmente, e ci si riflette meno, le nuove generazioni di europei che hanno a che fare con l'islam non sono più composte da persone che hanno visto arrivare i musulmani da qualche parte, a un certo momento, ma persone che se li sono ritrovati al loro fianco dalla nascita: in ospedale, alla nursery, a scuola, sul lavoro. Queste generazioni, dall'una e dall'altra parte, non hanno ancora voce nel dibattito sull'islam: non sono loro a determinarne l'immagine. Ma sono già in grado di non riconoscersi in essa. Bisogna poi assumere una prospettiva storica anche nel guardare al passato: senza dimenticare (e questo vale soprattutto per i musulmani) che le società cambiano, si evolvono, ma ugualmente hanno una storia, che si concretizza in istituzioni, in valori, in stili di vita, in un immaginario di sé e degli altri, e bisogna rispettare i tempi del loro

¹⁰⁷ Su un caso particolarmente significativo e mediatizzato a livello europeo, anche per l'elemento di sfida aperta all'occidente, quello di Abu Hamza e della moschea di Finsbury Park a Londra, si veda O'Neill e McGrory (2006).

¹⁰⁸ Per un approccio molto diverso alla questione, si veda, su alcuni casi molto mediatizzati, da un lato Corbucci (2003), Stancanelli (2006), Bauccio (2006), e Bonini e D'Avanzo, 2006, e dall'altro Allam (2002), Dambruoso (2004), e Mantovano (2006). Per un esame organico della materia, Barberini (2008).

cambiamento, salvo ritrovarsi a pagare il prezzo dello scatenarsi di reazioni non sempre facilmente controllabili.

E' necessario che i musulmani attivino un profondo processo di analisi e rinnovamento delle proprie dinamiche interne e della propria immagine: anche guardandosi nello specchio deformante delle immagini che i non musulmani hanno di loro. Perché, veritiere o meno (e alcuni profondi elementi di verità sono comunque presenti, o almeno si tratta della verità percepita), è con esse che devono fare i conti, anche individualmente, nella società: perché, rivolte all'islam in generale, si scaricano o comunque si confrontano con i singoli musulmani in particolare. E' necessario in particolare che tra i musulmani si apra un dibattito interno franco e aperto, e che questo sia visibile all'esterno. Perché, per dire, sulla questione della lingua, non basta trincerarsi dietro le motivazioni di principio che abbiamo evocato: occorre anche rendersi conto che l'uso talvolta ostentato, anche in manifestazioni pubbliche e striscioni, oltre che all'interno di molte moschee e per giunta in via esclusiva, di una lingua straniera, non può che far ritenere stranieri coloro che la usano; e che se un italiano si presenta in una moschea e non vede che scritte e materiali in arabo, non potrà che percepire una sensazione di estraneità e dunque di invasione. E del resto, se con il passare degli anni ci si ostina a fare la *qotba* (il sermone del venerdì) solo in arabo, senza passare a quello bilingue e poi, progressivamente, al solo italiano, come accade anche altrove, questo non farà che far sentire estranei anche i musulmani non arabofoni, e sono molti, ma anche le seconde generazioni, allontanandole, come pure sta accadendo in altri paesi europei. Ma su altre questioni il dibattito è ancora più necessario e ancora più tragicamente assente, o comunque poco sviluppato. Che si tratti di un delitto d'onore, di un padre che uccide la figlia o di una persona costretta a un matrimonio forzato o a portare anche solo un *hijab*: non ci si può accontentare della scappatoia che questo non è il vero islam, della retorica stile "l'islam è pace", senza confrontarsi con le contraddizioni interne, le arretratezze culturali, talvolta le omertose complicità comunitarie (anche solo del tipo: "certo, ha esagerato, ma in fondo ha ragione, in fondo la vittima se l'è andata a cercare", ecc.). Il problema è ancora più evidente per quanto riguarda le diversità in termini di diritto all'opinione, alla critica, alla satira. Perché per quanto possa essere considerato grave, e non condivisibile anche solo per motivi di buon gusto, disegnare o pubblicare delle vignette insultanti il Profeta, alla sensibilità europea (e, sosteniamo, a ragione: in ogni caso per legittima secolare scelta) continuerà a sembrare assai meno grave del fatto che si incitino persone a manifestare, e come è spesso accaduto, a morire per questo, o che si minaccino di morte gli autori di queste pur magari discutibili dissacrazioni (e su questo, dalla *fatwa* contro Salman Rushdie all'assassinio di Theo van Gogh c'è molta materia per ragionare e riflettere). Per non parlare del rispetto dei diritti fondamentali quando riguardano, per esempio, minoranze cristiane o ebraiche in paesi musulmani, o persone che al cristianesimo hanno deciso di convertirsi. Se è vero che non è colpa dei musulmani che sono qui, è anche vero che non è accettabile il mero silenzio, in questo caso fragoroso e significativo: occorre una capacità alta e forte di presa di parola e di posizioni forti, e quindi di critica interna. Tutti questi temi vengono sollevati ogni volta che c'è in ballo la costruzione di una moschea: certo, sono evocati per lo più strumentalmente, e a rigore c'entrano poco con l'oggetto del contendere – ma non è più possibile limitarsi a sfuggirli. Anzi, proprio essi, se affrontati apertamente, possono diventare la chiave per una legittimazione maggiore delle leadership islamiche, anche a livello di moschea locale, e per una loro reale accettazione.

E' necessario uscire dalla logica delle definizioni del conflitto in termini di reciproche fobie (islamofobia, cristianofobia, giudeofobia...): che rischia di essere una profezia che si autorealizza, che porta verso uno scontro per nulla inevitabile. Costruire e immaginare la società in termini di fobie è come voler ricostruire la storia a colpi di 'libri neri': il libro nero del comunismo, quello del cristianesimo, quello del capitalismo, quello del colonialismo, quello dell'islam... Utile per la contrapposizione ideologica e la lotta politica; inutile e fuorviante per la ricostruzione storica; devastante per i processi di coesione sociale. Ormai sta diventando una moda: da quando si

moltiplicano i libri sull'islamofobia, sono cominciati a uscire quelli sulla cristianofobia, e la parola sta diventando anch'essa di uso giornalistico e politico comune: e poi c'è la giudeofobia, su altri piani l'omofobia, su altri ancora l'eurofobia... Aspettiamo la prossima, sapendo che di questo passo non si va molto lontano. Se non si esce dalla logica dell'autovittimizzazione e dell'eterocolpevolizzazione non si esce dal conflitto: nemmeno si comincia ad affrontarlo veramente. Non è l'autovittimizzazione che serve: ma il mettersi, tutti, dalla parte delle vittime, di qualunque confessione religiosa e ovunque esse siano – nei paesi di accoglienza come nei paesi d'origine.

E' necessario concentrarsi sulle tendenze di lungo periodo, per consolidare il terreno: le costituzioni, il sistema delle tutele giurisdizionali, ma anche istituzioni consolidate come la scuola, hanno una stabilità e una forza superiori alle tendenze mutevoli della politica. Se *policies* e *politics* cambiano in fretta, oscillano al primo vento di opinione pubblica, si adeguano al minimo stormir di foglie e di proteste, costituzioni e istituzioni sono una garanzia di coerenza e di durata, o quanto meno di cambiamento più lento e meditato di quello cui spingono forze sociali e politiche. E sono, nonostante tutto, più solide di quel che sembra. E lavorano nel senso dell'integrazione, dell'universalizzazione, dell'estensione dei diritti, del loro consolidamento, non in quella della contrapposizione culturale e del conflitto sociale. Anche sul piano religioso avviene questo processo. Vi sono contrapposizioni forti tra comunità religiose (anche se abbiamo la sensazione che siano ancora più forti quelle interne alle varie religioni, rispetto al modo di pensare l'alterità religiosa, di accettarla o meno, e di praticare i rapporti interreligiosi). Ma vi è anche una grammatica religiosa comune che finisce per comprendere e riconoscere i bisogni religiosi dell'altro e il loro significato: pregare, anche in comunità, digiunare, avere dei codici vestimentari, un'idea di pudore, dei modelli di riferimento dei ruoli sessuali e di genere, il senso del puro e dell'impuro... Su questo c'è la possibilità di ottenere riconoscimento e costruire alleanze, e costruire rapporti di fiducia. Ma per questo è necessario capire anche che l'idea di reciprocità, tanto spesso e tanto a sproposito e strumentalmente evocata (come quando si carica sulle spalle di un immigrato marocchino che vorrebbe mettere in piedi una sala di preghiera in Europa il fatto che in Arabia Saudita non si possa costruire una chiesa, andando contro non solo ai suoi diritti, ma alle leggi e alle costituzioni europee; o quando si dimentica che la sola reciprocità giuridica anche tecnicamente possibile e praticabile è tra stati, non tra religioni), ha invece un significato profondo e socialmente significativo quando chiede di condividere reciprocamente il dolore per un'ingiustizia, per una discriminazione, per una violenza religiosamente motivata, ovunque essa avvenga – paesi musulmani inclusi, ovviamente.

E' necessario investire moltissimo sugli attori religiosi, associativi, culturali, sulla loro formazione, sulla loro possibilità di azione e di incontro, in quanto snodi fondamentali dell'instaurazione di possibilità reali di convivenza, della costruzione di ponti da attraversare anziché di muri da costruire per meglio separare. E su questo bisogna saper guardare oltre l'orizzonte breve del giorno per giorno, ma agire con iniziative, di formazione ad esempio, che puntino al medio termine, al risultato di lungo periodo, alle ricadute non facilmente misurabili: per quel che riguarda le leadership religiose, ma anche nella scuola e nelle attività culturali. Perché è un valore in sé, e perché anche la prevenzione del radicalismo e financo del terrorismo, come si comincia a capire, passano in larga misura per queste strade. Che sono quelle della normalizzazione, della banalizzazione anche, dell'ingresso nel quotidiano¹⁰⁹. Perché c'è una logica sociale di lungo periodo che lavora in questa direzione: passa per le conoscenze personali (i compagni di scuola e di lavoro, ma anche di sport e di divertimento), per le forme di *mixité* (amicizie, coppie e famiglie miste), per le relazioni di vicinato, e progressivamente le normalizza – le rende normali prima ancora che diventino norma.

¹⁰⁹ Come nel caso, per fare un esempio che riguarda un mezzo di comunicazione che quando si tratta di notizie va per lo più nella direzione opposta, di una fortunata serie televisiva canadese, "Little mosque in the prairie", una sitcom intelligentemente ironica e leggera, giunta oggi alla sua quarta stagione. Un tentativo, per una volta in controtendenza.

Normalizzando un po' alla volta quello che è, in ultima istanza, il vero cambiamento, il vero scenario entro il quale tutto quanto abbiamo analizzato fino ad ora sta racchiuso: la progressiva pluralizzazione religiosa e culturale delle società europee. Anche di quelle che erano o si consideravano una monocultura omogenea, e un monopolio religioso, come l'Italia. Perché il vero cambiamento sta qui.

Abbiamo parlato prima delle moschee e dei minareti come di un oggetto transizionale, simbolico di un oggetto principale, che è l'islam. Ma questa è solo la prima metà del ragionamento, la più immediata. La seconda è che anche l'islam è a sua volta un oggetto transizionale: che sta a rappresentare e significare la pluralizzazione della società e, in particolare, il pluralismo religioso. L'islam è diventato il sostituto discorsivo di cambiamenti importanti della società, che sono legati genericamente al pluralismo religioso in quanto tale: nel concreto si chiamano ruoli di genere, codici vestimentari, modelli familiari, autorità genitoriale, idee di pudore, di purezza, di sacralità, fino al rapporto tra religione e politica, religione e democrazia, religione e stato. Temi che, nelle società laiche e secolarizzate europee, sembrava risolti, mentre erano solo rimossi: e che la pluralizzazione culturale e religiosa riporta invece alla ribalta e rimette in discussione nei suoi fondamentali. Il mondo cambia, la società si pluralizza, gli orizzonti si allargano, i simboli si moltiplicano, le certezze si sgretolano, le possibilità di scelta – e le responsabilità, i doveri, le ansie connesse – diventano virtualmente infinite, e nessuno ci dà una spiegazione decante e comprensibile di quanto sta succedendo. L'islam – a ragione o forse a torto (altre diversità sono spesso molto più 'altre' e più 'orientali') – è così diventato l'esempio più estremo di alterità e dei cambiamenti che l'alterità comporta per le nostre società. Solo che il problema è ben più profondo, e il cambiamento ancora più traumatico, e le questioni da affrontare quindi ancora più decisive: perché non riguardano solo l'islam e i musulmani, ma le stesse società europee. Tuttavia l'islam, per il sovraccarico simbolico e per la storia problematica che lo lega all'Europa, per l'aspetto eclatante e temibile di alcune sue manifestazioni contemporanee (tra cui ovviamente l'emergere del fondamentalismo e del terrorismo islamico transnazionale, con cui anche i musulmani europei non possono pensare di non fare i conti, limitandosi a dire che non c'entrano), ma anche per la dimensione statistica significativa della sua presenza, è inevitabilmente al centro del dibattito politico e sociale europeo. E ci resterà a lungo. Con conseguenze importanti: per l'Europa e per l'islam. Perché ormai, con oltre 20 milioni di fedeli, l'islam è la seconda religione, o la prima delle minoranze non cristiane, in tutti i paesi europei. Sarà quindi impossibile, d'ora in poi, comprendere l'Europa senza prendere in considerazione la sua componente musulmana, ma ugualmente sarà impossibile comprendere l'islam senza prendere in considerazione la sua componente europea e occidentale, quella che possiamo ormai considerare la parte europea della *umma* islamica, che ha proprie logiche e proprie dinamiche rispetto a quelle dell'islam maggioritario dei paesi d'origine degli odierni immigrati. L'islam insomma è divenuto fatto europeo e sua componente interna. E l'Europa un fatto interno dell'islam. Non è un qualcosa che avverrà: è già successo. Dobbiamo cominciare a comprenderlo, e a comprenderne le conseguenze. Perché è un cambiamento – quello legato all'islam e quello di cui l'islam è l'oggetto transizionale – non solo *nelle* società, ma *delle* società europee. Di cui l'islam è un sintomo particolarmente visibile, ma non la causa. Che viene da lontano. E che ci porterà lontano.

Bibliografia

- Abdoun, K, Chevre, M, Al Atyaoui, A e Faïk, AA (2004), *Histoire des mosques. Recueil de témoignages*, Schiltigheim: Kalima.
- Acquaviva, S (1961), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Alberti, M (2008), *Per una politica della visibilità: il caso delle moschee di Brescia*, Tesi di laurea specialistica, Università di Venezia.
- Akšamija, A (2005), 'Nomadic Mosque: wearable prayer space for contemporary Islamic practice in the West', *Thresholds* 32: 17–21.
- Akšamija, A (2008), '(Re)constructing history: post-Socialist Mosque architecture in Bosnia and Herzegovina', in T Žigmanov (a cura di), *Divided God and Intercultural Dialog*, Ljubljana, 106–32.
- Akšamija, A (2010), 'Contested identities: identity politics and contemporary mosques in Bosnia and Herzegovina', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Allam M (2002), *Bin Laden in Italia*, Milano: Mondadori.
- Allievi, S (1998), *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Allievi, S (2002), *Musulmani d'occidente: tendenze dell'islam europeo*, Roma: Carocci.
- Allievi, S (2003), *Islam italiano*, Torino: Einaudi.
- Allievi, S (2004), *Ragioni senza forza, forze senza ragione*, Bologna: EMI.
- Allievi, S (2005a), 'Conflicts, cultures and religions: Islam in Europe as a sign and symbol of change in European societies', *Yearbook of Sociology of Islam*, 6: 18–27.
- Allievi, S (2005b), 'How the immigrant has become Muslim: public debates on Islam in Europe', *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 21: 135–63.
- Allievi, S (2006a), *Niente di personale, signora Fallaci. Una trilogia alternativa*, Reggio Emilia: Aliberti.
- Allievi, S (2006b), *Pluralismo*, Bologna: EMI.
- Allievi, S (2007), *Le trappole dell'immaginario. Islam e occidente*, Udine: Forum.
- Allievi, S (2009a), *I musulmani e la società italiana: percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, Milano: Franco Angeli.
- Allievi, S (2009b), 'L'islam degli immigrati e dei convertiti', in R Tottoli (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno. III Islam*, Torino: Einaudi, 607-641.
- Allievi, S (2009c), *Conflicts over Mosques in Europe. Policy issues and trends*, London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi, S (a cura di) (2010), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi, S e Dassetto, F (1993), *Il ritorno dell'islam: i musulmani in Italia*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Allievi, S e Nielsen, J (a cura di) (2003), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, Leiden: Brill.
- Alwall, J (1998), *Muslim Rights and Plights: The religious liberty situation of a minority in Sweden*, Lund: Lund University Press.

- Amiriaux, V (2010), 'Religious authority, social action and political participation: the role of local mosques', in M Van Bruinessen e S Allievi, *Producing Islamic Knowledge in Western Europe*, London: Routledge.
- Anagnostou, D e Gropas, R (2009), 'Domesticating Islam and Muslim immigrants: political and church responses to constructing a central mosque in Athens', in V Roudometof e V Macrides (a cura di), *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The role of religion in politics, ethnicity and culture*, Aldershot: Ashgate.
- Avcioglu, N (2007), 'Identity-as-form: the mosque in the West', *Cultural Analysis*, 6.
- Ayachi, M (2004), 'Rôle et fonctionnement des mosques: réalités du terrain', in Abdoun, K, Chevre, M, Al Atyaoui, A e Faïk, AA, *Histoire des mosques. Recueil de témoignages*, Schiltigheim: Kalima.
- Barberini R (2008), *Il giudice e il terrorista. Il diritto e le sfide del terrorismo globale*, Torino: Einaudi.
- Bauccio L (2006), *Io, presunto terrorista*, Reggio Emilia: Aliberti.
- Battégay, A (1995), 'Mosquée de Lyon: la construction d'un symbole', *Hommes et Migrations*, 1186: 26–30.
- Beinhauer-Köhler, B e Leggewie, C (2009), *Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München: Beck Verlag.
- Bombardieri M (2010), 'Why Italian mosques are inflaming the social and political debate', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Bonini C e D'Avanzo G (2006), *Il mercato della paura. La guerra al terrorismo islamico: inchiesta sull'inganno italiano*, Torino: Einaudi.
- Bosetti, G (2005), *Cattiva maestra Oriana*, Venezia: Marsilio.
- Carpentier de Changy, J, Dassetto, F e Maréchal, B (2007), *Relations et co-inclusion: Islam en Belgique*, Paris: L'Harmattan.
- Cesari, J (1997), *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris: Hachette.
- Cesari, J (2004), *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave: Macmillan.
- Cesari, J e McLoughlin, S (2005), *European Muslims and the Secular State*, Aldershot: Ashgate.
- Corbucci C (2003), *Il terrorismo islamico in Italia. Realtà e finzione*, Roma: Agorà.
- Dalègre, J (1997), *La Thrace grecque: populations et territoire*, Paris: L'Harmattan.
- Dalègre, J (2001), 'Grèce: comment peut-on être musulman?', in X Bougarel e N Clayer (eds), *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*, Paris: Maisonneuve et Larose, 289–314.
- Dal Lago, F e Dall'Osto, C (2009), *Fuori dal ghetto. Storia controversa della moschea di Padova*, Dipartimento di Sociologia – Università di Padova (documentario).
- Dambroso S (2004), *Milano Bagdad*, Milano: Mondadori.
- Dassetto, F (1996), *La construction de l'islam européen: approche socio-anthropologique*, Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F e Bastenier, A (1984), *L'islam transplanté: vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Antwerp: Epo.
- Dassetto, F e Bastenier, A (1988), *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Dassetto, F, Ferrari, S e Maréchal, B (2007), *Islam in the European Union: What's at stake in the future?*, Strasbourg: European Parliament.
- Dassetto, F e Ralet, O (2010), 'Mosques and minarets: tension, assertion and negotiation. Some Belgian cases', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.

- de Galembert, C (1994), 'Intégration des musulmans en France et en Allemagne: le poids de l'intermédiaire catholique', in A Dierkens (a cura di), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne* (Problèmes d'Histoire des Religions 5), 109–21.
- de Galembert, C (1997), 'Etat, musulmans et société en France: la médiation catholique et ses limites', *Migrations Société*, 53, 9.
- de Galembert, C (1998), 'Eglises chrétiennes, état et Islam en Europe: entre institutionnalisation et désinstitutionnalisation', in R Leveau (a cura di), *Islam(s) en Europe: approches d'un nouveau pluralisme culturel européen*, Berlin: Centre Marc Bloch, Cahier 13: 69–82.
- de Galembert, C (2005), 'The city's "nod of approval" for the Mantes-la-Jolie mosque project: mistaken traces of recognition', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1141–59.
- Deltombe, T (2005), *L'islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975–2005*, Paris: La Découverte.
- Dokos, T P e Antoniou, D A (2002), 'Islam in Greece', in S Hunter (a cura di) (2002), *Islam, Europe's Second Religion: The new social, cultural and political landscape*, Westport: Praeger, 175–90.
- Duthu, F (2008), *Le maire et la mosquée. Islam et laïcité en Île-de-France*, Paris: L'Harmattan.
- Eade, J (1996), 'Nationalism, Community and the Islamization of Space in London', in B D Metcalf (a cura di), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley: University of California Press, 217–233
- EUMC (2001), *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts against the USA*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2002a), *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts against the USA, 12th September to 31st December 2001*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2002b), *Summary Report on Islamophobia in the EU after September 11*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2003), *The Fight against Anti-Semitism and Islamophobia. Bringing Communities Together*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2005), *Racism and Xenophobia in the EU Member States. Trends, Development and Good Practices*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2006a), *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2006b), *Perceptions of discrimination and Islamophobia. Voices from members of Muslim communities in the European Union*, Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- Fallaci, O (2001), *La rabbia e l'orgoglio*, Milano: Rizzoli.
- Fallaci, O (2004a), *La forza della ragione*, Milano: Rizzoli.
- Fallaci, O (2004b), *Oriana Fallaci intervista se stessa – L'Apocalisse*, Milano: Rizzoli.
- Faïk, AA (2004), 'Qu'est-ce qu'une mosquée?', in Abdoun, K, Chevre, M, Al Atyaoui, A e Faïk, AA, *Histoire des mosques. Recueil de témoignages*, Schiltigheim: Kalima.
- Frégosi, F (1997), 'L'islam en terre concordataire', *Hommes et migrations*, 1209: 29–48.
- Fürlinger, E (2010), 'The politics of non-recognition: mosque construction in Austria', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Gale, R (2005), 'Representing the city: mosques and the planning process in Birmingham', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1161–79.

- Gilliat-Ray, S (2010), *Muslims in Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilliat-Ray, S e Birt J (2010) 'A mosque too far? Islam and the limits of British multiculturalism', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Geissier, V (2003), *La nouvelle islamophobie*, Paris: La Découverte.
- Gerholm, T e Lithman, Y G (a cura di) (1988), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London–New York: Mansell.
- Goldberg, A (2002), 'Islam in Germany', in S Hunter (a cura di) (2002), *Islam, Europe's Second Religion: The new social, cultural and political landscape*, Westport: Praeger, 29–50.
- Guolo, R (1999), 'Le tensioni latenti nell'islam italiano', in C Saint-Blancat (ed), *L'islam in Italia: una presenza plurale*, Roma: Edizioni Lavoro, 159–76.
- Guolo, R (2000), 'I nuovi Crociati: la Lega e l'Islam', *Il Mulino*, 5: 890–901.
- Haddad, Y (a cura di) (2002), *Muslims in the West: From sojourners to citizens*, Oxford: Oxford University Press.
- Haddad, Y e Smith, J I (a cura di) (2002), *Muslim Minorities in the West: Visible and invisible*, Walnut Creek: Altamira.
- Haider, G (1990), 'Brother in Islam, please draw us a Mosque. Muslims in the West: a personal account', in G Haider (a cura di), *Expressions of Islam in Buildings*, Singapore: Hayat Salam.
- Hunter, S (a cura di) (2002), *Islam, Europe's Second Religion: The new social, cultural and political landscape*, Westport: Praeger.
- Hüttermann, J (2006), *Das Minarett: zur politischen Kultur des Konflikts um Islamische Symbole*, Weinheim: Juventa.
- Imarraïne, F (1999), 'La présence des mosquées en France', in Groupe d'Amitié islamo-chrétien, *Musulmans et chrétiens: politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*, Paris: Bayard/Centurion, 145–8.
- Jansen, J G (1992), 'L'islam et les droits civiques aux Pays-Bas', in B Lewis e D Schnapper (a cura di), *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud, 55–72.
- Johnson, I (2010), *A Mosque in Munich. Nazis, the Cia, and the rise of the Muslim Brotherhood in the West*, New York : Houghton Mifflin Harcourt.
- Jonker, G (2005), 'The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: an unsolved conflict', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1067–81.
- Kahera, AI (2002), *Deconstructing the American Mosque. Space, Gender and Aesthetics*, Austin: University of Texas Press.
- Kepel, G (1987), *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*, Paris: Seuil.
- Kepel, G (1991), *La revanche de Dieu*, Paris: Seuil.
- Khalidi, O (1998), 'Approaches to mosque design in North America', in Y Y Haddad e J L Esposito (a cura di), *Muslims on the Americanization Path?*, Atlanta: Scholars Press, 317–34.
- Kreutz, M e Sarhan, A (2010) 'Religious freedom and social acceptance: the construction of mosques in re-unified Germany', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust (in corso di pubblicazione).
- Lambert, P-Y (2000), 'La participation politique et les médias de la population musulmane en Belgique', in U Manço (a cura di), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Brussels: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 63–82.

- Landman, N (1992), *Van mat tot minaret: de institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Landman, N (2010) 'Dutch mosques: symbols of integration or alien intrusion?', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Landman, N e Wessels, W (2005), 'The visibility of mosques in Dutch towns', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1125–40.
- Larsson, G (a cura di) (2009), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, New York–London: Routledge.
- Larsson, G (2010a), 'From aesthetic conflict to anti-mosque demonstrations. The institutionalisation of Islam and Muslims in Sweden', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Larsson, G (2010b) 'Mosques as part of history, or something new? The institutionalisation of Islam and Muslims in the Nordic and Baltic countries', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Larsson, G e Sander, Å (2008), *Islam and Muslims in Sweden: integration or fragmentation?*, Münster: LIT Verlag.
- Lathion, S (2010) 'The impact of the minaret vote in Switzerland', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Leggewie, C, Joost, A e Rech, S (2002), *Der Weg zur Moschee: eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Lewis, B e Schnapper, D (a cura di) (1992), *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud.
- Lewis, P (1994), *Islamic Britain: Religion, politics and identity among British Muslims*, London: I B Tauris.
- Manço, U e Kanmaz, M (2005), 'From conflict to co-operation between Muslims and local authorities in a Brussels borough: Schaerbeek', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1105–23.
- Mantovano A. (2006), *Prima del kamikaze. Giudici e legge di fronte al terrorismo islamico*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Maréchal, B, Allievi, S, Dassetto, F e Nielsen, J (2003), *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden: Brill.
- Marongiu-Perria, O (2010) 'Mosques in France: vectors of normalization of Islam on a local scale', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Massari, M (2006), *Islamofobia: la paura e l'islam*, Roma: Laterza.
- Maussen, M (2005), 'Islamic presence and mosque establishment in France: colonialism, arrangements for guestworkers and citizenship', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 981–1002.
- Maussen, M (2007), *The Governance of Islam in Western Europe: A state of the art report*, IMISCOE Working Paper, n 16.
- Maussen, M (2009), *Constructing Mosques: The governance of Islam in France and the Netherlands*, Amsterdam: University of Amsterdam.
- McLoughlin, S (2005), 'Mosques and the public space: conflict and cooperation in Bradford', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1045–66.
- Metcalf, B D (a cura di) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley: University of California Press.
- Moreras, J (2000), 'Una alteridad no deseada? Las comunidades musulmanas en Barcelona', in *Barcelona, ciudad de culturas*, Barcelona: Museu d'Etnologia.

- Moreras, J (2010a) 'A mosque in our neighbourhood!' Conflicts over mosques in Spain, in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Moreras, J (2010b) 'Portugal: an exception that proves the rule?', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Motzkin, G e Fischer, Y (2008), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London: Alliance Publishing Trust.
- Nielsen, J (1992), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nonneman, G, Niblock, T e Szajkowski, B (a cura di) (1996), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press.
- OIC (2009), *Second OIC Observatory report on Islamophobia*, Jeddah: Organization of the Islamic Conference.
- OIC (2010), *Third OIC Observatory report on Islamophobia (Intolerance & Discrimination against Muslims)*, Jeddah: Organization of the Islamic Conference.
- O'Neill, S e McGrory D (2006), *The Suicide Factory. Abu Hamza and the Finsbury Park Mosque*, London: Harper.
- Rath, J, Groenendijk, K, Penninx, R e Meyer, A (1999), 'The politics of recognizing religious diversity in Europe: social reactions to the institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain', *Journal of Social Sciences*, 35-1: 53–68.
- Rath, J, Groenendijk, K, Penninx, R e Meyer, A (2001), *Western Europe and its Islam*, Leiden: Brill.
- Renard, M (1999), 'France, terre des mosquées?', *Hommes et Migrations*, 1220: 31–41.
- Riera, J-M e Deltombe, T (2008), *Mosquées. Immersion parisienne dans de lieux ordinaires*, Paris: Le passager clandestine.
- Roose, E (2009a), *The architectural representation of islam. Muslim-commissioned mosque design in the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam University Press. (<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/13771>)
- Roose E. (2009b), 'Mosque design and muslim patrons in the Netherlands. The quest for the ultimate islamic construction', in E Erkoçu e C Bugdaci (a cura di), *The mosque. Political, architectural and social transformations*, Rotterdam: Nai Publishers, 114-126.
- Runnymede Trust (1997), *Islamophobia: A challenge for us all*, London.
- Saint-Blancat, C e Schmidt di Friedberg, O (2005), 'Why are mosques a problem? Local politics and fear of Islam in northern Italy', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1083–1104.
- Shadid, W e van Koningsveld, S (1995), *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, W e van Koningsveld, S (a cura di) (1991), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, W e van Koningsveld, S (a cura di) (2002), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The position of Islam in the European Union*, Kampen: Kok Pharos.
- Simmel, G (1999), *Il conflitto della società moderna*, Milano: SE.
- Skoulariki, A (2010), 'Old and new mosques in Greece. A new debate haunted by history', in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.
- Spuler-Stegemann, U (2002), *Muslimen in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander?*, Freiburg: Herder.
- Stancanelli, B (2006), *Quindici innocenti terroristi. Come è finita la prima grande inchiesta sull'estremismo islamico in Italia*, Venezia: Marsilio.

Tacchini, D (2010), 'Islam, mosques and Islamic centres in the United States of America' in S Allievi (a cura di), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust.

Telhine, M (2010), *L'islam et les musulmans en France. Une histoire des mosques*, Paris: L'Harmattan.

Ternisien, X (2002), *La France des mosques*, Paris: Albin Michel.

Van Bruinessen, M e Allievi, S (a cura di) (2010), *Producing Islamic Knowledge in Western Europe*, London: Routledge.

Vertovec, S e Peach, C (a cura di) (1997), *Islam in Europe: The politics of religion and community*, London–New York: Macmillan/St Martin's Press.

Waardenburg J (1988), 'The institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961–1986', in T Gerholm e Y G Lithman (eds), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London–New York: Mansell, 1–31.

Waardenburg, J et alii (1994), *I musulmani nella società europea*, Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli.

Welzbacher, C (2009), *Euro Islam Architecture. New Mosques in the West*, Amsterdam: Sun

Quarta di copertina

La presenza dell'islam nello spazio pubblico europeo provoca tensioni e conflitti sul piano religioso, politico, culturale e sociale. La questione delle moschee e dei minareti ne è il caso più evidente, come ha mostrato il referendum contro i minareti approvato in Svizzera nel novembre 2009, ma anche la polemica intorno alla 'moschea di Ground Zero' nell'agosto 2010, e molti altri casi minori, segno di un malessere diffuso.

La costruzione di moschee e la loro visibilità è ovunque oggetto di dibattito, di polemica, di conflitto culturale e politico, e in Italia questo è forse più visibile che altrove.

La ricerca, condotta in collaborazione con Etnobarometro, di cui presentiamo qui i risultati, offre per la prima volta un quadro dettagliato della situazione in tutti i principali paesi europei, con una panoramica e un censimento aggiornato delle moschee, e una utilissima analisi comparativa, sul piano statistico e qualitativo, della presenza islamica in Europa.

Oltre a questo, il testo offre una analisi empirica di molti casi di conflitto, per coglierne le dinamiche generali e le specificità, ponendo attenzione al ruolo delle organizzazioni islamiche, ma anche degli altri attori sociali e politici coinvolti: dai comitati di cittadini ai partiti politici, dai mass media alle altre confessioni religiose.

Un libro indispensabile per capire che cosa *davvero* succede quando si parla di moschee, ma anche un utile strumento interpretativo per cercare di capire come uscire dalla logica del conflitto, garantendo tanto i principi di libertà religiosa quanto le esigenze di sicurezza e di controllo, ma soprattutto capendo qual è davvero la posta in gioco, per il presente e per il futuro, della presenza islamica in Europa e delle sue dinamiche.

Stefano Allievi è professore di sociologia all'Università di Padova, e uno dei massimi esperti della presenza islamica in Europa, su cui ha condotto e diretto varie ricerche internazionali. Tra i suoi volumi sul tema: *Il ritorno dell'Islam* (con F. Dassetto), Edizioni Lavoro, 1993; *L'occidente di fronte all'islam*, Franco Angeli, 1994; *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, 1999; *Il libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi* (con D. Bidussa e P. Naso), Claudiana, 2000; *Musulmani d'occidente*, Carocci, 2002; *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (con J. Nielsen), Brill, 2003; *Islam italiano*, Einaudi, 2003; *Muslims in the Enlarged Europe* (con B. Maréchal, F. Dassetto e J.Nielsen), Brill, 2003; *Le trappole dell'immaginario: islam e occidente*, Forum, 2007; *I musulmani e la società italiana*, Franco Angeli, 2009; *Producing Islamic Knowledge in Western Europe* (con M. Van Bruinessen), Routledge, 2010. Ha pubblicato oltre un centinaio di saggi e articoli su queste tematiche in varie lingue e paesi. Maggiori informazioni sul sito www.stefanoallievi.it