



La moschea, i giovani, le baracche. Note etnografiche sulla presenza musulmana a Messina¹

GIOVANNI CORDOVA

ABSTRACT: In common discourses as well as in much part of scientific literature, the presence of Islam in Sicily is generally evoked in relation to the Islamic rule over the island occurred between the VIII th and the XI th century. Until recent times, less attention has been paid to achieve an accurate understanding of current Muslim presence in the region. Islam in Sicily represents a heterogeneous, stratified and dynamic phenomenon, undergoing tangible transformations during the last years. In this article I will focus on the city of Messina, place of transit between Sicily and the rest of Europe. As elsewhere in the island, the old Maghrebi communities – strongly characterizing mosques, prayer halls and Islamic cultural centers in ethno-national terms – have been recently joined by people and groups coming from West Africa and Asia. Since 2013 the Islamic Center of Messina, the heart of Muslim presence in the urban space, is located in an historical liberty villa purchased by the Messina's Muslim community. The Center is situated in a peripheral district of the city, where shacks and “illegal” houses dating back to the post-1908 earthquake reconstruction are present. Furthermore, the Center is equipped with land used for burying Muslims – this is in fact the only Islamic cemetery in Sicily. Starting with ethnographic stuff collected by means of participant observation and interviews, the main focus of this article is on daily religious experience as lived by Muslims attending the Islamic Center in Messina. In particular, I will address my attention to the social representations concerning religious identity shared among young Muslims born or raised in Messina. Furthermore, I will enquire the relations connecting the Muslim community, local political institutions and the urban public space, trying to understand how roles, knowledge and authority within the religious community have been changing over time. Finally, I will examine whether and how the recent arrivals of Muslim faithful from South Asia affect ritual practices, in both formal and informal religious contexts.

KEYWORDS: Ethnography; Mosque; Messina; Rituals; Migrations.

1. INTRODUZIONE

“Islam” e “Sicilia” compongono una diade che attinge al repertorio storiografico, culturale e favolistico di memorie lontane, sospese sul crinale delle convivenze (e delle

¹ Questo articolo è la parziale restituzione di un percorso di ricerca ai suoi primi passi e germinato nell'ambito del PRIN 2017 “Migrations, blurring boundaries, and home-making: Anthropological analysis of the rituals/migrations nexus in Southern Italy”. La parte di ricerca su cui si basa questo contributo si è svolta tra i mesi di aprile 2021 e febbraio 2022. La ricerca ha previsto l'osservazione partecipante dei contesti esaminati in questo articolo e la realizzazione di incontri e interviste con i musulmani frequentanti il Centro Islamico messinese, compresi coloro che detengono responsabilità associative o religiose. Eccetto che per questi ultimi, in questo contributo le identità dei soggetti intervistati sono state anonimizzate.



ostilità) mediterranee e delle quali ancora oggi ci giungono echi suggestivi sedimentati nell'architettura, nella letteratura, nelle culture alimentari, nel territorio liminale del sacro². Provando a respingere ogni tentazione orientalistica, e rinviando a testi e ricerche che investigano con maggiore chiarezza ed efficacia la storia delle relazioni tra Islam e Sicilia, in particolare tra VIII e XI secolo (Cusumano 2017; Pellitteri 2016; Molinari 2004), l'Islam "di" e "in" Sicilia richiama senz'altro il mantello cerimoniale di Ruggero II ornato di caratteri cufici e datato secondo il calendario egiriano³, per attingere a un esempio potentemente evocativo della presenza islamica sull'isola, così come la complessa e stratificata storia di scambi e itinerari tra le sponde del Mediterraneo che attivano flussi di significati in entrambe le direzioni.

Ma l'Islam siciliano non rappresenta solo una reliquia – benché preziosa – del passato, spingendosi oltre le soglie dell'immaginario. È l'Islam vivificato nelle posture devozionali e nelle prassi dei musulmani dell'oggi che abitano l'isola da decenni (o da sempre, come nel caso degli italiani convertiti all'Islam) o che qui sono giunti solo da pochi anni. Al di qua dello spazio del mito e della memoria, esiste una religione "vissuta" (Orsi 2003), un Islam "mondano" (Soares, Osella 2009) che riflette modi di essere, dirsi e rappresentarsi in quanto musulmani nel mondo contemporaneo – alle prese con esigenze materiali e simboliche quotidiane – sia nello spazio pubblico che al livello delle soggettività individuali (Deeb 2015).

L'obiettivo di questo articolo è avviare una prima ricognizione delle forme organizzate di Islam a partire dalla città di Messina, frontiera mediterranea insulare di accesso all'occidente e allo spazio europeo nonché passaggio obbligato tra Sicilia e resto d'Italia (e d'Europa). Benché meno grande, popolosa ed economicamente rilevante delle città di Palermo e Catania, Messina rappresenta un terreno di ricerca interessante proprio per via della sua vocazione di snodo naturale tra comunità ormai radicate da lungo tempo e le migrazioni internazionali degli ultimi anni.

La presenza dell'Islam nella Sicilia dei nostri giorni è fortemente legata ai paesaggi migratori. Estendendo lo sguardo oltre Messina, è al "ritorno" degli arabi in Sicilia (Cusumano 1976) all'inizio degli anni Settanta dello scorso secolo che si deve l'istituzione delle prime forme organizzate di Islam in questa regione. La moschea di Tunisia a Palermo (il cui imam viene nominato dall'ambasciata di Tunisia in Italia), così come Mazara del Vallo, nel trapanese, con la sua Casbah e l'*adān* che risuona nello spazio pubblico, testimoniano di una presenza islamica stratificata nel tempo e nello spazio – progressivamente allargatasi alle folte comunità senegalese (Catania) e bangladese (Palermo)⁴.

Non che manchino gli italiani che "rinascano" nell'Islam, tra i quali gli uomini che si convertono in seguito alla contrazione di matrimoni con donne musulmane. Negli spazi religiosi di confine, come Messina, italiani musulmani possono acquisire posizioni

² Echi che la "ragione patrimoniale" non esita a incasellare in categorie quantomeno problematiche dal punto di vista storico e antropologico, come nel caso del patrimonio "arabo-normanno" di Palermo, Monreale e Cefalù entrato nel 2015 nel World Heritage List dell'UNESCO.

³ La presenza normanna in Sicilia, che con il regno di Ruggero II d'Altavilla divenne nel XII secolo fulcro di una visione mediterranea che univa Africa, Sicilia e Italia meridionale, si lega alla fine del dominio islamico sull'isola, cominciato con lo sbarco aghlabide di Capo Granitola (Campobello di Mazara) nell'827 e terminato con la caduta di Noto nel 1091.

⁴ La moschea di 'Umar ibn al-Khattāb, costruita nel 1980 a Catania e non più utilizzata a partire dal 1990, è stata la prima moschea moderna in Italia. Sempre a Catania è presente la moschea di al-Rahma, la più grande della Sicilia.



apicali nell'organizzazione delle comunità musulmane, come vedremo a breve. Tuttavia, nella città di Messina la sedimentazione e l'organizzazione di carattere pubblico e formale dell'Islam è evidentemente legata alle traiettorie migratorie che dagli anni Settanta del Novecento hanno visto qui giungere principalmente cittadini maghrebini. È a loro che si deve la nascita del primo (e, ad oggi, unico) Centro Culturale Islamico⁵. Negli ultimi anni, tuttavia, la composizione della comunità islamica messinese ha inglobato sempre più musulmani provenienti dall'Africa occidentale (gambiani e senegalesi) e dall'Asia (bangladesi, afgani e pachistani). Questa ricomposizione del tessuto sociale e religioso – che ha influenzato l'organizzazione stessa delle funzioni religiose assolate presso il Centro – va addebitata principalmente a tre fattori: a) l'impulso delle migrazioni internazionali – Messina è città di sbarchi e tra i più giovani frequentatori del Centro vi sono gli ospiti delle strutture di prima accoglienza; b) la ridefinizione delle opportunità e degli investimenti economico-familiari, in Sicilia e su scala transnazionale, soprattutto da parte delle persone provenienti dal Bangladesh, che in alcuni casi si attivano per la riunificazione del nucleo familiare; c) infine, la presenza di studenti africani e soprattutto asiatici che giungono ormai piuttosto regolarmente in riva allo Stretto di Messina nell'ambito di accordi e scambi internazionali con l'Università di Messina.

2. IL CENTRO CULTURALE ISLAMICO

Il Centro Culturale Islamico sorge nel quartiere Mangialupi, cintura periferica di Messina non troppo distante dal centro città, popolata da alloggi precari e baracche, la cui installazione risale alla ricostruzione successiva al terremoto del 1908. Al pari di altri quartieri periferici della città – tra cui Fondo Fucile, Giostra, Annunziata – Mangialupi assurge a simbolo delle irrisolte contraddizioni dello sviluppo delle città in età contemporanea, in attesa perenne di interventi di risanamento urbano tra annunci, illusioni, risentimento. Superato il carcere mandamentale, ai fianchi di una strada in salita frammezzata da una selva di vie secondarie e anfratti, si distende una schiera di casette costruite dopo il terremoto grazie al Fondo donato dall'industriale Garufi, sulle quali sono state innestate decine di baracche nel corso degli anni.

Questa schiera di abitazioni è interrotta da un'ampia e decadente villa in stile liberty, la Villa Garufi, sede del Centro Culturale Islamico. La Comunità Islamica di Sicilia l'ha acquistata nel 2013 grazie al sostegno finanziario di una fondazione benefica internazionale basata in Qatar (la Qatar Charity Foundation) che ha permesso l'acquisto e la ristrutturazione degli stabili in cui attualmente sorgono alcune delle moschee siciliane (comprese Catania e Ragusa)⁶. Sulla soglia del Centro, una targa in ottone reca scritta in caratteri arabi la *Basmala* (Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso), seguita da un passo del versetto n. 103 della terza Sura coranica ("Aggrappatevi tutti

⁵ Sulla moschee presenti in Italia e il relativo dibattito politico, Cfr. Bombardieri 2011; Allevi 2010.

⁶ Informazione ricavata dall'intervista al presidente del Centro Islamico, Mohamed Refaat, realizzata a Messina il 28/01/2022. Diversi quotidiani italiani citano Messina tra le città oggetto di investimento da parte della fondazione qatariota: https://www.corriere.it/cronache/16_aprile_07/moschee-scuole-ospedali-soldi-qatar-all-italia-mappa-98127c8c-fd08-11e5-9628-57573544d3d4.shtml.



insieme alla corda di Dio e non dividetevi tra di voi”) e dalla dicitura, tradotta in italiano, “Comunità islamica di Sicilia – Moschea di Messina”.

Nonostante che l’ampia struttura consenta e preveda l’espletamento di varie attività, una parte dell’ambiente è esclusivamente destinato alla preghiera e all’adorazione di Dio⁷. Si tratta di un’ampia veranda coperta in grado di ospitare fino a oltre duecento fedeli e che assolve alla funzione di spazio rituale del quale viene garantita la purezza e l’esclusivo assolvimento delle preghiere, compresa quella obbligatoria congregazionale del venerdì, *ṣalāt al-ġamā’a*. Una sezione di questo spazio, non visibile da quello frequentato dagli uomini, è destinato alle donne, che possono accedervi da un selezionato ingresso laterale. Tuttavia, la partecipazione femminile alle preghiere e alle attività del Centro è piuttosto bassa, pur con qualche eccezione, anche in ragione delle mansioni lavorative che vedono le donne musulmane straniere, soprattutto quelle meno giovani, impiegate principalmente nel lavoro domestico e di cura, e alle quali risulta difficile abbandonare il luogo di lavoro per recarsi in moschea.

Quella del quartiere Mangialupi è, almeno al momento, l’unica moschea di Messina (ma non della sua provincia), ed è aperta tutti i giorni negli orari delle preghiere, grazie alla turnazione di volontari che garantiscono l’apertura e la custodia dei locali. L’unitarietà della comunità musulmana – l’assenza di diverse fazioni e di orientamenti ideologici diffusi sfocianti nell’individuazione di altri imam, così come di processi di formazione di altre moschee su base linguistico-nazionale – viene considerata dalle persone da me intervistate, e in particolare da quelle con ruoli di responsabilità in seno al Centro Islamico, come un elemento distintivo dell’Islam organizzato a Messina.

Il palazzo della Villa, costruito su due piani, è stato oggetto di intervento non appena la comunità islamica vi si è insediata, per adeguarlo alle varie attività che, soprattutto prima della pandemia, avevano luogo presso i locali del Centro. Una sala da preghiera; una piccola cucina; una biblioteca, contenente varie copie del Corano (in italiano e con testo arabo a fronte, supervisionati e stampati in Arabia Saudita) e diversi libricini introduttivi all’Islam, da distribuire ai visitatori occasionali; delle stanze impiegate per l’insegnamento del Corano e della religione islamica ai bambini musulmani (attività implementata fino all’inizio della pandemia e non ancora ripresa) e da dedicare all’insegnamento della lingua araba per gli interessati di ogni nazionalità e fede, attività che al Centro auspicano di avviare il prima possibile. Durante l’anno, tra i quattro e i cinque mila musulmani accedono al Centro Islamico da tutta la provincia, secondo la stima del suo presidente, Mohamed Refaat, di origine egiziana e residente a Messina da quasi trent’anni.

Benché la presenza di fedeli musulmani fosse riscontrabile già da due decenni, la prima strutturazione della comunità musulmana messinese risale all’inizio degli anni Novanta dello scorso secolo, grazie all’iniziativa di un gruppo di studenti universitari mediorientali, tra i quali spiccava la presenza di palestinesi. Allora per pregare ci si riuniva in un angusto sottoscala, prima ancora di beneficiare dell’ospitalità di alcune piccole chiese per la preghiera del venerdì. Questa condizione di precarietà sarebbe terminata nel 2013, con l’acquisto di Villa Garufi, volto a «dare un riferimento a tutti gli immigrati musulmani», secondo le parole del presidente Refaat⁸.

⁷ In merito alla differenza tra *masġid* (moschea) e *muṣallā* (sala di preghiera), benché preveda una destinazione d’uso varia, il Centro viene definito Moschea dai suoi frequentatori in quanto unico luogo della città in cui si svolge la preghiera collettiva del venerdì.

⁸ Da un’intervista a Mohamed Refaat realizzata presso il Centro Culturale Islamico il 28/01/2022.



Il Centro è affiliato all'Unione delle Comunità Islamiche in Italia (UCOII) dal 2001⁹, così come molte altre realtà musulmane della Sicilia nord-orientale. Dall'UCOII il Centro nutre – attraverso i discorsi e i proponenti pubblici del suo presidente e di altri componenti del consiglio direttivo con cui ho avuto modo di interloquire – diversi temi polemici e argomenti di dibattito, tra i quali spicca la rivendicazione della tutela dei diritti religiosi per i musulmani presenti in Italia, fino a oggi negati secondo il motivo discorsivo dell'UCOII, dal momento che la comunità musulmana italiana non ha sin qui raggiunto un'intesa giuridica con lo Stato italiano. Il modello dell'intesa è previsto dall'articolo 8 della Costituzione italiana come configurazione precipua del rapporto tra confessioni religiose acattoliche e Stato¹⁰. La mancata intesa giuridica tra comunità musulmana e Stato italiano comporta una serie di impedimenti burocratici, nonché difficoltà economiche e strutturali nella realizzazione dei luoghi di culto islamici. Ad esempio, il finanziamento dell'edilizia di culto, la concessione dei locali destinati alle funzioni rituali e il riconoscimento delle festività religiose non sono stati fino ad oggi oggetto di legittimazione e regolamentazione da parte dello Stato italiano (Mancuso 2012).

La comunità musulmana messinese ha da tempo stretto fitti rapporti istituzionali con vari uffici e organismi della Chiesa cattolica: l'Ufficio Diocesano, l'ufficio Migrantes, Caritas, Sant'Egidio. Il Centro prende regolarmente parte a incontri interconfessionali sui temi del pluralismo religioso e il multiculturalismo, spesso organizzati da istituzioni o enti cattolici. Inoltre, va segnalata l'adesione alla Fondazione Banco Alimentare. La comunità si adopera regolarmente per la raccolta di generi alimentari e la loro distribuzione, che avviene puntualmente il venerdì, dopo la preghiera, a coloro che ne fanno richiesta e soddisfano determinati requisiti reddituali. Interessante è rilevare che ben trenta famiglie italiane bisognose del quartiere di Mangialupi beneficiano di questo servizio. A detta del presidente del Centro, molte famiglie italiane hanno apprezzato il radicamento della comunità musulmana nella Villa Garufi, prima abbandonata e degradata, sentendosi oggi rassicurati dalla possibilità di bussare alla porta del Centro Islamico in caso di necessità. In realtà i rapporti di vicinato sono più complessi, alternando momenti e fasi di benevola convivenza ad altri di attrito, come quando il venerdì alcuni dei praticanti arrivano alla moschea con le proprie autovetture e sottraggono ai residenti gli abituali spazi per il parcheggio, ostacolando talvolta l'ingresso e l'uscita dalle abitazioni. In questi casi, come ho potuto riscontrare durante la ricerca etnografica, possono nascere liti che tuttavia non degenerano in forme più accese di conflitto.

Oltre ai rapporti con le altre istituzioni religiose, vanno annoverate le relazioni con le istituzioni sanitarie e politiche. Durante l'estate del 2021, il Centro ha indirizzato ai locali uffici sanitari la richiesta di provvedere alla vaccinazione anti Covid-19 dei fedeli frequentanti la moschea, richiesta presa in carico dalle autorità sanitarie che nel mese di

⁹ L'UCOII, fondata nel 1990 ad Ancona, nasce per iniziativa di un gruppo di aderenti all'Unione degli Studenti Musulmani in Italia. Tra le finalità perseguite dall'UCOII vi è la creazione di una rappresentanza pubblica dei musulmani in Italia per giungere a un'intesa politica e giuridica con lo Stato italiano.

¹⁰ L'art. 19 della Costituzione assicura invece la libertà di professare "la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume". Nel 2005, dopo alcuni tentativi senza prosecuzione, il Ministero dell'Interno ha nominato una Consulta per l'Islam italiano, organismo di carattere consultivo, ricostituita nel 2016.



luglio hanno somministrato le dosi di vaccino direttamente nei locali del Centro Islamico. Quella messinese è stata la prima comunità islamica in Italia ad aver organizzato un'iniziativa di prevenzione di questo tipo¹¹.

Quanto alle istituzioni politiche e allo spazio pubblico, la collocazione della comunità messinese segue l'evoluzione delle politiche locali e l'avvicendamento delle figure che ricoprono cariche istituzionali. Il precedente sindaco di Messina, Renato Accorinti, eletto in seno a una lista civica dalla matrice di centro-sinistra e primo cittadino dal 2013 al 2018, rispondeva puntualmente alle richieste di partecipazione a giornate quali la *'id al-fiṭr* o la *'id al-aḍḥa*, in occasione delle quali venivano organizzati momenti conviviali aperti alla cittadinanza negli spazi del Centro, ed era presente in occasioni più istituzionali come per l'apertura del cimitero islamico¹². Più riluttante è stato il suo successore, Cateno De Luca, sindaco dal 2018 al 2022 e anch'egli eletto in una lista civica ma dalla connotazione di centro-destra, che non ha mai preso parte a celebrazioni e momenti festivi organizzati dalla comunità islamica – a differenza però di alcuni assessori della giunta e di consiglieri comunali che invece hanno risposto positivamente agli inviti pervenuti dal Centro per presenziare alle celebrazioni in moschea delle principali feste musulmane. Più in generale, i musulmani di Messina non lamentano ostilità o criticità nelle relazioni con l'ecosistema politico e sociale locale, vantando piuttosto un'esperienza ormai ventennale di scambio con la comunità messinese.

Il Centro interviene anche nell'ambito della sepoltura dei musulmani al cimitero islamico di Messina, l'unico nella regione, acquistato dalla Comunità Islamica di Sicilia che ha rilevato per 99 anni un terreno ricadente nel Cimitero Comunale di San Filippo. Il tema della sepoltura di musulmani e musulmane ha assunto particolare rilevanza, in Italia, durante l'emergenza pandemica, quando il rimpatrio delle salme è stato reso impraticabile dalla sospensione dei voli internazionali e dalla parziale chiusura degli aeroporti. Durante la pandemia, il Centro ha garantito che 14 adulti e 9 bambini musulmani residenti nell'isola trovassero sepoltura a Messina, non prima dell'esecuzione del lavaggio del corpo e della preparazione rituale della salma. Come si evince da una letteratura che recentemente inizia a esaminare l'organizzazione rituale della morte tra le comunità musulmane in Italia, in terra di emigrazione la comunità religiosa del defunto si occupa tanto dell'aspetto religioso-rituale quanto delle necessità pratico-organizzative, comprese quelle di carattere finanziario (Sacchetti 2017). In assenza di spazi cimiteriali specifici, molti comuni italiani mettono a disposizione aree dedicate in cui i defunti di religione musulmana vengono sepolti con la testa rivolta alla Mecca, sebbene non manchino varie criticità – come quella che origina dall'esumazione della salma al termine dei vent'anni di concessione cimiteriale, contrariamente alla prescrizione islamica che ne vieta lo spostamento¹³, o la prescrizione, derivata dagli *aḥādīṭ* e codificata dalla giurisprudenza (*fiqh*), che la sepoltura avvenga il prima possibile, la qual cosa appare difficilmente realizzabile per i migranti che muoiono lontani dal Paese di provenienza, nel caso in cui si proceda con il rimpatrio della salma. O ancora, per evitare di arrecare problemi al traffico cittadino o criticità logistiche di altra natura, le comunità musulmane in Italia tendono a non condurre il corpo del

¹¹ https://www.ansa.it/sicilia/notizie/sanita_sicilia/2021/07/09/vaccini-a-messina-somministrazioni-nel-centro-islamico_0de54203-d6ac-4048-9614-69f73aa1182c.html

¹² <https://www.sicilians.it/a-messina-il-primo-cimitero-islamico-della-sicilia-86727>.

¹³ Cfr. <https://www.oltremagazine.com/site/storie-cimiteri-islamici-italia.html>.



defunto, una volta lavato e avvolto nel sudario, in moschea, preferendo svolgere l'attività rituale funeraria (come la preghiera funebre) direttamente al cimitero o in casa del defunto (*ibidem*).

3. LA PREGHIERA E LA PAROLA

È il venerdì il giorno in cui la presenza musulmana a Messina si fa più vivida. La maggior parte dei frequentatori della moschea in occasione della preghiera di metà giornata giunge al Centro con i mezzi pubblici. Il percorso più facile per recarsi in moschea prevede la fruizione del tram, che conduce al rione Provinciale, che dista una decina di minuti di camminata a piedi, in salita, dal Centro Islamico. Intorno all'orario della preghiera, come ho potuto constatare, sui tram salgono uomini di varia nazionalità – maghrebini, bangladesi, persone provenienti dall'Africa occidentale – che scendono alla fermata di Provinciale per poi iniziare il percorso a piedi per la moschea¹⁴. Molti di loro indossano gli abiti 'tradizionali' (i maghrebini la *ğallabah* (o *djellaba*); i bangladesi i *tupi* dai colori sgargianti), vista la raccomandazione, esplicita in diversi *aḥadīṭ* (sing. *ḥadīṭ*) – come quello riportato da Salman Alfarisyi – e che traspare dalla settima Sura coranica, *Al-A'rāf* (versetto n. 31), di lavarsi, profumarsi e indossare gli abiti migliori per la preghiera del venerdì¹⁵. È un attraversamento rituale della città che si carica di significazioni religiose per i musulmani, dato che, come ricordavano alcuni fedeli che ho incontrato, più di un *ḥadīṭ* riferisce della possibilità che passo dopo passo ogni peccato commesso venga cancellato durante il tragitto da casa alla moschea.

Giunti al Centro, alcuni giovani volontari, perlopiù nordafricani, verificano la temperatura dei fedeli e ne gestiscono il flusso all'interno dei locali. Alcuni di loro sono giovani migranti ospiti delle principali strutture di accoglienza, giunti da breve tempo a Messina e ancora poco competenti nella lingua italiana.

Prima di accedere all'ampia veranda coperta in cui si svolge la preghiera, in due piccoli cortili è possibile svolgere le abluzioni rituali e cambiarsi d'abito. Ancora prima di questo momento, alcuni ragazzi (molti di loro ospiti dei centri di accoglienza della città) ne approfittano per mangiare piccole quantità di cibo messo a disposizione dal Centro – latte, biscotti, succhi di frutta. Alla fine della preghiera viene avviata la distribuzione dei pacchi del Banco alimentare per coloro che ne hanno fatto richiesta e il presidente del Centro dà ai presenti delle comunicazioni sulle prossime attività, qualora ve ne siano.

Sarebbe fruttuoso soffermarsi su alcuni elementi che caratterizzano il *ṣalāt* e in particolare la preghiera congregazionale del venerdì: la disposizione dei fedeli e la loro collocazione nello spazio rituale – l'occupazione delle prime file così come la vicinanza all'imam – secondo le nazionalità, i ruoli e le gerarchie interne (in altri termini, la funzione indessicale che la disposizione nello spazio assume)¹⁶; le pratiche corporee –

¹⁴ Da qui in poi nel resto del paragrafo, impiego il tempo verbale al presente per introdurre le mie osservazioni etnografiche condotte presso il Centro.

¹⁵ Sulla pratica citazionale degli *aḥadīṭ* e il suo carattere performativo cfr. Mahmood (2012) e Messick (1993).

¹⁶ Mutuo questa e altre considerazioni sull'esecuzione della preghiera del venerdì da un seminario tenuto da Domenico Copertino il 4 marzo 2022 nell'ambito del Seminario Permanente di Studi Rom e



parte di quell’“etica positiva” che costruisce il soggetto musulmano mediante la pratica rituale (Mahmoud 2012); l’attenzione che alcuni dei membri più attivi della comunità ripongono al corretto mantenimento delle distanze (a partire da quelle recentemente imposte dal rispetto delle norme di prevenzione del contagio da Covid-19¹⁷) e, al contrario, alla vicinanza dei corpi dei fedeli durante la prostrazione.

Meritano alcune considerazioni le modalità di allocuzione ed esecuzione della *khuṭbah*¹⁸, tra gli elementi che maggiormente caratterizzano la preghiera congregazionale del venerdì. Essa, infatti, viene a definire uno spazio transnazionale multi-linguistico. A Messina è pronunciata da un imam di nazionalità marocchina, residente in Sicilia dal 1986, di professione orologiaio e la cui formazione religiosa avviata in Marocco è proseguita in Italia, dove ha frequentato alcuni master universitari in teologia e scienze religiose. La lingua utilizzata per la *khuṭbah* è l’arabo, anche se per brevi intermezzi di elaborazione estemporanea capita che l’imam attinga alla varietà dialettale marocchina. Di maggiore rilievo è constatare che la *khuṭbah* è oggetto di traduzione in italiano e in inglese, a beneficio dei numerosi musulmani che non comprendono correttamente l’arabo.

A offrire la traduzione in entrambe le lingue è Dario Tomasello, docente di letteratura italiana presso l’Università di Messina e convertito all’Islam da ventisei anni, oggi segretario del Centro Culturale Islamico. La traduzione in italiano, che avviene da ormai due decenni, è stata motivata sia dalle esigenze di comprensione dei – pochi – italiani che desiderano conoscere l’Islam e dei musulmani non arabi residenti in Italia da tempo, sia dalla volontà di rendere il più possibile trasparenti e verificabili i contenuti delle predicazioni – esigenza, questa, che negli ultimi anni ha assunto un particolare valore specifico di fronte alla montante islamofobia nel contesto italiano. La traduzione in inglese, invece, è stata introdotta più di recente, ed è stata richiesta dagli studenti stranieri, perlopiù pachistani, bangladesi e afgani, che negli ultimi anni frequentano alcuni corsi internazionali dell’università. Sono stati loro a esprimere il desiderio di poter pervenire a una comprensione più puntuale dei contenuti omiletici della *khuṭbah*.

È il Presidente del Centro a delineare l’impostazione della *khuṭbah*, i cui contenuti in ogni caso tendono a riflettere lo spazio-tempo rituale del calendario islamico – l’avvicinarsi dei mesi, l’evenienza di pellegrinaggi o particolari momenti rituali, come il Ramadan, e via dicendo. Generalmente il testo della *khuṭbah* elaborato dall’imam viene poi inviato a Dario Tomasello per la traduzione un paio di giorni prima del venerdì. Sarebbe molto interessante riflettere approfonditamente sulle difficoltà e sui nodi che la traduzione dall’arabo dei contenuti religiosi, in particolar modo quelli coranici, porta con sé, così come sulle competenze linguistiche possedute dai

Antropologia 2021-2022 del CREAA, dal titolo “Musulmani a Bari: spazio pubblico, potere, spaesamento”.

¹⁷ Durante la fase più acuta della pandemia, nel 2020, il Centro Islamico di Messina è rimasto chiuso, secondo quanto raccomandato dall’UCOII, anche durante il Ramadan. <https://agensir.it/quotidiano/2020/5/12/coronavirus-covid-19-ucoui-scegliamo-di-tenere-chiuse-le-nostre-moschee-per-tutta-la-durata-del-ramadan-e-la-festa-di-eid-el-fitr/>. Sulla base di ciò che mi è stato detto dai frequentatori del Centro, durante la chiusura dei luoghi di culto, nel contesto messinese preghiere e interruzioni del digiuno rituale non si sono trasferite su piattaforme digitali online, contrariamente a quanto avvenuto altrove, anche in Sicilia.

¹⁸ Preferisco impiegare la trascrizione *khuṭbah* invece che *ḥuṭbah*. Le considerazioni sulla *khuṭbah* sono ricavate dalla frequentazione del Centro Islamico messinese e dalle conversazioni con il segretario del Centro, Dario Tomasello.



musulmani che accorrono in moschea, tanto più visto il carattere rivelato, orale e non mediato del dettato coranico (Bowen 2012; Graham 1987)¹⁹. Infatti, come ricorda Alberto Ventura (2010), per l'Islam la parola divina è eterna, a differenza delle sue manifestazioni terrene e rivelate agli uomini in forme percepibili e comprensibili. Per questo,

[a] stretto rigore di termini, il Corano non può essere tradotto. L'unica traduzione possibile è quella che Dio ha già operato trasformando la Sua parola indicibile nella forma araba rivelata al Profeta. Toccare ulteriormente questa forma perfetta significherebbe dunque alterare inevitabilmente il messaggio che essa contiene; tutte le frasi, le parole, le lettere del Corano hanno ciascuna la loro motivazione profonda, e trasporle in un'altra lingua non farebbe che distorcerne l'armonia e il significato (Ivi, p. LXI).

Tale concezione della parola divina incide sulla possibilità stessa di operare traduzioni del Corano.

La venerazione nei confronti della lingua rivelata ha reso a lungo l'Islam diffidente verso l'idea di tradurre il Corano [...] e ancor oggi la recitazione rituale del Corano è da farsi obbligatoriamente in arabo. [...] le trasposizioni moderne non si presentano mai come il Corano in quanto tale, ma unicamente come un'interpretazione dei suoi significati (Ivi, pp. LXII-LXIII).

Mi limito qui a sottolineare come la dimensione linguistica – e le innovazioni insite in ogni traduzione – rifletta e sussuma una più ampia ridefinizione della comunità islamica messinese, secondo gli scostamenti demografici dati dalle migrazioni in entrata e in uscita e la crescente partecipazione di musulmani di origine asiatica frequentanti la moschea e socialmente visibili nello spazio urbano, con le loro attività commerciali.

4. GIOVANI MUSULMANI TRA DEVOZIONE E SPAZIO PUBBLICO

Negli ultimi anni il dinamismo politico e sociale assunto dai segmenti giovanili della comunità musulmana, specie nelle forme dell'Islam organizzato, è indubbiamente cresciuto, alimentando un dibattito (pubblico e scientifico) che però solo recentemente inizia a offrire interessanti prospettive teoriche ed etnografiche sulla rinnovata articolazione tra identità nazionale (italiana) e fede musulmana emergente dai vissuti delle “nuove” seconde generazioni di musulmani nati e cresciuti in Italia²⁰, impegnati a rinegoziare le loro identità al fine di individuare originali “possibilità di vivere una riscoperta religiosità musulmana e di poterla conciliare col percorso di vita nel contesto italiano (Vicini 2021: 145)”. Tale panorama identitario è certamente più fluido e dinamico di quanto non rivelino le polarizzazioni, ancora esistenti e mobilitate secondo le differenti congiunture politico-sociali, tra “Islam”, “italianità”, “nazione”. Nelle

¹⁹ Su questo tema e, più in generale, sulla preghiera del venerdì tra i musulmani in Italia, cfr. l'indagine sociologica di Youssef Sbai (2021).

²⁰ Fabio Vicini (2021) definisce “nuove” le seconde generazioni di musulmani nati tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, «meno legati a questioni quali la cittadinanza di quanto fossero i figli delle prime generazioni nati nei due decenni precedenti (p. 145)» e più preoccupati di formulare inedite intessiture identitarie nel panorama sociale e politico nazionale contemporaneo.



prossime pagine mi focalizzerò, pur brevemente, su alcuni giovani musulmani incontrati e intervistati nel corso del mio lavoro di ricerca.

Mohammed è un venticinquenne di origini egiziane. Risiede a Messina da cinque anni. Attualmente lavora nel campo della ristorazione in un locale del centro cittadino. Da quando abita in Sicilia si è subito avvicinato al Centro Islamico, fino a diventarne membro del direttivo. Qui, Mohammed ha conosciuto e sposato Monia, una ragazza di origini marocchine ma nata e cresciuta in Italia, poco più giovane di lui e figlia dell'attuale imam della moschea messinese.

Dopo aver conosciuto Mohammed al Centro ho avuto la possibilità di parlarci, in un colloquio al quale ha partecipato anche la moglie. I ruoli che entrambi occupano in seno alla comunità islamica e la giovane età sono fattori molto utili per riflettere sui mondi dei giovani musulmani tra sfera pubblica e spazio privato. Queste due dimensioni non dovrebbero essere scisse troppo facilmente.

Monia ha frequentato una scuola cattolica a Messina prima di iscriversi in giurisprudenza, ed è convinta che l'ambiente culturale da cui provengono le famiglie dei giovani musulmani nati o cresciuti in Italia influisca sulla loro ricezione dell'Islam.

Il Marocco è un Paese modernizzato, aperto al dialogo. Non ci sono problemi di integrazione. I problemi nascono con gli analfabeti che non si integrano e concepiscono l'Islam solo come una tradizione che devono ripetere, senza interrogarsi di nulla²¹.

Le parole di Monia sono più facilmente inquadrabili alla luce della brutale vicenda riguardante la giovane pakistana Saman Abbas, di cui le cronache hanno dato ampia copertura (Cordova 2021)²², specie nelle settimane in cui realizzai l'intervista. Monia e Mohammed sono rimasti molto turbati da questo episodio e hanno letto insieme il Corano per rintracciarvi l'eventuale presenza di motivi che potessero avere in qualche modo giustificato la violenza familiare subita dalla ragazza. Il risultato di quella indagine ha rafforzato in Monia la convinzione che «persino i musulmani non conoscono l'Islam».

La lettura del Corano è in ogni caso abituale per questa giovane coppia. A seconda dell'insorgenza di un dubbio o del desiderio di approfondire un tema che è stato al centro della *khuṭbah* del venerdì, i due scelgono Sure e versetti da leggere insieme, basandosi sui contenuti dell'educazione ricevuta in famiglia o effettuando autonomamente ricerche sul web. Nel caso in cui i dubbi interpretativi dovessero permanere, Monia può confidare nell'aiuto del padre. Inoltre, ogni giovedì sera leggono il Corano, in ossequio alle raccomandazioni riportate in alcuni *aḥadīṭ* sull'importanza di pregare e leggere determinate Sure – come la prima, *Al-Fāṭiḥah*, o la n. 112, *Al-Iḥlās* – il giovedì.

Negli ultimi anni all'interno dell'antropologia dell'Islam sono emerse alcune linee di ricerca volte a esplorare l'Islam quotidiano (Schielke 2015), mondano (Soares, Osella 2009), vissuto (Deeb, Harb 2014) dai musulmani, alle prese con necessità materiali, configurazioni politiche e regimi morali plurimi, intersecantisi ma mai coincidenti. In questo terreno complesso e accidentato la dimensione interiore della soggettività religiosa si aggancia a esigenze di rappresentazione e distintività nello spazio pubblico,

²¹ Da un colloquio tenuto l'8/2/2022. In questo paragrafo impiego nomi di fantasia per proteggere la riservatezza dei miei interlocutori.

²²

Cfr.

https://bologna.repubblica.it/cronaca/2022/09/27/news/saman_abbas_tre_mesi_prima_di_scompare_scsi_al_fidanzato_ecco_chi_mi_fara_del_male-367545744/



esprimendo peraltro la consapevolezza delle tendenze politiche e culturali più diffuse, quali l'islamofobia e l'economia morale del sospetto che in molti casi, seguendo i ritmi e i contraccolpi della cronaca e del dibattito politico italiano, circondano l'esercizio della pratica religiosa islamica e i gruppi sociali che la mettono in forma.

Mohammed e Monia sono ansiosi di testimoniare la perfetta adattabilità dell'Islam alla modernità. Tengono a mostrare che le loro amicizie e, più in generale, le loro relazioni sociali sono stabilite soprattutto con persone non musulmane. «Siamo aperti, come la stragrande maggioranza dei musulmani», rivendica Monia. L'Islam può rappresentare una «strada per la tradizione», continuava, ma la tradizione è un referente ambivalente che può dare adito a interpretazioni molto diverse. «Tradizione» significa per loro praticare l'Islam nella modernità, calzandolo sull'ordine sociale corrente. Mohammed, ad esempio, non sempre può garantire la puntualità nella preghiera, visti i tempi del suo attuale lavoro che lo costringono peraltro a non potersi recare in moschea il venerdì, cosa che gli dispiace molto ma alla quale non vi è al momento un'alternativa. Tuttavia, ritiene che l'Islam non abbia un'essenza fissa e immutabile. «Essere musulmani richiede spirito di cambiamento e di adattamento». Monia è portavoce del Centro islamico messinese. È in prima linea negli eventi pubblici cui partecipa la comunità messinese, compensando, come lei stessa riconosce, il finora flebile protagonismo femminile all'interno della compagine musulmana.

Mohammed e Monia sono due giovani musulmani riconducibili a una comunità – quella nordafricana – il cui radicamento a Messina non è recente. Entrambi hanno assunto ruoli di responsabilità nell'unico contesto islamico organizzato cittadino, in parte su proposta del direttivo del Centro, in parte per il desiderio di contribuire al riconoscimento dell'Islam fuori dalla comunità islamica.

Appena fuori Messina prendono forma altri allestimenti istituzionali, spesso per mano di giovani da meno tempo presenti sul territorio. È il caso dei musulmani provenienti dal Bangladesh, il cui peso demografico aumenta in Sicilia e anche a Messina di anno in anno, alimentato da sbarchi e ricongiungimenti familiari²³. L'inserimento bangladesi nelle maglie dell'economia locale è avvenuto tramite l'integrazione (subalterna) nel mercato ortofrutticolo; tuttavia il settore commerciale è sempre più oggetto di investimenti che intersecano la dimensione religiosa e rituale, come risulta evidente dalla nascita di alimentari e macellerie *halal* nella provincia di Messina.

A Milazzo, poche decine di chilometri da Messina, nel garage di un palazzo sorge da due anni una piccola moschea guidata da un gruppo di giovani bangladesi sulla trentina. Prima si recavano presso la moschea di Barcellona Pozzo di Gotto, un altro comune del messinese. Alcuni di questi giovani bangladesi sono in Sicilia da tempo – e vengono da Palermo, città con una significativa presenza bangladesi; altri si trovano nella provincia di Messina solo da pochi mesi. Alamin è arrivato proprio da Palermo, otto anni fa. Durante la fase più dura della pandemia ha definitivamente perso il lavoro che lo vedeva saltuariamente impiegato nel campo della ristorazione. Ciononostante non perde le speranze in un futuro migliore e frequenta sia il locale Centro Provinciale per l'Istruzione degli Adulti (CPIA) sia una scuola guida. Alamin non ha una formazione

²³ I dati ISTAT del 2021 certificano che in Sicilia risiedono 9572 bangladesi, di cui 586 a Messina (ma con un tasso di crescita di quasi il 19% rispetto all'anno precedente). Cfr. <https://www.tuttitalia.it/sicilia/statistiche/cittadini-stranieri/bangladesh/>.



specificatamente religiosa. Negli ultimi anni però ha studiato molto ricorrendo al web, da autodidatta, in modo da collaborare alla conduzione delle preghiere in assenza dell'imam. Oltre al Corano, Alamin conosceva alcuni *aḥadīṭ* riportanti insegnamenti e detti del Profeta, e di cui sottolineava l'importanza tanto nell'ortoprassi rituale quanto nella vita quotidiana²⁴. Formulando un paragone che trovai particolarmente evocativo, per Alamin la conoscenza dell'Islam e l'affidamento riposto in un imam riconducibile a una consolidata catena di trasmissione del sapere così come a una precisa scuola giuridica sono formidabili strumenti di orientamento, un po' come «la strada che conduce alla moschea».

Il venerdì nella piccola moschea si riuniscono tra le 50 e le 70 persone: in questa occasione vi convergono anche musulmani di altre nazionalità. Per le altre preghiere, invece, sono solo i bangladesi a essere presenti. Da fuori Messina giunge ogni venerdì un imam di nazionalità bangladesi che ha studiato in una madrasa in Bangladesh. Quando non può venire sono i giovani bangladesi di Milazzo ad auto-organizzarsi e assumere la guida della preghiera, che alterna la lingua bengali e quella araba. L'aspirazione a funzioni e ruoli di marca religiosa è un dato non trascurabile nello studio del radicamento delle comunità straniere nelle nostre città.

Gli itinerari di mobilità economica e quelli della mobilità religiosa non si contrappongono, anzi, sembrano delinearli armonicamente. Sono le partenze e gli arrivi (talvolta in seguito ai “decreti flussi” con cui l'Italia regola e incanala la presenza di manodopera straniera) a influenzare la consistenza religiosa delle comunità nazionali. In altri casi, invece, la partenza di un connazionale con alte competenze religiose verso il nord Italia o l'Inghilterra può frammentare la comunità di riferimento e raffreddare la possibile formazione di moschee e sale da preghiera connotate in senso etno-nazionale – come accaduto nella città di Messina, secondo quanto mi è stato riferito da alcuni commercianti bangladesi.

Intorno all'allestimento di negozi e macellerie *ḥalal* possono sorgere rivalità che si snodano tra il registro economico e quello rituale. Ad esempio, durante le prime fasi della mia ricerca etnografica, un giovane bangladesi che ho avuto modo di conoscere e la cui formazione religiosa si snoda tra il Bangladesh e Palermo, da cui proviene, aveva aperto a Milazzo un negozio di generi alimentari *ḥalal*. Per rendere tangibile e riconoscibile la sua competenza religiosa si è fatto crescere la barba, come raccomandato in diversi *aḥadīṭ*²⁵, e in negozio accoglie da qualche mese i suoi clienti indossando il *qamīṣ*. Un altro commerciante, Redha, gestore di un negozio alimentare sorto da pochi anni nel centro di Messina, di cui è proprietario il cugino, acquista la carne presso una macelleria situata nel messinese e provvista di certificazione *ḥalal*. Di fronte alla crescita della presenza demografica e commerciale bangladesi a Messina, Redha, trentacinquenne e in Italia da 14 anni, la maggior parte dei quali passati a Palermo, invitava a stabilire distinzioni tra i diversi esercizi commerciali. «Tutti possono mettere il marchio *ḥalal* sulle insegne dei loro negozi. Poi però devi vedere se vendono alcool», alludendo alle attività di connazionali che non esitano a vendere alcolici di fronte alla convenienza derivante dal consumo di questi articoli²⁶. Per un periodo Redha ha venduto anche indumenti e abiti ‘tradizionali’ dal Bangladesh, la cui

²⁴ Attingo a un incontro con Alamin avvenuto il 21/04/2021.

²⁵ Benché la Sunna presenti numerose indicazioni inerenti alla lunghezza e alla rasatura della barba (e dei baffi), è superfluo ricordare che non tutti i musulmani attribuiscono consenso pratico a tale prescrizione.

²⁶ L'incontro con Redha è avvenuto il 17/02/2022.



funzione diacritica dal punto di vista religioso veniva da egli accostata alla pratica islamica della circoncisione maschile²⁷.

Non è infondato, allora, considerare i negozi e le attività economiche *halal* come spazi e dispositivi rituali, dal momento che con la dimensione rituale condividono atti di fede volti a intavolare una comunicazione con il divino (si pensi all'enunciazione della formula *Bismillah* prima della macellazione rituale); la circoscrizione di tempo e spazio; l'espressione di norme sociali e valori morali²⁸.

5. CONCLUSIONI

Il Centro Culturale Islamico che ospita la moschea e che sorge nel quartiere periferico di Mangialupi registra un dinamismo associativo e culturale riconducibile da una parte al radicamento di comunità provenienti dal Nord Africa – da diversi decenni in città – e, d'altra parte, al mutamento del paesaggio migratorio messinese. Qui, infatti, benché non manchino gli italiani convertiti all'Islam la configurazione e l'organizzazione stessa dell'Islam è legata alla presenza e al transito di cittadini e gruppi stranieri, probabilmente in ragione della vocazione geografico-culturale della città, snodo tra Sicilia, Italia e resto d'Europa.

È degno di considerazione che a Messina la comunità islamica presenti carattere unitario, dal momento che non vi sono contesti rituali e associativi diversi da quello costituito dall'unico Centro islamico della città. Ciononostante, il recente incremento di persone e famiglie provenienti dall'Asia lascia intravedere l'insorgenza di spazi religiosi alternativi (tendenza al momento più evidente nella provincia di Messina che in città), mai slegati dagli itinerari economici e commerciali dischiusi dalle traiettorie migratorie, e una ridefinizione degli assetti rappresentativi dell'Islam organizzato. Se nel consiglio direttivo del Centro Islamico messinese è stato accolto un rappresentante della comunità bangladese (che tuttavia durante una conversazione non esitava a sottolineare la trazione 'marocchina' della locale comunità musulmana), ciò non impedisce che altri soggetti lavorino per la formazione di comunità religiose connotate in senso nazionale di cui aspirano ad assumere funzioni di guida politica che si intrecciano con responsabilità di tipo religioso. Questo punto solleva questioni e dibattiti di ampia portata, probabilmente irrisolvibili e che in questa sede non posso affrontare, relative alla conciliazione del carattere universale dell'Islam – asserito da ogni buon musulmano – con le sue particolarità 'locali' (Soares, Osella, 2009; Gilsenan, 1982).

L'esposizione e le relazioni allo spazio pubblico sono oggetto di riflessione e lavoro costanti da parte della comunità musulmana. È in quest'ottica che, pur in spazi piuttosto limitati, ho accennato all'esperienza religiosa di una coppia di giovani musulmani con ruoli nella compagine islamica organizzata. Sono ragazzi nati a Messina o che vi si trovano da alcuni anni e la cui religiosità viene senz'altro interrogata dall'andamento del dibattito che attraversa la sfera pubblica italiana in rapporto all'Islam, alle aporie del

²⁷ Pratica – la circoncisione – in merito alla quale, è bene specificare, il Centro Islamico messinese non ha mai assunto alcun ruolo rituale o organizzativo.

²⁸ Ricavo queste considerazioni da un webinar tenuto da John Bowen il 21/10/2021 e organizzato dall'Università della Basilicata, dal titolo "Halal Regulations as Ritual Practices among Muslim Migrants in Europe".



multiculturalismo e al pluralismo religioso. Benché le tracce contenute in questo articolo necessitino di un approfondimento, è possibile cogliere come all'affermazione motivata e consapevole della propria soggettività religiosa nello spazio pubblico corrisponda una continua pratica di interrogazione identitaria, che contrassegna gli itinerari devozionali delle giovani generazioni di musulmani e musulmane in Italia. Tale interrogazione attraversa lo spettro dell'identità personale e collettiva, e mira a fornire risposte che possano conciliare, senza tuttavia ricorrere a soluzioni predeterminate, il mondo "appreso" nell'educazione religiosa impartita, nel caso di Monia e Mohammed, in famiglia o nel Paese di provenienza, e quello in cui l'Islam si sedimenta sempre più nella coscienza collettiva e nello spazio pubblico italiano (ed europeo)²⁹, oltre le baracche del quartiere Mangialupi e i fasti dei giorni di Ruggero II.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allevi, Stefano. 2003. *L'Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino: Einaudi.
- Allevi, Stefano. 2010. *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Venezia: Marsilio.
- Allevi, Stefano, Guolo, Renzo, Rhazzali, Khalid (a cura di). 2017. *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Milano: Guerini e Associati.
- Bombardieri, Maria. 2011. *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, Verona: EMI.
- Bowen, John. 2012. *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordova, Giovanni. 2021. "Dialoghi mancati, cittadinanze negate. Intorno alla vicenda di Saman Abbas". *Dialoghi Mediterranei*, n. 50: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/dialoghi-mancati-cittadinanze-negate-intorno-alla-vicenda-di-saman-abbas/>.
- Cusumano, Antonino. 1976. *Il ritorno infelice*. Palermo: Sellerio.
- Cusumano, Antonino. 2017. "In Sicilia dove l'Islam è Occidente". *Dialoghi Mediterranei*, n. 23: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/>.
- Deeb, Lara. 2015. "Thinking piety and the every-day together. A response to Fadil and Fernando". *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 5, n. 2: 59-88. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.007>.
- Deeb, Lara, and Mona Harb. 2014. *Leisurely Islam. Negotiation Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton: Princeton University Press.
- Gilsenan, Michael. 1982. *Recognising Islam: an Anthropologist's Introduction*, London: Croom Helm.
- Graham, Williams A. 1987. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahmoud, Saba. 2012 [2005]. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

²⁹ Sull'Islam nelle società italiana ed europea cfr. Allevi, Guolo, Rhazzali (2017); Allevi 2010; 2003.



- Mancuso, Anna Sveva. 2012. “La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni”. *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, n. 32. https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/mancuso_bis.pdf?pdf=la-presenza-islamica-in-italia-forme-di-organizzazione-profilo-problematici
- Messik, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of California Press.
- Molinari, Alessandra. 2004. “La Sicilia islamica: riflessioni sul passato e sul futuro della ricerca in campo archeologico”. *Mélanges de l'école française de Rome* 116, n. 1: 19-46.
- Orsi, Robert A. 2003. “Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, n. 2: 149-164. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>
- Pellitteri, Antonino. 2016. *Sicilia e Islam. Tracciati oltre la storia*. Milano: FrancoAngeli.
- Sacchetti, Francesco. 2017. “Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione”. *Studi di sociologia*, n. 4: 371-390.
- Sbai, Youssef. 2021. *Il pulpito del profeta. La preghiera del venerdì tra i musulmani in Italia. Un'indagine sociologica*, Napoli: Guida.
- Soares, Benjamin, and Filippo Osella. 2009. “Islam, Politics, Anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. S: S1-S23.
- Ventura, Alberto. 2010. Introduzione, in *Il Corano* (edizione a cura di Alberto Ventura; traduzione di Ida Zilio-Grandi). Milano: Mondadori.
- Vicini, Fabio. 2021. “Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale”. *Antropologia Pubblica*, n. 2: 143-163.