

Francesco Sacchetti

La cultura della morte nell'Islam

Analisi del contesto italiano

Laboratorio Sociologico

Ricerca empirica
ed intervento sociale

FrancoAngeli 

Direttore Scientifico: Costantino Cipolla

Laboratorio Sociologico approfondisce e discute criticamente tematiche epistemologiche, questioni metodologiche e fenomeni sociali attraverso le lenti della sociologia. Particolare attenzione è posta agli strumenti di analisi, che vengono utilizzati secondo i canoni della scientificità delle scienze sociali. Partendo dall'assunto della tolleranza epistemologica di ogni posizione scientifica argomentata, Laboratorio Sociologico si fonda su alcuni principi interconnessi. Tra questi vanno menzionati: la combinazione creativa, ma rigorosa, di induzione, deduzione e adduzione; la referenzialità storico-geografica; l'integrazione dei vari contesti osservativi; l'attenzione alle diverse forme di conoscenze, con particolare attenzione ai prodotti delle nuove tecnologie di rete; la valorizzazione dei nessi e dei fili che legano fra loro le persone, senza che queste ne vengano assorbite e – ultimo ma primo – la capacità di cogliere l'alterità a partire dalle sue categorie "altre". Coerentemente con tale impostazione, Laboratorio Sociologico articola la sua pubblicistica in sei sezioni: *Teoria, Epistemologia, Metodo; Ricerca empirica ed Intervento sociale; Manualistica, Didattica, Divulgazione; Sociologia e Storia; Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione; Sociologia e storia della Croce Rossa.*

Comitato Scientifico: Natale Ammaturo†; Ugo Ascoli (Ancona); Claudio Baraldi (Modena e Reggio Emilia); Leonardo Benvenuti, Ezio Sciarra (Chieti); Danila Bertasio (Parma); Giovanni Bertin (Venezia); Rita Biancheri (Pisa); Annamaria Campanini (Milano Bicocca); Gianpaolo Catelli (Catania); Bernardo Cattarinussi (Udine); Roberto Cipriani (Roma III); Ivo Colozzi, Stefano Martelli (Bologna); Celestino Colucci (Pavia); Raffaele De Giorgi (Lecce); Paola Di Nicola (Verona); Roberto De Vita (Siena); Maurizio Esposito (Cassino); Antonio Fadda (Sassari); Pietro Fantozzi (Cosenza); Maria Caterina Federici (Perugia); Franco Garelli (Torino); Guido Giarelli (Catanzaro); Guido Gili (Campobasso); Antonio La Spina (Palermo); Clemente Lanzetti (Cattolica, Milano); Emiliana Mangone (Salerno); Giuseppe Mastroeni (Messina); Rosanna Memoli (La Sapienza, Roma); Everardo Minardi (Teramo); Giuseppe Moro (Bari); Giacomo Mulè (Enna); Giorgio Osti (Trieste); Mauro Palumbo (Genova); Jacinta Paroni Rumi (Brescia); Antonio Scaglia (Trento); Silvio Scanagatta (Padova); Francesco Sidoti (L'Aquila); Donatella Simon (Torino); Bernardo Valli (Urbino); Francesco Vespasiano (Benevento); Angela Zanotti (Ferrara).

Corrispondenti internazionali: Coordinatore: Antonio Maturo (Università di Bologna) Roland J. Campiche (Università di Losanna, Svizzera); Jorge Gonzales (Università di Colima, Messico); Douglas A. Harper (Duquesne University, Pittsburgh, USA); Juergen Kaube (Accademia Brandeburghese delle Scienze, Berlino, Germania); André Kieserling (Università di Bielefeld, Germania); Michael King (University of Reading, Regno Unito); Donald N. Levine (Università di Chicago, USA); Christine Castelain Meunier (Casa delle Scienze Umane, Parigi, Francia); Maria Cecília de Souza Minayo (Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, Brasile); Everardo Duarte Nunes (Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasile); Furio Radin (Università di Zagabria, Croazia); Joseph Wu (Università di Taiwan, Taipei, Taiwan).

Coordinamento Editoriale delle Sezioni: Giuseppe Masullo

Ogni sezione della Collana nel suo complesso prevede per ciascun testo la valutazione anticipata di due referee anonimi, esperti nel campo tematico affrontato dal volume.

Alcuni testi di questa collana sono disponibili in commercio nella versione e-book. Tali volumi sono sottoposti allo stesso controllo scientifico (doppio cieco) di quelli presentati in versione a stampa e, pertanto, ne posseggono lo stesso livello di qualità scientifica.

Sezione *Teoria, Epistemologia, Metodo* (attiva dal 1992). *Responsabile Editoriale*: Leonardo Altieri. *Comitato Editoriale*: Agnese Accorsi; Gianmarco Cifaldi; Francesca Cremonini; Davide Galesi; Francesco Gandellini; Ivo Germano; Maura Gobbi; Francesca Guarino; Silvia Lolli jr.; Alessia Manca; Emmanuele Morandi†; Francesco Paolo Pinello; Alessandra Rota; Barbara Sena.

Sezione *Ricerca empirica ed Intervento sociale* (attiva dal 1992). *Coordinatore Scientifico*: Andrea Bassi; *Responsabile Editoriale*: Sara Sbaragli. *Comitato Editoriale*: Sara Capizzi; Teresa Carbone; Paola Canestrini; Carmine Clemente; David Donfrancesco; Laura Farneti; Pietro Paolo Guzzo; Ilaria Iseppato; Lorella Molteni; Paolo Poletini; Elisa Porcu; Francesca Rossetti; Alessandra Sannella.

Sezione *Manualistica, Didattica, Divulgazione* (attiva dal 1995). *Coordinatore Scientifico*: Linda Lombi. *Responsabile Editoriale*: Arianna Marastoni. *Comitato Editoriale*: Veronica Agnolletti; Flavia Atzori; Alessia Bertolazzi; Barbara Calderone; Raffaella Cavallo; Carmela Anna Esposito; Laura Gemini; Silvia Lolli sr.; Ilaria Milandri; Annamaria Perino; Fabio Piccoli.

Sezione *Sociologia e Storia* (attiva dal 2008). *Coordinatore Scientifico*: Nicola Strizzolo (Università di Udine) *Consiglio Scientifico*: Nico Bortoletto (Università di Teramo); Alessandro Bosi (Parma); Camillo Brezzi (Arezzo); Luciano Cavalli, Pietro De Marco, Paolo Vanni (Firenze); Sergio Onger, Alessandro Porro (Brescia); Carlo Prandi (Fondazione Kessler – Istituto Trentino di Cultura); Adriano Prospero (Scuola Normale Superiore di Pisa); Renata Salvarani (Cattolica, Milano); Paul-André Turcotte (Institut Catholique de Paris). *Responsabile Editoriale*: Alessandro Fabbri. *Comitato Editoriale*: Barbara Baccarini; Roberta Benedusi; Elena Bittasi; Emanuele Cerutti; Pia Dusi; Giancarlo Ganzerla; Nicoletta Iannino; Riccardo Maffei; Vittorio Nichilo; Ugo Pavan Dalla Torre; Alessandra Pignatta; Ronald Salzer; Stefano Siliberti†; Paola Sposetti, Loredana Tallarita.

Sezione *Diritto, Sicurezza e processi di vittimizzazione* (attiva dal 2011). *Coordinamento Scientifico*: Carlo Pennisi (Catania); Franco Prina (Torino); Annamaria Rufino (Napoli); Francesco Sidoti (L'Aquila). *Consiglio Scientifico*: Bruno Bertelli (Trento); Teresa Consoli (Catania); Maurizio Esposito (Cassino); Armando Saponaro (Bari); Chiara Scivoletto (Parma). *Responsabili Editoriali*: Andrea Antonilli e Susanna Vezzadini. *Comitato Editoriale*: Flavio Amadori; Christian Arnoldi; Michele Bonazzi; Rose Marie Callà; Teresa Carlone; Dafne Chitos; Gian Marco Cifaldi; Maria Teresa Gammone; Veronica Moretti; Annalisa Plava; Antonia Roberta Siino.

Sezione *Sociologia e storia della Croce Rossa* (attiva dal 2013). *Direzione Scientifica*: Costantino Cipolla (Bologna) e Giuseppe Parlato (Roma). *Consiglio Scientifico*: François Bugnion (CICR), Roger Durand (presidente Société “Henry Dunant”), Marco Accorinti (Roma Tre), Giuseppe Armocida (Varese), Stefania Bartoloni (Roma Tre), Fabio Bertini (Firenze), Nico Bortoletto (Teramo), Ettore Calzolari (Roma 1), Franco A. Fava (Torino), Sara Moggi (Verona), Jean-François Pitteloud, (già CICR), Duccio Vanni (Unifi), Oreste Foppiani (Istituto Universitario Europeo, FI), Costantino Filidoro (Cultore presso Ateneo di Trieste). *Comitato Editoriale*: Filippo Lombardi (coordinatore), Maria Enrica Monaco (coordinatrice), Massimo Aliveriti, Carolina David, Renato Del Mastro, Gerardo Di Ruocco, Alberto Galazzetti, Elena Branca, Livia Giuliano, Laura Grassi, Veronica Grillo, Riccardo Romeo Jasinski, Pier Francesco Liguori, Maurizio Menarini, Gianluigi Nava, Marisella Notarnicola, Marcello Giovanni Novello, Raimonda Ottaviani, Isabella Pascucci, M.Grazia Baccolo, Francesco Ranaldi, Piero Ridolfi, Calogera Tavormina, Mara Dissegna.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Francesco Sacchetti

**La cultura della morte
nell'Islam
Analisi del contesto italiano**

LABORATORIO SOCIOLOGICO



FrancoAngeli 

Ricerca empirica
ed intervento sociale

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali (DISCUI) dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"

Il coordinamento editoriale e i referenti di "Laboratorio Sociologico online" sono indicati nel box a chiusura del volume

La cura redazionale ed editoriale del volume è stata realizzata da Benedetta Turco

Isbn: 9788835169208

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Ringraziamenti	pag.	7
Nota ai riferimenti del testo	»	9
Introduzione	»	13
Il rapporto tra i vivi e i morti	»	14
Morire in terra di migrazione	»	16
Una nota di metodo	»	18
1. La morte nell'islam	»	21
1.1 Morte e tempo	»	25
1.2 Ricordarsi della morte e non temerla	»	29
1.3 Anima e giudizio	»	32
2. La ritualità funebre: una questione di comunità	»	36
2.1 Usanze pre-morte	»	40
2.2 Usanze dopo il decesso	»	42
2.3 Lavaggio del corpo del defunto	»	44
2.4 Avvolgimento del corpo nel sudario (<i>Kafan</i>)	»	50
2.5 La preghiera funebre: <i>salāt al Janāza</i>	»	54
2.6 La sepoltura (<i>dafn</i>)	»	59
2.7 Lutto e lamento funebre	»	63
3. Rimpatrio delle Salme: imprenditoria funebre, aspetti burocratici e scelte generazionali	»	67
3.1 Questioni di numeri. Una premessa di contesto	»	67
3.2 Un'agenzia funebre islamica e il rimpatrio delle salme	»	73
3.3 Rimpatrio: prospettive in gioco tra sfera rituale e della memoria	»	84

4. Cimiteri islamici: la situazione italiana	pag.	94
4.1 Il rapporto con le istituzioni: la negoziazione dello spazio della morte	»	102
4.2 Il caso di Torino	»	108
4.3 La partita politica della morte a livello locale e le sue resistenze	»	113
4.4 E poi arriva il covid	»	117
Conclusioni	»	121
Appendice	»	125
Necropoli medievali, cimiteri storici, cimiteri di guerra. Segni della storia musulmana in Italia		
La Sicilia musulmana	»	126
Il cimitero Turco di Livorno	»	130
Il cimitero ottomano di Trieste	»	133
Cimiteri di guerra	»	137
Riferimenti bibliografici	»	145

Ringraziamenti

Ringrazio vivamente tutti i colleghi e gli amici che mi hanno supportato in questo progetto. Grazie a tutti le persone che ho incontrato durante il viaggio durato oltre 10 anni; a quelle che ho incontrato nelle comunità di Gioia del Colle, Torino, Udine, Firenze e Rimini, per avermi accompagnato paziente-mente con le loro riflessioni, ragionamenti e condivisioni. Grazie anche a tutti gli amministratori di queste città che si sono resi disponibili a confron-tarsi con me, a condividere materiale e a portarmi a fare sopralluoghi.

Ringrazio Rita Bichi e Roberta Bartoletti per avermi incoraggiato e avermi ricordato che la ricerca ad un certo punto deve anche terminare!

Un grazie particolare a Erika Cellini e Ivana Acocella, che per prime hanno creduto in questa idea.

Un sentito ringraziamento anche alla direzione della collana ISMU, per i pre-ziosi suggerimenti volti a migliorare la struttura del volume, e al professor Costantino Cipolla per i consigli che solo la sua grande esperienza poteva dispensare.

Senza il supporto, l'amore e la pazienza di mia moglie e dei miei figli questo lavoro non avrebbe mai visto la luce, per questo li ringrazio. E infine uno speciale ringraziamento e un affettuoso ricordo va a Giovanna Ceccatelli Gurrieri che per tanti, e anche per me, è stata una mecenate e un arco teso verso l'ideale di una società migliore.

Nota ai riferimenti del testo

La traduzione del Corano utilizzata, dove non specificato, è quella di Alessandro Bausani (1998/2010). La notazione usata, per esempio, (Corano II, 121) farà riferimento alla seconda *sura* (capitolo), *āya* (versetto; pl. Versetti: *āyyāt*) 121 della traduzione sopracitata.

Per i detti del Profeta – gli *aḥādīth* (*ḥadīthh* al singolare) – si è cercato di utilizzare quelli considerati autentici (*ṣaḥīḥ*). Una delle possibilità di classificazione degli *aḥādīth* adotta come *fundamentum divisionis* l'affidabilità e la memoria dei trasmettitori che dovrebbe riflettere il grado di attendibilità delle tradizioni che essi riportano (*isnad* - catena di trasmissione). Con questo criterio si possono individuare quattro grandi gruppi: *ṣaḥīḥ*, cioè degno di fiducia e attendibile (autentico); *ḥasan*, buono; *da'īf*, debole; *Mawḍū'*, fabbricato (Ḥasan 2012).

Le raccolte *ṣaḥīḥ* prese in considerazione sono quelle di Al-Bukhari (m. 870) e di Muslim (m. 875). La raccolta di Bukhari è suddivisa in 97 libri suddivisi a loro volta in capitoli, che raccolgono 7397 *aḥādīth*. Mentre la raccolta di Muslim è composta di 56 libri; in alcuni sistemi di riferimento possono comparirne solo 43 che raccolgono gli *aḥādīth* in maniera differente. Ad ogni modo, estensivamente, si parla anche in questo caso di più di 7000 narrazioni raccolte. La notazione usata è: (*Ḥadīthh* Muslim 4, 2039) che sta ad intendere libro 4, *Ḥadīthh* numero 2039. Con i riferimenti codificati in questo modo gli *aḥādīth* sono facilmente reperibili in internet in lingua inglese: non compariranno dunque indicazioni di volumi in bibliografia.

Il sole alto nel cielo di agosto costringeva quelle persone a cercare ombra e frescura nelle rientranze dei portoni dei vecchi edifici del centro. Erano lì, in attesa, senza sapere davvero se quel giorno avrebbero potuto seppellire quel ragazzo. Il silenzio dell'attesa era spezzato a tratti da qualcuno che arrivava in bicicletta e scambiava in fretta e furia alcune parole in arabo con una persona dall'aspetto semplice, ma dallo sguardo fiero. Era l'imam di origine nordafricana della comunità islamica di Gioia del Colle.

Avvicinandosi di più alla porta delle onoranze funebri, si potevano sentire mormorii sommessi e preoccupati. Stavano aspettando il nulla osta per la sepoltura dal comune. «Basta aspettare, dobbiamo seppellirlo oggi, il nostro fratello musulmano», disse l'imam con voce ferma, il tono carico di determinazione.

Accanto a lui, l'imprenditore funebre, un uomo italiano robusto con un volto segnato da anni di lavoro, annuì. «Sto facendo tutto il possibile», disse, cercando di tranquillizzare l'imam e gli altri presenti. L'imam aveva chiesto a quei musulmani di lasciare per un giorno i loro banchi del mercato per recitare assieme la preghiera funebre. E loro, nonostante la calura opprimente e l'incertezza, erano accorsi.

Come la polvere portata dal vento caldo, tra quelle persone si aggirava un ragazzino di undici o dodici anni, lo sguardo curioso e timido allo stesso tempo. Ogni tanto, l'imam gli lanciava un'occhiata incoraggiante, come a volerlo rassicurare. Era un momento difficile, ma anche quel ragazzino era un musulmano ed era suo dovere partecipare a quell'atto di comunità.

Nessuno di loro conosceva direttamente il ragazzo dentro la bara, abitava distante, a Bari. Sapevano solo che era un musulmano, quindi faceva parte della loro comunità. Era loro dovere di musulmani recitare la preghiera funebre e dargli sepoltura secondo i dettami del loro credo.

Mentre il sole continuava a battere impietoso sulle strade deserte, un gruppo di uomini si radunava lentamente attorno all'imam. Le mani si stringevano in gesti di attesa e nervosismo, volti seri e occhi semiaperti a causa della luce intensa testimoniavano la loro unità. Improvvisamente, le porte delle onoranze funebri si aprirono e un funzionario del comune, con un'espressione tesa ma comprensiva, fece capolino. «Il nulla osta è arrivato», annunciò. Un sospiro di sollievo attraversò il gruppo. Finalmente, avrebbero potuto portarlo al cimitero e recitare la preghiera funebre adempiendo così al loro dovere di musulmani.

L'imprenditore funebre e alcuni uomini della comunità si avvicinarono alla bara semplice e dignitosa. La sollevarono con cura, portandola verso il cimitero di Gioia ai margini della città.

Arrivati al cimitero, si fermarono davanti alla piccola sezione islamica, delimitata da un arco a sesto acuto decorato da maioliche con motivi geometrici tipici dell'area del Marocco. L'imam fece posizionare tutti secondo una ritualità antica e familiare. Per ultimo fece sistemare il ragazzino che aveva aspettato un segno per unirsi alla congregazione orante. E poi guidò quella preghiera... «Allāh^h akbar...» Ogni parola era un tributo a Dio, ogni gesto il legame indissolubile di una comunità: era il loro dovere di musulmani.

Prima di cominciare a leggere questo libro guarda questo filmato. Si tratta di un documento visuale della ricerca: l'osservazione di un rito funebre islamico che ho effettuato a Gioia del Colle nell'agosto del 2013 (si tratta della prosecuzione del piccolo racconto che hai appena letto. Interagisci col testo di questo libro col tuo smartphone inquadrando il codice QR. I documenti visuali sono parti importanti della ricerca che è giusto condividere come risultati del lavoro (vedi su questo tema metodologico Sacchetti 2017b).



<https://youtu.be/EdQIDf2h1ZI>

Introduzione

Le religioni rappresentano fenomeni storici e culturali, sia individuali sia collettivi, che emergono dalle grandi domande sul senso della vita e della morte. Pertanto, la morte risulta essere centrale per chi si occupa di società. In un contesto contemporaneo pluralistico e post-secolare, dove le religioni mantengono una funzione sociale, politica, economica e culturale rilevante, confrontarsi con le religioni implica anche affrontare la questione della morte. È quindi essenziale esaminare come la morte venga gestita da un punto di vista concreto e come venga garantita la libertà religiosa nel nostro paese, pur in assenza di una normativa unitaria soddisfacente in materia.

Nel caso della religione islamica, seppellire i “nostri Altri morti” (Tarrés e Moreras 2013) implica una conoscenza dei rituali e delle sensibilità che non fanno parte del mainstream culturale nel quale si è immersi. Riflettere sulle pratiche della gestione della morte, come la disponibilità di aree confessionali e cimiteri adeguati, è cruciale poiché rappresenta un problema di politiche sociali. La mancanza di basi solide da cui partire per affrontare e gestire tale questione emerge con forza dalle voci delle persone che ho incontrato durante questo lavoro. Emerge inoltre la necessità di risposte adeguate alle necessità di un numero crescente di persone immigrate di fede musulmana e di italiani convertiti all’islam, soprattutto nelle situazioni di fine vita o *post-mortem*, ambito in cui vi sono solo poche buone pratiche in alcune città italiane.

Individuare i problemi e le risposte – più o meno adeguate – date fino ad ora significa interrogarsi sia sul presente, sia sul futuro di una parte minoritaria della popolazione, che vive in maniera profonda la propria spiritualità.

Inoltre, l’assenza di un interlocutore unico che rappresenti il variegato mondo religioso e culturale dell’islam rende la questione ancora più rilevante. Quando si parla di islam in Italia, spesso si tende a considerarlo come

un'entità unica, ma in realtà esistono diverse forme di islam legate a differenti contesti culturali, geografici e dottrinali, che non sempre sono conciliabili. È quindi importante riconoscere e valorizzare l'espressione di culture diverse nella gestione della morte.

Un dialogo tra intellettuali e studiosi con i rappresentanti delle comunità religiose, i politici e le istituzioni, potrebbe favorire la costruzione di risposte che sono urgenti per le comunità musulmane italiane. Spesso, la ricerca rimane confinata nel mondo dell'accademia, pur essendo utile e imprescindibile, mentre i politici potrebbero non avere la volontà di collaborare con chi studia questi temi da anni. Un perfetto connubio sarebbe rappresentato da studiosi che pongono domande e mettono in luce questioni e risultati di ricerca, e politici che sanno accoglierle e trovare risposte per le comunità.

Il rapporto tra i vivi e i morti

Le pratiche funerarie non possono essere considerate semplicemente come pezzi di mattone tenuti insieme da un po' di calce: esse si trasformano in elementi che rivestono un significato sociale più ampio (Insoll 1999). Da un lato il morire è un processo «disgregativo ed entropico, che introduce caos e disordine, per così dire, di “tipo bio-sociale”, dall'altro – mediante i significati simbolici che riceve secondo modalità trans-culturalmente specifiche – esso genera forme sofisticate di organizzazione, ordina luoghi, connota spazi, costruisce cosmologie, orienta comportamenti: riannoda fili di senso sulla natura stessa della vita» (Favole e Ligi 2004, 8-9).

Norbert Elias ha sostenuto che la civiltà riguarda in gran parte la crescente regolamentazione del corpo, inclusi i corpi dei defunti (Elias 1982 [1985]). Le religioni mondiali che contemplano la resurrezione del corpo – islam, ebraismo, cristianesimo – hanno tradizionalmente praticato la sepoltura. All'interno di queste religioni, le correnti maggiormente impegnate nella dottrina della resurrezione – islam, cristianesimo ortodosso orientale, ebraismo ortodosso – hanno disapprovato pratiche come la cremazione o la donazione di organi, poiché percepite come violente nei confronti del corpo. Al contrario, le religioni con credenze meno precise riguardo all'aldilà, specialmente quelle che si concentrano sull'anima immortale, non hanno opposto resistenza all'introduzione della cremazione o della donazione di organi (Jupp 2006; Prior 1989). Altre religioni in cui si aspetta la reincarnazione, come l'induismo, tendono invece a praticare la cremazione (Walter 2012). Le funzioni corporee civilizzate sono separate, con pratiche specifiche durante i pasti, luoghi designati per urinare e spazi lontani dalle abitazioni

umane dove vengono macellati gli animali e sepolti o cremati gli esseri umani. Tuttavia, le disposizioni relative ai pasti, ai servizi igienici e alla visualizzazione o meno del corpo del defunto, così come alla esumazione dei resti umani, mostrano variazioni nazionali e culturali diffuse (Walter 1999b). Sebbene il corpo civilizzato sia più regolamentato, il modo in cui questa regolazione avviene varia culturalmente. Ad esempio, sebbene nessuna società moderna seppellisca più sotto i pavimenti delle chiese, altre disposizioni di sepoltura variano a livello nazionale: tombe e loculi riutilizzabili sono comuni nei cimiteri europei continentali, ma non nel Regno Unito o negli Stati Uniti; i mausolei sopra il livello del suolo sono popolari in Italia e negli Stati Uniti ma non nel Regno Unito o in Finlandia (Walter 2012). Esistono regole culturali chiare riguardo al momento, al luogo e al modo in cui il corpo e il suo contenitore (la bara) dovrebbero apparire nei riti funebri, ma queste regole variano tra gli Stati e le regioni del mondo (Harper 2010).

Mary Douglas (2003) ha studiato come le culture definiscono i confini e in particolare come categorizzano gli oggetti ai confini; i corpi morenti e morti ne sono esempi principali, in quanto situati al confine tra la vita e la morte. Ciò che è sacro in una cultura può essere inquinante e offensivo in un'altra. Persino nel tempo, la stessa pratica può passare da sacra e significativa a offensiva e disgustosa: per esempio, l'usanza che i bambini bacino la nonna defunta. I riti tradizionali forniscono un quadro per esprimere come l'individuo si sente, ma molte società del tardo XX secolo hanno cominciato a suggerire una maggiore informalità, insieme a una diffidenza verso il rituale (Elias 1982 [1985]; Wouters 2002). Queste dimensioni di formalità/informalità ed espressività/riservatezza sono state utilizzate in diversi studi per mappare variazioni tra nazioni e, all'interno delle nazioni stesse, riguardo alle norme per l'espressione "corretta" del dolore (Walter 1999b). Tuttavia, l'espressività emotiva può non essere solo generata da culture specifiche, ma rappresenta anche una tendenza post-industriale (Norris e Inglehart 2004). Le persone, nelle società industriali come in tutte le società precedenti, sono preoccupate per la loro sopravvivenza, ma la distribuzione senza precedenti della ricchezza in alcune società post-industriali genera sempre più atteggiamenti 'post-materialisti' che danno per scontata la sopravvivenza e portano alla ricerca del benessere soggettivo, della qualità della vita e dell'auto-espressione (Inglehart e Welzel 2005). Questo include la qualità della morte, da cui i tentativi di aumentare l'attenzione verso i bisogni emotivi dei morenti e del lutto, in quanto non sono più sufficienti solo il sollievo dal dolore, il controllo dei sintomi per i morenti o lo stoicismo per il lutto (Walter 2005).

Il rapporto tra i vivi e i morti è una dimensione complessa che rivela molto delle dinamiche sociali, culturali e simboliche di una comunità. I morti, infatti, non sono sepolti come semplici rifiuti, ma piuttosto territorializzano il desiderio dei sopravvissuti, rendendo la terra significativa nel progetto socio-economico del gruppo (Maertens 1979). Questo concetto trova riscontro nel lavoro di Favole e Ligi (2004), che sottolineano come i luoghi dei morti assumano forme diverse nelle varie culture, evidenziando una dialettica tra memoria e oblio, affetto e distacco, conservazione e distruzione.

Ancora, questa relazione tra i vivi e i morti, si manifesta attraverso le modalità con cui le diverse società reagiscono alla morte, spesso trascurando lo studio dei “luoghi” dei morti e della loro relazione con i luoghi abitati dai viventi. Questo studio delle forme fisiche ed extra-fisiche dei luoghi dei morti costituisce un terreno fertile per indagare le relazioni tra vivi e defunti, rivelando le concezioni locali della morte (tanatologie native) e offrendo un punto di partenza per comprendere vari aspetti della società dei viventi (antropologie native).

Il destino di un corpo che viene sepolto in terra di migrazione o viene rimandato nella terra natia è un altro elemento importante in questo processo di comprensione. Come sottolinea Engseng Ho (2006, xxiii), «la sepoltura è l'atto di unire un luogo, una persona, un testo e un nome alla tomba». Il rimpatrio della salma o il seppellimento sul territorio italiano rappresenta la scelta tra terra natia e di immigrazione, tra imprenditoria privata e istituzioni, riguardo al luogo e alle forme dell'eterno riposo dei fedeli musulmani. L'integrazione e la strutturazione non sono possibili attraverso somiglianze di tipo culturale o etico, ma unicamente attraverso la differenza, il confronto, finanche il conflitto o almeno un capitale storico che divenga comprensibile e accettabile. Il problema è di quali contenuti simbolici viene riempita l'arena pubblica e come in essa agisce la società civile che costruisce questi significati.

Morire in terra di migrazione

Secondo Rossi (2007), la rinascita post-illuminista della necropoli antica presenta due realtà diverse, dove una replica in miniatura le caratteristiche funzionali, formali ed estetiche dell'altra. Il cimitero funge da modello ridotto della città, con servizi, bassifondi, confini e divisioni interne che riflettono il diverso status sociale degli abitanti, come evidenziato nella localizzazione, nell'architettura e nel design dei monumenti sepolcrali. Le caratteristiche della vita terrena si rispecchiano nelle dimore eterne, siano esse singole, familiari o collettive. Anche la diversità della morte è rappresentata:

zone separate sono dedicate ai giustiziati, ai suicidi, ai bambini non battezzati e a chi professa culti diversi, in una mescolanza di principi igienici, culturali e di culto, che sottolineano la sacralità della sepoltura. Si deve però sottolineare che i cimiteri occidentali di oggi dovrebbero essere luoghi accessibili, che testimonino la democraticità delle istituzioni a cui fanno riferimento, garantendo la possibilità che le minoranze religiose possano rispettare la loro ritualità funebre.

Con la migrazione, non solo le persone si trasferiscono, sono anche le loro pratiche culturali e le reti sociali ad essere trasferite e ristabilite. In tal senso alcuni studiosi hanno cominciato a sottolineare l'importanza della riproduzione delle pratiche rituali legate alla morte in terra di migrazione (Chaïb 2000; Balkan 2015). Sia che si tratti di rimpatrio o di sepoltura in loco, la ritualità funebre islamica prevede che il corpo del defunto venga preparato in maniera specifica: il lavaggio della salma e l'avvolgimento nel sudario seguono procedure rituali complesse che non possono essere improvvisate e possono essere eseguite solo da musulmani, che possiedano il sapere rituale necessario. Dal momento della morte al seppellimento deve passare il minor tempo possibile. La preghiera funebre è un obbligo che riguarda l'intera comunità dei credenti, ma basta che venga effettuata da una sola persona perché questo obbligo sia assolto. Per i musulmani è prevista esclusivamente l'inumazione del corpo nel terreno, deposto sul lato destro in modo che il viso sia rivolto verso la Mecca, in uno spazio che sia dedicato esclusivamente ai musulmani. Nei paesi a maggioranza islamica il corpo viene deposto avvolto soltanto nel sudario, mentre in Italia si impone l'utilizzo della bara (Sacchetti 2017).

Il contesto migratorio impone alcune rivisitazioni e compromessi della pratica rituale, alla quale però non è possibile rinunciare in sé. La diaspora è una forma sociale, un tipo di coscienza e un modo di riproduzione culturale (Vertovec, 2008) che fa parte del processo di rivalutazione, rielaborazione e reinvenzione delle pratiche rituali in un nuovo contesto. Anche se l'islam non ha autorità centrali, nel contesto migratorio dell'Europa occidentale, vediamo un ruolo importante nella distribuzione delle conoscenze islamiche (rituali) attraverso le moschee locali e i loro imam (Van Bruinessen 2010; Aktürk e Katliarou 2021;). Questi non si limitano a guidare le congregazioni oranti, ma assumono funzioni pastorali e un ruolo guida nell'educazione e nella performance di riti islamici di passaggio dalla nascita alla morte (Boender 2007).

Per le pratiche funerarie il primo problema da affrontare è quello della preparazione rituale del corpo. Questo necessita di un sapere rigoroso per il quale nel contesto italiano ci si rivolge solitamente agli imam, ma all'interno

di questo processo vediamo anche l'ascesa degli "esperti rituali" (Venhorst *et al.*, 2013). In diverse parti d'Italia, infatti, si registra la costituzione di agenzie di pompe funebri islamiche, specializzate nel rituale di questo credo. Ciò si inserisce nell'ambito di un discorso imprenditoriale legato al soddisfacimento della domanda di gruppi portatori di differenti significati simbolici. Un'agenzia funebre islamica nasce dall'esigenza di muoversi tra attori locali e internazionali, burocrazia, accordi e servizi per soddisfare un'esigenza di cura del corpo secondo la spiritualità islamica. Tuttavia, la creazione di queste attività imprenditoriali evidenzia un certo grado di adattamento al contesto migratorio, in quanto solitamente è la comunità musulmana locale che provvede ad espletare gli adempimenti rituali. In diversi paesi a maggioranza islamica non esistono corrispettivi alle nostre agenzie funebri. Dunque, tale aspetto si presenta come una necessità di far fronte a numerose istanze burocratiche, ma anche come adattamento alla cultura occidentale, dove «la morte e il morire sono tipicamente incorniciati come un evento fisico medico "sequestrato" in obitori, ospedali, ospizi e agenzie funebri» (Stevenson *et al.* 2016, 157). E come notano Claudia Venhorst *et al.* (2013, 242) «in questo contesto occidentale la morte non è più un'ovvia parte della vita quotidiana, poiché diverse generazioni non condividono più le loro case e la maggior parte delle morti si svolgono negli ospedali»; nasce dunque l'esigenza di una figura che sappia districarsi tra rito e burocrazia.

Un'ultima nota la si deve dedicare alla necessità di una negoziazione tra comunità musulmane e amministrazioni locali per l'ottenimento di spazi dedicati nei cimiteri comunali. Questo processo è spesso lungo e irto di ostacoli, così il numero di aree di sepoltura islamiche in Italia è davvero esiguo. Gli aspetti che entrano in gioco in questa dinamica fanno riferimento all'immaginario sull'islam in occidente e alle dinamiche politiche di gestione del consenso per le amministrazioni locali. La partita è assolutamente aperta, soprattutto per le seconde e terze generazioni che vedono in Italia il loro futuro e nel cimitero un luogo di fondazione della memoria di una nuova "terra dei padri".

Una nota di metodo

Dal 2011 al 2023, all'interno di un sistema di ricerca etnografico si sono coordinate più tecniche di rilevazione nelle città di Torino, Gioia del Colle, Udine, Rimini e Firenze. Con questo approccio qualitativo, e con un intento esplorativo, si sono selezionate queste città, collocate in modo eterogeneo sul piano geografico italiano, in cui le comunità islamiche hanno ottenuto

una sezione dedicata all'interno dei cimiteri comunali, e si è proceduto per saturazione delle categorie emergenti dal campo.

La fase di osservazione è stata effettuata in diversi momenti in queste città concentrandosi sui luoghi di sepoltura e sulle pratiche religiose che le comunità islamiche svolgono quando seppelliscono i loro morti o rimpatriano il corpo. Per meglio comprendere come la morte è esperita e gestita in ambito migratorio, ho partecipato a funerali musulmani in Italia e osservato gli aspetti del lavoro di imprenditori funebri che si occupano di sepolture islamiche e rimpatri. Inoltre, ho condotto più di 40 interviste in profondità con adulti musulmani, imam, imprenditori del settore funerario, guide religiose, italiani convertiti, rappresentanti istituzionali (assessori comunali), rappresentanti di associazioni e imprese locali del settore funerario. Nel selezionare i miei interlocutori sono stato guidato dai contatti nelle amministrazioni locali, moschee e centri culturali sunniti, frequentati in particolare da persone del continente africano e mediorientali. Inoltre, per comprendere le prospettive di diversi gruppi generazionali, nella città di Torino ho effettuato tre focus group con ragazzi, dai 16 ai 21 anni, appartenenti ai Giovani Musulmani con i quali ho approfondito il tema della morte dal punto di vista di questi giovani di seconda generazione. In particolare, mi sono concentrato sulla diversa concezione delle pratiche connesse alla morte tra loro e i propri genitori, sulla costruzione dell'identità attraverso le pratiche della sepoltura e della memorializzazione.

I nomi dei testimoni privilegiati, rappresentanti delle amministrazioni pubbliche, esponenti/portavoce di comunità islamiche locali, imprenditori del settore funerario, sono stati mantenuti; quelli delle ragazze e ragazzi delle associazioni giovanili, o di persone senza ruoli nelle associazioni o amministrazioni sono stati sostituiti con nomi di fantasia per tutelarne l'anonimato.

1. La morte nell'islam

[Dio] creò la morte e la vita per provarvi,
e sperimentar chi fra voi meglio opera [...]
(Corano LXVII, 2)

La religione ha grande influenza sulle pratiche relative al morire, ai funerali e alle forme del cordoglio (Obayashi 1992; Parkes, Laungani e Young 1997). Come ricorda Elias (1982[1985], 26): «l'attaccamento a una fede ultraterrena offre protezione metafisica dagli imprevedibili rovesci del destino e soprattutto dalla propria mortalità [...]». Secondo Gabriele Mandèl Khân (2002, 36) l'unica emozione in grado di antagonizzare la paura della morte è la Fede in Dio. Così gli insegnamenti che riguardano l'anima degli esseri umani hanno significative implicazioni riguardo al trattamento del corpo dei defunti (Hertz 1960) proprio in virtù di questo antagonismo. Secondo Hadas Hirsch (2012, 2) i simboli e le metafore della morte esprimono il passaggio dal materiale allo spirituale. Questo avviene attraverso l'uso di immagini di rinascita e resurrezione in un nuovo mondo in cui si trovano compensazioni sia spirituali, sia materiali. Le immagini del mondo della morte sono prese in prestito dal mondo materiale e dai concetti della vita, apparentemente al fine di rendere più facile il familiarizzare con la natura di un mondo nascosto, sconosciuto, e spaventoso (*ibidem*).

La morte è questione di sommo interesse per ogni essere umano e l'islam ha una vivida rappresentazione di essa e dell'aldilà. In breve, lo scopo di chi crede è di vivere e morire secondo la volontà di Dio come è stata rivelata nel Corano e praticata dal Profeta. Il filosofo tedesco Goethe scrisse «Se Islam significa sottomissione al volere di Dio, allora nell'Islam tutti viviamo e moriamo». In accordo a ciò la morte è vista come termine ultimo della prova di una vita di fede verso Dio ed apre domande importanti per il credente riguardo l'esistenza di Dio e dell'anima, la nozione di peccato, di bene e male, riguardo la resurrezione, il paradiso e l'inferno (Mandèl Khân 2002, 37). In questo senso se la morte è un evento naturale, come tutti gli altri eventi naturali che fanno parte della vita dell'uomo, essa è da considerarsi anche simbolo di qualcos'altro. Dal punto di vista islamico la morte non è semplice-

mente un evento naturale, rappresenta piuttosto un segno della determinazione dell'ordine divino del cosmo intero. Così la teologia islamica vede nell'ultima fase della vita degli uomini un carattere positivo, di “maturità religiosa” del credente dopo una vita spesa nella fede.

Ad ogni modo il Corano non presenta un approccio organizzato alla morte: una indicazione della teologia islamica della morte nasce dall'attività filosofica e teologica – basata sul dettato coranico – che ha visto la luce nel mondo arabo dopo la morte di Maometto (Welch 1977, 195; Haddonfield 2007, 5-6). Dunque, le pratiche e la ritualità funebre trovano forma e legittimazione attraverso gli *ahādīth* e i pronunciamenti legali (Biçer 2009) succedutisi nei secoli, più che nel Corano stesso.

Per esprimere il concetto di “morte” in arabo esiste più di un termine; è detta: *mawt*, *wafât*, *nahb*, *hayn*, *maniyya* (Abdesselam 1991). Dei diversi termini *mawt* sta ad indicare il decesso in senso materiale; mentre *wafât* indica l'idea della morte come compimento di un percorso (Scarcia Amoretti 2001, 228; Mandèl Khân 2002, 37): quest'ultimo termine è quello più usato nel Corano. Uno dei novantanove nomi di Allāh è *Al-Mumīt* “Colui che dà la morte”, letto anche come “Il creatore della morte”. Così, dal Corano traiamo l'idea che Dio comandi la vita degli uomini in questo mondo e nell'altro; è lui che investe gli uomini dello spirito della vita e sempre lui che prende poi le loro vite: ciò, secondo l'islam, è segno della sua potenza e dell'assoluta dipendenza dell'umanità da Dio (Welch 1977, 184-185; Reinhart 1995, 34; O'Shaughnessy 1969, 1). È un obbligo per il musulmano credere che la morte avvenga per comando di Dio: dunque la morte è creazione di Dio come la vita e rappresenta il momento di passaggio, la conclusione del viaggio – nel quale il credente avrà o meno operato secondo la parola di Allāh – e l'inizio di una nuova meravigliosa vita ultraterrena nel ‘Giardino’, o della dannazione, nel ‘Fuoco’.

Nell'islam la morte è collegata al sonno, tanto che si crede che la gente del Paradiso non dorma: «il sonno è il fratello della morte. La gente del Paradiso non dorme» (Bahammam 2011, 189). Nel dettato coranico esistono due momenti nei quali l'anima viene sottratta dal corpo: il primo avviene quotidianamente durante il sonno – una sorta di morte temporanea, o “piccola morte” –, mentre il secondo riguarda la morte definitiva, dopo la quale non c'è più vita nel mondo terreno. La “piccola morte” sopraggiunge ogni volta che ci si addormenta: Dio riprende l'anima dal corpo per poi rilasciarla al momento del risveglio, riportando l'individuo dormiente in vita. A questo proposito il Corano recita: «È Lui che vi richiama a sé di notte e sa quel che avete operato durante il giorno, e poi vi risveglia al mattino perché un termine fisso si compia. E poi tornerete a Lui e vi darà contezza di tutte le vostre

azioni» (Corano VI, 60); ed ancora: «Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno; e trattiene quella per la quale ha decretato la morte e rinvia le altre fino a un termine fisso [...]» (Corano XXXIX, 42).

Nella morte, dunque, si può vedere un sonno simile a quello che ci accompagna ogni notte, ma questo durerà fino al Giorno del Giudizio. La differenza fondamentale tra la morte e il sonno è che, in quest'ultimo, il distacco dell'anima dal corpo è solo temporaneo, e la connessione tra corpo e anima non è completamente interrotta. Anche se le funzioni vitali sono attive, mentre dormiamo la percezione del mondo esterno è praticamente sospesa. Per questo si è vivi, ma è come se non lo si fosse. Si apre allora uno scenario senza tempo, le cui dimensioni spaziali sono illimitate, e dove il sogno può portare all'incontro con entità soprannaturali. Nella visione del credente è l'anima che viene richiamata da Dio e sottoposta – per esempio – ad esperienze di contatto con i defunti¹, di visioni di beatitudine o di dannazione. Come sottolinea Biancamaria Scarsia Amoretti (2001, 231):

¹ «È quel che si racconta di Yahya Ibn Aktham il kadi, che apparve in sogno e gli si chiese: “che cosa ti fece Dio?”. Egli rispose “Dio mi fece restare dinnanzi a lui e mi disse:

- Oh vecchio malvagio, tu hai agito in questo e quel modo.

- Signore – risposi – che cosa devo pensare di una tradizione che mi è stata riportata come proveniente da Te?

- Qual è – mi chiese – o Yahya?

- Mio Signore e mio Dio – risposi – l'ho appresa da Ma'mar, che l'ha ricevuta da 'Aicha, che l'ha ricevuta da Zouhri, che l'ha avuta da Ourwa, che l'ha ricevuta da 'Aicha, che l'ha avuta dal Profeta, che l'ha ricevuta da Gabriele, che l'ha avuta da Te stesso, Tu avevi detto: “Ecco, avrei dispiacere di punire un vecchio che è invecchiato nell'Islam”. Dio sorrise e mi disse:

- O Yahya, hai detto la verità, così come Ma'mar, Zouhri, Ourwa, 'Aicha, Muhammad, Gabriele ed Io stesso. Va', Io ti perdono”.

Ugualmente si racconta di Ibn Noubata che apparve in sogno e gli si chiese: “che cosa ti fece Dio?”. Egli rispose: “Mi ha fatto restare dinnanzi a Lui e mi ha detto:

- Sei tu che parli in modo così puro che di te si diceva: “com'è eloquente!”?

- Io gli risposi – Lode a Te! Avevo l'abitudine di descriverti quando ero sulla terra.

- Dio mi disse – Parla come parlavi quando eri sulla terra.

- Ed io risposi – Colui che li aveva creati li ha fatti perire, Colui che aveva donato loro la parola li ha resi muti, Colui che aveva dato loro l'opulenza li ha resi poveri, Egli li resusciterà così come li ha dispersi.

- Dio mi disse – Tu hai detto il vero, io ti perdono”.

Si racconta anche di Mansour Ibn 'Ammar che apparve in sogno, e gli si chiese “che cosa ti fece Dio?”. Egli rispose: “Mi ha fatto restare innanzi a Lui e mi ha detto:

- ti porto trentasei pellegrinaggi.

- Mi rispose – Non ne accetto nessuno. – E soggiunse – Che cosa mi porti o Mansour?

- Io risposi – Trecentosessanta letture complete del Corano.

- Egli mi disse – Non ne accetto nessuna. – Mi chiese ancora - Che cosa mi porti o Mansour?

Il sonno nell'Islam è uno stato privilegiato dell'essere. Si è attivi, ma nel contempo totalmente ricettivi nei confronti di Dio, in una situazione di Islam perfetto. Non a caso Dio mette alla prova Ezechiele immergendolo nel sonno per cent'anni (Corano II, 259) o affida ai Sette Dormienti di Efeso la testimonianza della propria esistenza, risvegliandoli dopo averli avvolti nel sonno "nella caverna per lunghi anni" (Corano XVIII, 11 e *passim*). Il sonno è come la morte e viceversa.

Entrambi, sonno e morte, hanno valenza positiva e portano alla vicinanza con Dio. Secondo la tradizione islamica, è consigliato che i credenti si corichino sul lato destro al momento di andare a dormire. Il Profeta Maometto ha suggerito questo comportamento come riportato nell'Ḥadīth narrato da Abu Hurayra:

Il Messaggero di Allāh, sallAllāhu alayhi wa sallam, disse: 'Quando qualcuno di voi va a letto [...] dovrebbe coricarsi sul proprio lato destro e dire: "nel Tuo Nome mi sono coricato sul mio lato. Se Tu prendi la mia anima, allora abbi misericordia di essa. Se Tu la rilasci, allora preservala nella maniera in cui Tu preservi gli uomini che agiscono bene' (Ḥadīth Al-Bukhari 1210).

Questa pratica serve a mettere il corpo in uno stato di prontezza e purezza, riflettendo una disposizione spirituale di devozione e sottomissione a Dio. Il lato destro, nella tradizione islamica, è associato alla purezza e al bene. Questa simbologia si estende a vari aspetti della vita quotidiana, compreso l'atto di mangiare, di indossare abiti e di eseguire abluzioni rituali. Il lato destro rappresenta la parte del corpo che dovrebbe rimanere incontaminata da ciò che è impuro. Questa associazione conferisce al lato destro un'importanza particolare nelle pratiche rituali e quotidiane dei credenti musulmani. L'atto di coricarsi sul lato destro non è solo una pratica per il comfort fisico, ma ha anche un profondo significato spirituale. Preparandosi a dormire in questa posizione, il credente è simbolicamente pronto ad affrontare la possibilità di non svegliarsi più. Tale pratica riflette un atteggiamento di accettazione della volontà di Dio e una disposizione a ricevere la Sua misericordia o il Suo giudizio. Così la preferenza per il lato destro si estende anche al rituale della sepoltura. Secondo la tradizione islamica, il corpo del defunto deve essere sepolto sul lato destro, rivolto verso la Mecca. Questa posizione nella sepoltura rappresenta un ultimo atto di devozione e sottomissione a Dio, simile all'atto di coricarsi per dormire. La corrispondenza tra queste due pratiche

- Io dissi – Non ti porto che Te stesso!

- Egli (che sia lodato) mi rispose – O Mansour, questa volta mi hai raggiunto, va', Io ti perdono» (Al Ghazali 2000, 33-34).

rafforza l'importanza del lato destro come simbolo di purezza e di preparazione spirituale, sottolineando che la pratica di coricarsi sul lato destro e la sepoltura sullo stesso lato rappresentano aspetti significativi della spiritualità islamica. Queste corrispondenze tra la vita quotidiana e i rituali di fine vita mettono in evidenza la coerenza e la profondità del simbolismo religioso nell'islam, invitando i credenti a vivere ogni momento in consapevolezza e sottomissione alla volontà divina.

1.1 Morte e tempo

Si può notare come la dimensione del “tempo” sia una chiave fondamentale per comprendere il legame escatologico che intercorre tra vita e morte. Nel dettato coranico si riprende l'origine della morte dalla Bibbia, come conseguenza del peccato di Adamo ed Eva convinti da *Iblis* (Satana) a mangiare i frutti dell'albero proibito: «[...] Il vostro Signore v'ha proibito d'accostarvi a quest'albero solo perché non abbiate a diventar angeli e vivere in eterno» (Corano VII, 20). Ma fu proprio mangiando il frutto di quell'albero che Adamo ed Eva furono scacciati dal Giardino e Dio li condannò alla mortalità. «[Dio disse] “Scendete di qui, nemici gli uni per gli altri: avrete sulla terra una sede e ne godrete fino a tempo determinato”. E ancora disse “su di essa vivrete, su di essa morrete, e da essa sarete tratti fuori» (Corano VII 24-25). L'essere “tratti fuori” è dunque un riferimento all'anima immortale e alla risurrezione nel giorno del giudizio. L'umanità creata da Dio si muove all'interno della storia: da un inizio con Adamo ed Eva, verso un momento escatologico finale. Il singolo individuo inserito in questo percorso ha il “suo tempo” a disposizione, un tempo determinato tra la nascita e la morte, e un tempo in cui l'anima attenderà nella tomba il Giorno del Giudizio. Il musulmano ha dunque a disposizione questo tempo determinato per comportarsi seguendo le leggi di Dio dando prova della fede in Lui.

L'intervallo temporale, cioè la vita umana e la storia, costituiscono il tempo concesso da Dio agli uomini per purificarsi durante la vita. Ciò è concesso agli uomini ma anche a Satana o *Iblis*, che fino al giorno della risurrezione cercherà di pervertire gli uomini, sottraendoli all'islam di Dio, cioè alla loro sottomissione a Dio. La morte è allora concepibile come un limite temporale imposto da Dio agli uomini per purificarsi e tornare a Dio prima del giorno della risurrezione, che è anche il giorno del giudizio di Dio sugli Uomini (Stancati 2006, 131).

L'islam non contempla la reincarnazione, concepisce una sola vita per ciascun essere umano da spendere come buon musulmano, seguendo i comandamenti di Dio. Il concetto di morte ha una forte presa sui musulmani poiché si dovrebbe sempre ricordare a se stessi che “Ogni anima gusterà la morte [...]” (Corano III, 185): in questa espressione coranica l'islam ribadisce la temporalità della presenza degli esseri umani in questo mondo e dà un monito per cui ricorda ai credenti di seguire la parola di Dio, di farne esperienza con azioni concrete, e di fare ammenda delle mancanze finché sono ancora in vita. Una volta sopraggiunta la morte, tutto quello che si è lasciato in sospeso, gli obblighi non adempiuti, il peccato commesso, l'inimicizia, i debiti, i torti fatti, non saranno più riparabili. Il messaggio è forte: si ha questa vita e questa soltanto per comportarsi come un musulmano, per poi poter accedere al paradiso una volta giudicato.

I primi musulmani subirono l'influenza di idee comuni nella Penisola Arabica precedenti alla venuta di Maometto relativamente al concetto di morte e di ciò che ne segue (il deterioramento del corpo opposto alla sopravvivenza dello spirito e il suo passaggio nel mondo spirituale). Allo stesso tempo l'islam ridefinì in maniera molto stretta la relazione tra vita e morte, dichiarando che la vita era sacra perché fu Dio a darla al genere umano. L'islam, come altre religioni monoteiste, e in netto contrasto con le idee Arabe pre-islamiche, adottò una visione in cui il destino delle persone nel mondo dipendeva e dipende dalla misericordia di Dio ed è determinato dalle azioni compiute in vita (Abdeselem: 911-12). Solo Dio sa quando la vita di un uomo avrà fine², ma sicuramente questa fine giungerà. Non si indugi dunque in una condizione di manchevolezza, perché questa peserà poi nell'aldilà quando Dio chiederà conto delle azioni compiute in questa vita e della fede di ciascuno. Nella morte allora si tireranno le somme sia del comportamento civico, etico-sociale, che di quello relativo alla fede e alla pratica della preghiera.

Io la vivo come una sveglia impostata ad un'ora e tu non sai qual è. Cioè, sai che prima o poi squillerà e tu fino a quell'ora dovrai fare qualcosa e... riuscirai in tempo per quell'ora che tu non sai quando scatterà a fare tutto? Io quando penso alla morte io penso a questo tempo che ho a disposizione, che io non so se è poco o tanto, però devo fare di tutto per viverlo subito, per dare il mio meglio subito (G.M.T. Nadira, intervista).

² «Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio stabilito e scritto a termine fisso [...]» (Corano III, 145); «[...] e nessun uomo conosce in qual terra ha da morire [...]» (ibidem XXXI, 34); «Ma Dio non accorderà dilazione ad anima alcuna quando sia giunto il suo termine [...]» (ibidem LXIII, 11).

Questa interpretazione di una dei membri dei Giovani Musulmani di Torino fa capire innanzitutto che chi è credente sa che il momento della propria morte è fissata dall'Altissimo. Questo intervallo di tempo diventa il periodo della prova della propria fede. Tuttavia, di questo tempo non si conosce l'estensione; dunque i credenti musulmani dovrebbero sforzarsi di seguire in ogni momento la via della fede, poiché diversamente potrebbe in ogni istante mancare il tempo di rimediare alle proprie mancanze. Il monito presente nel Corano è chiaro:

E certo chi viene al Signore pieno di colpe, avrà la *gehenna* [l'inferno, il fuoco continuo, ndr.], là dove non morrà mai né vivrà, e quei che a Lui vanno credenti e pieni d'opere buone avranno altissimi gradi, i giardini di Eden, alle cui ombre scorrono i fiumi, in cui rimarranno in eterno. Questa è la mercede di chi si fa puro (Corano XX, 74-76).

E ancora: «“Che cosa v'ha condotto nel forno dell'inferno?” Risponderanno: “Non pregavamo e il meschino non cibavamo e coi ciancianti cianciavamo e il di del Giudizio smentivamo; finché Certezza ci giunse”» (*ivi* LXXIV, 42-47).

Da un punto di vista socio-antropologico questo spazio tra nascita e morte diventa invece il tempo dell'esperienza, dell'impegno nella vita quotidiana e della realizzazione dell'esistenza terrena. Nella riflessione di Fatima Merinissi (1992/2002) questo aspetto è centrale rispetto al rapporto con la fede: non si vive solo per raggiungere l'aldilà, ma per sperimentare la felicità di questa vita che Dio ha concesso. Tutto il creato è emanazione di Dio:

Essere musulmano significa dominare il tempo e le stelle, che Allāh ha creato per permetterci di fissare un *tarikh*, “calendario”. Non è significativo che la parola *tarikh* significhi sia “calendario” sia “storia”? [...] Con il concetto di *tarikh* incontriamo la dimensione più segreta e meno conscia dell'islam, per quanto cruciale: la dimensione temporale, che provoca ansia rispetto alla morte. Abbiamo paura di morire perché vogliamo più tempo per ridere e amare (*ivi*, 159).

Tuttavia, la morte nell'islam non è da considerarsi come la fine di tutti i desideri, e le speranze dell'uomo, ma come un passaggio per una rinascita in cui tutte le speranze e i desideri potranno essere pienamente soddisfatti. Questo passaggio dalla vita alla morte deve essere preparato da una storia di vita fatta di sentimenti, gioie, dolori e amore concreti, vissuti nella strada indicata da Dio:

[...] è una motivazione, è quello che mi spinge a dire “io vivo.. io vivo per questo”. Però dietro questa motivazione c’è qualcosa che io devo fare. Cioè, per incontrare l’Altissimo Dio devo fare qualcosa. Ok, è il momento in cui dici: “se veramente ho dato, veramente bene, spero di poterti vedere.. è la mia speranza”. Vedere il tuo Creatore è una delle massime speranze.. chi ti ha creato, chi ti ha fatto le mani.. chi ti ha dato la vita.. è un’emozione grandissima, ma è una motivazione che mi spinge ad essere viva, non che mi spinge a morire (G.M.T. Aabidah, intervista).

Questa concezione del valore di vivere una vita “piena” da parte del credente che pur non teme la morte, è un concetto che ritorna anche in diversi *ahādīth*: «Trai beneficio da cinque cose prima di cinque (altre) cose: la vita prima della morte, la salute prima della malattia, il tempo libero prima dell’attività, la gioventù prima della vecchiaia, la ricchezza prima della povertà» (*Hadīthh* Al-Hakim 306/4).

Se l’esistenza terrena è vista come una prova spirituale o un viaggio tra il bene e il male, deve anche essere considerata piena di benedizioni che vengono da Dio, e queste devono essere godute appieno.

[...] mangiate e bevete, senza eccedere, perché Dio non ama gli stravaganti. Di: “Chi ha proibito gli ornamenti di Dio, ch’egli ha preparato per i suoi servi e le buone cose della Sua provvidenza?”. Di: “Tutto questo è destinato a quelli che credono, qui nella vita terrena, e nel modo più puro il di della Resurrezione. Così noi precisiamo i Segni per gente che possa conoscere” (Corano VII, 31-32).

Anche dal punto di vista comunitario e altruistico l’aspetto terreno dell’esistenza vede nella felicità un valore etico di fondamentale importanza. Nell’islam chi crede in Dio è chiamato a rendere il mondo un luogo più giusto in cui tutti possano vivere. Il “bene” è insomma frutto di una lotta interna all’animo di ciascuno, ma anche per la costruzione di una società più giusta e solidale in cui sia possibile essere felici. Tale concezione è esplicitata anche dal Gran Mufti³ d’Egitto (settembre 2003 - febbraio 2013) Ali Gomaa (2011, 14):

La felicità, come valore morale all’interno di una società, implica il mutuo scambio di affetto tra gli individui come la messa in pratica di buone azioni. Essa comprende il dar gioia alle persone che ci circondano, come i membri della famiglia o, in un quadro più ampio, della società in generale. La felicità

³ Il Gran Mufti è il più alto ufficiale della legge religiosa islamica sunnita. Ha il potere di pronunciare pareri religiosi che hanno grande influenza sulla vita sociale e politica del Paese, nonché di formulare pareri legali, editti, fatwa, interpretazioni legali.

duratura è la soddisfazione della propria anima, il che include serenità, rettitudine, e l'anticipazione che le proprie speranze saranno realizzate. La felicità può essere raggiunta condividendo le gioie degli altri e donando loro felicità e affetto. Infatti, la felicità può essere definita come un comportamento altruistico e una mancanza di egoismo.

Le persone che ho incontrato durante questo lavoro – e in particolare le ragazze e i ragazzi che fanno parte dei Giovani Musulmani – vedono la vita come una prova e un'opportunità per prepararsi all'aldilà. La vita terrena è intesa come temporanea e limitata, ma pregnante di gioia, mentre quella dell'aldilà è eterna e illimitata. Questo conferisce un forte senso di scopo alle loro azioni quotidiane, che li motiva a vivere una vita piena e significativa, con una potenziale influenza positiva sui comportamenti individuali e sociali, promuovendo la responsabilità e l'impegno.

1.2 Ricordarsi della morte e non temerla

L'idea di menzionare la morte e di riflettere su di essa è molto importante per la vita quotidiana di chi crede. Quando si avvicina la morte di un musulmano parenti, amici e i membri della comunità sono chiamati a stargli vicino per dargli conforto, ma sono anche invitati a riflettere su ciò che attende ognuno di loro. Altresì, partecipare alla processione funebre di un musulmano, che lo si conosca oppure no, è una forte raccomandazione, e per questa partecipazione ogni musulmano sarà largamente ricompensato da Dio. Oltre all'ovvia dimensione del rispetto per il defunto, tale partecipazione dovrebbe far presente ai credenti che la morte esiste per tutti, anche per loro stessi e rammentare la morte, per chi crede, dovrebbe significare prepararsi ad essa.

Tre mesi fa ho visto un morto musulmano... e ho sentito questo sentimento... mi sono chiesto: "cosa sto facendo della mia vita?!" E per questa sensazione non importa nemmeno che sia un musulmano [il morto]. Quando scendo dall'autobus a Tofarello, scendo di fronte ad una chiesa. Spesso mi capita di vedere che si sta svolgendo un funerale... questo richiama la tua attenzione a questo fatto (G.M.T. Driss, intervista).

Il Profeta Maometto parla spesso della morte e nel Corano troviamo espliciti avvertimenti sul pericolo di ignorare la mortalità dell'uomo e di non prepararsi alla morte prima che sia troppo tardi. A tal proposito nella varietà dell'islam si può trovare anche l'esempio dei sufi Mevlevi che indossano un alto cappello di feltro, simbolo della pietra tombale.

Ciò sta ad indicare visibilmente che l'individuo porta in sé la morte, e tutto ciò che nasce in questo mondo fenomenico e fittizio, semplice riflesso di Dio, è destinato a morire. Per cui il vero musulmano, ed ogni sufi in particolare, sa che ogni istante della sua vita può essere l'ultimo, e ad ognuna delle sue cinque preghiere quotidiane affida l'anima a Dio perché sa che la morte gli è accanto. Il sufi è dunque colui che "è morto prima di morire", come disse il Profeta. Avendo allontanato da sé ogni paura della morte (Mandèl Khàn 2002, 43).

Da un punto di vista sociologico possiamo notare come la comunità musulmana, invitando all'aderenza a comportamenti tradizionali e rituali, mantenga la morte sul piano pubblico, quando invece, secondo l'analisi di Norbert Elias (1982 [1985], 41-42; si veda anche Mellor e Shilling 1993), la società occidentale trasferisce la morte con «zelo igienista dietro le quinte della vita sociale per sottrarla alla vista dei vivi». È nell'intenzione della dottrina dell'islam che i viventi si identifichino con i morenti al fine di rinsaldare la coscienza della morte e della vita dopo di essa, come presentate nel dettato coranico. Dunque, lo scorgere «nella morte altrui un'avvisaglia della nostra» – che secondo Elias (1982 [1985], 28) determina l'incapacità di prestare aiuto ai moribondi nelle società occidentali – viene invece incorporato nel messaggio divino dell'islam e reinterpretato in una dimensione di fede. Questo comporta, come vedremo, una mobilitazione solidaristica nella sfera sociale-comunitaria attorno al morente e permette una gestione rituale del periodo finale della vita quando la morte incombe.

Secondo la teoria della negazione della morte (Colombo 2022) in Occidente esiste una progressiva individualizzazione delle società occidentali legata al processo di civilizzazione, che porta alla rimozione della morte dalla dimensione pubblica, all'imbarazzo fronte al moribondo (Elias 1982 [1985]; Mellor e Shilling 1993). La volontà di negare la morte, di fare come se essa non esistesse, porta con sé la necessità di rimuoverla in fretta, qualora si presenti e la tendenza alla subitanea ripresa della vita di tutti i giorni dopo la morte di una persona cara. Anche nelle società occidentali di diaspora, la religione islamica in particolare è riuscita a portare con sé un sistema teologico-comunitario che lega e dota di senso l'esperienza del credente di fronte alla morte. Anche nei paesi Occidentali con una consolidata storia di immigrazione – nei quali si può arrivare alla quarta/quinta generazione – sembra che l'islam resista alla spinta verso la secolarizzazione (Starkey 2010), e la trasmissione della visione islamica della morte continua ad essere perpetrata assieme a quella della vita (sono in fondo inscindibili). Il contrasto tra i mo-

delli di comprensione non passa inosservato nemmeno alle nuove generazioni, come mostrano queste riflessioni di alcuni membri dei Giovani Musulmani di Torino (G.M.T.):

Qua in Italia non si parla mai della morte, è qualcosa per cui ti metti ansia! Questa concezione della morte, secondo me, deriva dal fatto che la maggior parte delle persone non hanno una bella idea precisa di cosa ci fanno su questa terra! (G.M.T. Driss, intervista).

È un tabù. Nella cultura che c'è in Italia se passa un carro funebre si tocca il ferro. C'è una visione negativa della morte.. Nasci, cresci, ti riproduci, muori – poi rinasci e c'è una vita infinita.. Però, magari questa parte della nostra cultura qui in Italia non è accettata.. (G.M.T. Nadira, intervista).

[per noi musulmani invece] è lo step più importante perché qui c'è il primo tempo e poi il secondo tempo che non finisce (G.M.T. Hisham, intervista).

In base ad [al buon uso di] una cosa limitata – la vita – si basa la cosa illimitata [la vita eterna] (G.M.T. Hani, intervista).

Nei discorsi di questi ragazzi e ragazze dai 16 ai 20 anni, con background migratori differenti, la dimensione della morte è comunque sempre legata al concetto di una vita di azione sociale positiva. L'impegno a costruire una società migliore a rendere pregnanti e positivi gli eventi – soprattutto relazionali – della propria esistenza, creano una sorta di serenità nell'affrontare il pensiero e la discussione sul tema della morte. Anche nel Corano la morte assume un aspetto tranquillizzante per il credente. Per chi è saldo nella fede non c'è nulla di spaventoso nella morte. Non c'è paura, c'è anzi desiderio della meraviglia derivante dall'incontro col Creatore:

In verità coloro che dicono: “Il nostro Signore è Dio!” e su retta via camminano, su loro scenderanno gli angeli: “Nessuna paura, nessuna tristezza, gioite a gioia pel Giardino promesso!” Siam noi, siam noi gli amici vostri e nella vita terrena e nella vita dell'Oltre, e in quella voi avrete quel che volete, e in quella voi avrete quel che chiedete, dono ospitale d'un Dio indulgente e clemente!” (Corano XLI, 30-33).

Si entra dunque nella prospettiva della ricompensa eterna, frequente nel Corano, che non si realizza se non si è “gustata” la morte. (Scarcia Amoretti 2001). Il vero credente godrà della vicinanza di Dio e della realizzazione piena di tutti i desideri. Questa prospettiva della magnanimità divina fa sì che la morte come fine dell'esistenza terrena non sia da intendere come conclu-

sione, ma come compimento definitivo dell'uomo nel passaggio da un'esistenza all'altra: «[...] chi sarà allontanato dal Fuoco e tratto al Giardino, quegli avrà ottenuto la meta [...]» (Corano III, 85).

Come Giovani Musulmani abbiamo anche la concezione di vita diversa. La vita è un passaggio, è una prova e quindi stai facendo delle cose “per” la morte, per dopo la morte. Quindi se tu hai fatto queste cose, ti senti pronto, non hai paura, perché hai fatto quello che ti spetta e non temi l'ora di presentarle un giorno a Dio che ti giudicherà.

Se invece ti senti che hai fatto poco o non hai fatto niente.. è la cosa che ti terrorizza di più! Speri che sia più lontano possibile. Nella mia testa è questa la mia concezione di morte: “ho fatto tutto quello che dovevo fare.. non temo il prossimo passo”. Oppure: “o cavolo, non ho fatto niente.. spero sia il più lontano possibile perché ancora le devo fare” (G.M.T. Hisham, intervista).

Per questi giovani integrare le credenze religiose nella vita quotidiana può favorire un equilibrio tra la preparazione spirituale e gli impegni terreni. Questo equilibrio è cruciale per garantire che i giovani possano vivere una vita piena e significativa che spesso si traduce in un'intensa attività e impegno civico (Ricucci 2017).

1.3 Anima e giudizio

L'escatologia islamica presenta numerosi principi in comune con le altre religioni monoteiste, in particolare riguardo alla vita dopo la morte, il giudizio e la resurrezione del corpo. All'interno della comunità musulmana, queste tematiche sono ampiamente condivise e accettate. Al contrario, idee come la reincarnazione e altri concetti orientali vengono categoricamente respinti. Nel momento del giudizio, l'anima viene destinata a una vita di beatitudine o a una di tormento, a seconda delle azioni compiute durante l'esistenza terrena. L'umanità è stata creata da “argilla di vasaio, da fango modellato in forma” in cui Allāh ha “soffiato il suo spirito” (Corano, 15:28-29). In ogni essere umano è presente uno spirito vitale o anima (*nafs*). Dal punto di vista antropologico la morte è il ritorno del *nafs* (in ebraico: *nefesh*), dello spirito umano a Dio, che lo richiama. È associato, se non proprio identificato, con l'individualità e anche con la sede della coscienza razionale. È inoltre interessante notare l'esistenza di una possibile relazione del termine *nafs* con parole arabe come *nafas* (“respiro”) e *nafis* (“prezioso”), soprattutto in una lingua in cui non esistono vocali scritte (Pallis 2024). Il *nafs* è l'io spirituale, immortale, che si riunirà al corpo nel giorno della resurrezione e del giudizio.

Fino ad allora esso è in uno stato di sospensione oppure in uno stato di giudizio, allorché viene interrogato dagli angeli e viene a conoscenza del suo destino dopo la vita terrena.

Il modo in cui l'anima viene recuperata dal corpo è stato narrato negli Ḥadīthh sul *Meraaj* (ascensione) del Profeta Maometto: davanti a Azrael – l'angelo della morte *Malak-ul-Maut* – c'è una tavoletta che contiene i nomi di tutte le persone. Il nome della persona per la quale arriva il momento della morte viene rimosso da quella tavoletta e l'angelo prende subito possesso della sua anima. «Vi farà morire l'Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti» (Corano, XXXII: 11)

Diversi interlocutori che ho avuto durante questo lavoro etnografico, come anche alcune opere di escatologia, menzionano l'apparizione nella tomba di due angeli, chiamati Munkar e Nakīr, che pongono al defunto alcune domande a proposito della sua fede. Ci sono resoconti diversi rispetto al contenuto di queste domande, che riguardano comunque Dio, il Profeta Maometto e la religione del defunto (Smith e Haddad 1981, 41-42). Tradizionalmente si racconta che il profeta usasse pregare per l'indulgenza e per il perdono a favore del defunto prima di andarsene dal cimitero dopo la sepoltura, in quanto si credeva che l'anima fosse interrogata in quel momento. Nella tradizione islamica si ritiene infatti che dopo la morte l'anima rimanga nella tomba assieme corpo del defunto; essa rimane presente al momento del lavaggio (*Ghusl*) e anche durante il corteo funebre. Vede il lavatore e i portatori, sente i loro discorsi. Per questo motivo viene suggerito di non fare discorsi inutili vicino al corpo e di dedicarsi alla recita del Corano e al ricordo di Allāh. Dopo la morte, il defunto continua la sua vita nel *Barzakh* – termine arabo che significa “separazione” o “barriera”, in beatitudine o sotto tortura a seconda di come ha vissuto la sua esistenza; questo fino al Giorno del Giudizio. «Dietro gli uomini, dopo la loro morte, vi sarà un *barzakh* [stadio intermedio, che durerà] fino al giorno in cui saranno risuscitati» (Corano, 32: 10-11). È nella dimensione del Barzakh, dopo che la fossa è stata ricoperta, il defunto viene interrogato da Munkar e Nakir. Le risposte devono essere iscritte nel cuore del musulmano durante la vita così da renderlo pronto per “l'interrogatorio della tomba” (Webb 2010, 124). Al defunto è chiesto di svegliarsi e rispondere a un certo numero di domande:

Domanda	Risposta del credente
<i>Chi è il tuo Dio? Chi è il tuo Signore?</i>	<i>Il mio Dio è Allāh.</i>
<i>Chi è il Suo Profeta?</i>	<i>Maometto.</i>
<i>Qual è la tua stirpe?</i>	<i>Io appartengo alla famiglia/tribù di Abramo.</i>
<i>Di chi sei figlio?</i>	<i>Io sono figlio di Adamo.</i>
<i>Qual è la tua Qibla (la direzione in cui preghi)?</i>	<i>Il Ka'ba è la mia Qibla: io guardo verso il Ka'ba per pregare.</i>
<i>Chi è il tuo Imam, colui che ti guida nella preghiera?</i>	<i>Il Corano è il mio Imam. La verità è il mio Imam.</i>
<i>A quale gruppo appartieni? Chi sono i tuoi parenti, i tuoi compagni?</i>	<i>Noi siamo musulmani i Mu'mins, [...] quelli che [...] accettano Dio in purezza.</i>

È negli *aḥadīth* troviamo anche questa peculiare rappresentazione della morte o di ciò che accade dopo la morte: due angeli interrogano, nelle loro tombe, i defunti, che nel frattempo hanno recuperato la loro anima. L'interrogatorio verte sulla loro fede e sul riconoscimento di Maometto come profeta. In caso di risposta negativa, per i miscredenti inizia subito una terribile punizione. Essa è inflitta dagli angeli oppure viene mostrata ai miscredenti in tutti i particolari. Naturalmente si tratta dei mostruosi tormenti che essi dovranno subire dopo il Giorno del giudizio.

Un'ulteriore versione è quella in cui

Si racconta che Ibn'Masoud faceva il seguente racconto: Dissi a Muhammad: "Oh inviato di Dio, qual è la prima cosa che accade al morto dopo che è stato posto nella tomba?". Egli mi rispose: "Oh Ibn Mas'oud, tu mi poni una domanda che nessun altro mi ha mai fatto. Dunque, in primo luogo si presenta un angelo il cui nome è Rouman la cui missione consiste nello scrutare negli interstizi della tomba. Egli chiama il morto e dice:

- "Oh servitore di Dio, scrivi qual è stata la tua condotta!"

- Il morto risponde: "Non ho con me né carta né calamaio."

- L'angelo risponde: "Come! Il tuo lenzuolo è la tua carta! La tua saliva è l'inchiostro! Il tuo dito la penna."

Poi gli taglia un pezzo di lenzuolo e il morto inizia a scrivere, per quanto non sapesse scrivere durante la vita terrena. Si rammenta delle buone e delle cattive azioni come se si trattasse di [cose fatte in] una sola giornata. In seguito, l'angelo arrotola questo frammento di stoffa e l'appende al collo del cadavere.

Poi l'inviato di Dio recitò il passo del corano [XVII, 13]: "Abbiamo appeso al collo di ogni uomo il suo destino per conoscerne la condotta» (Al-Ghazali 2000, 43).

In conclusione, la ricca e complessa tradizione escatologica islamica presenta una visione articolata della vita dopo la morte, fortemente intrecciata con pratiche rituali e credenze che riguardano la purezza e la devozione. L'apparizione di Munkar e Nakîr nella tomba, e l'interrogatorio a cui sottopongono il defunto, evidenziano la centralità della fede e della condotta morale nella vita del credente. Le domande poste dagli angeli riguardano la fede in Dio e il riconoscimento di Maometto come Profeta, riflettendo l'importanza di questi pilastri nella dottrina islamica. La preghiera praticata dal Profeta per l'indulgenza e il perdono del defunto subito dopo la sepoltura indica una credenza nella presenza dell'anima durante questi momenti. La consapevolezza che l'anima del defunto rimanga vicina al corpo, sentendo e vedendo ciò che accade, guida le pratiche funerarie, esortando i credenti a recitare il Corano e a ricordare Allāh, evitando discorsi futili. La vita nel Barzakh, il periodo intermedio tra la morte e il Giorno del Giudizio, è un'altra componente essenziale della visione islamica dell'aldilà, in cui il defunto vive in uno stato di beatitudine o sofferenza a seconda della sua condotta terrena. Le narrazioni sui tormenti dei miscredenti, e la rappresentazione dell'angelo Rouman che fa scrivere al defunto le sue azioni su un pezzo di lenzuolo, offrono una vivida rappresentazione simbolica della responsabilità individuale durante la vita terrena e del conseguente giudizio divino. Questi racconti e pratiche, radicati nei testi sacri e nelle tradizioni orali, sottolineano l'importanza di una vita vissuta in conformità con i principi islamici, preparandosi costantemente per l'incontro finale con Dio. In ultima analisi, la tradizione islamica fornisce una guida dettagliata su come vivere e morire, sottolineando la continuità tra la vita terrena e l'aldilà e invitando i credenti a una costante riflessione sulla loro fede e sulle loro azioni.

2. *La ritualità funebre: una questione di comunità*

[...] *corpi che stanno per uscire
dall'orbita sociale ma sono ancora
"impregnati" di umanità,
tanto da non poter essere
facilmente abbandonati*

(Adriano Favole 2003)

L'indagine sulla preparazione del corpo dei defunti nell'islam offre uno spaccato fondamentale della complessità rituale e simbolica che avvolge il passaggio dalla vita alla morte in questa religione. Attraverso un approccio etnografico, combinato con interviste a esperti religiosi, studiosi e membri della comunità musulmana, nonché l'analisi delle fonti documentali, è stato possibile ricostruire un quadro dettagliato delle pratiche e dei significati che accompagnano il trattamento del corpo del defunto.

La cura del corpo dopo la morte, nell'islam, non è semplicemente un gesto di rispetto, ma una pratica fortemente codificata che riflette la sacralità del corpo umano, considerato come dono divino, e il profondo legame tra il la comunità e Dio. L'etnografia ha consentito di esplorare le varianti di queste pratiche che provengono da contesti culturali e geografici diversi, rivelando come l'applicazione delle prescrizioni religiose si adatti alle tradizioni locali pur mantenendo un nucleo comune. Nonostante le varianti culturali, il cuore della ritualità islamica rimane lo stesso, radicato in profondi valori religiosi e spirituali condivisi.

Le cerimonie funebri forniscono ai vivi rituali di congedo dalla morte. In particolare il trattamento del corpo da parte dei congiunti, o comunque della comunità in senso stretto, sottolinea la condizione ambivalente del defunto, sospeso tra un mondo e l'altro, e la necessità di pratiche culturali che lo consegnino in modo appropriato e definitivo al mondo dei morti. Si tratta in maniera evidente di pratiche culturali che, come fenomeno generale, affondano le loro radici agli albori dell'umanità, al di là delle forme concrete che assumono di volta in volta. Come nota Francesco Remotti (2000, 138): «quel poco che ancora rimane, quel margine di intervento che ancora sussiste subito dopo la morte, viene sfruttato in ogni modo per imprimere, ancora una volta, i segni di una cultura, di una concezione antropologica, di una forma di umanità». In particolare, nell'islam la riappropriazione culturale del corpo subito dopo la morte è uno degli aspetti rituali maggiormente formalizzati.

Questo perché in generale il corpo nell'islam è sacro come l'anima che contiene, in quanto destinato a risorgere nel giorno del giudizio. Il celebre antropologo funzionalista Bronislaw Malinowski evidenzia come la religione entri in un gioco di forze emotive

in questo supremo dilemma di vita e di morte finale, scegliendo il credo positivo, la visione confortante, la credenza culturalmente valida nell'immortalità, nello spirito indipendente dal corpo, nella continuità della vita dopo la morte. Nelle varie cerimonie mortuarie, nella commemorazione e nella comunione con i defunti e nel culto degli spiriti degli antenati, la religione dà corpo e forma alle credenze salvifiche [...], la stessa funzione la adempie esattamente anche riguardo all'intero gruppo. Il cerimoniale della morte, che lega i sopravvissuti alla salma e li inchioda al luogo della morte, le credenze nell'esistenza dello spirito, nei suoi influssi benefici o nelle sue intenzioni malevole, nei doveri di una serie di cerimonie commemorative o sacrificali – in tutto questo la religione si contrappone alle forze centrifughe della paura, dello sgomento, della demoralizzazione, e fornisce il mezzo più potente per reintegrare la solidarietà scossa del gruppo per ristabilirne la morale. In breve, la religione qui assicura la vittoria della tradizione sulla reazione puramente negativa dell'istinto frustrato (Malinowski 1948, 33-35).

Si può dunque notare come le declinazioni delle credenze sulla morte e sulla prospettiva dell'aldilà, presenti nelle diverse popolazioni e culture, ricoprono un'interessante chiave di comprensione delle stesse, sia a livello valoriale che a livello di organizzazione sociale. Inoltre, i riti con i quali si accompagna la transizione del defunto e la ri-organizzazione sociale attorno all'evento luttuoso diventano pratiche significative per comprendere come un gruppo rifletta sul proprio senso di umanità (cfr. Favole 2003, 16) e di appartenenza.

Come già accennato, all'interno del Corano, sebbene si parli a lungo della morte, non si possono trovare indicazioni sulle pratiche funebri concrete. Tali pratiche sono derivate dagli *aḥadīth* e codificate tramite la giurisprudenza islamica (*fiqh*) come rituali e convenzioni sociali (Halevi 2007; Biçer 2009; Gwynne 2011). La giurisprudenza islamica modella le forme rituali perché siano in accordo ai dettami dell'islam e valide per guidare la spontanea e sincera adesione individuale.

In questo modo, l'individuo organizza la propria esperienza come soggetto religioso attorno ad un sistema di pratiche, ordinate e formalizzate nel tempo, che permettono di tradurre il sentimento religioso in atteggiamenti e comportamenti comuni e condivisi con la comunità (Galli 2011, 46).

Da un punto di vista storico, il peculiare stile funerario che imposero i primi musulmani contribuì a definire una comunità religiosa e a differenziarla da altre comunità, e questo promosse una vera e propria identità sociale distintiva (Halevi 2007, 146).

Janāza è il termine islamico che sta a significare ‘funerale’, ma anche ‘salma’, e tutta l’attività funeraria dal momento della morte fino alla chiusura della tomba. *Salāt al-janāza* è invece la preghiera collettiva a Dio che la comunità recita per il musulmano defunto. Questa viene effettuata, una volta preparato il corpo secondo la maniera rituale, collettivamente da un gruppo di musulmani con l’intento di invocare la misericordia di Dio e di perdonare i peccati del defunto. La *salāt al-janāza* è un dovere per tutta la comunità dei credenti (*fard kifaya*). Questo è un obbligo vincolante: una colpa grava su tutta la comunità dei musulmani fino a quando qualcuno non compie questa preghiera rituale. Non importa che il morto sia uno sconosciuto, se si è a conoscenza del fatto che è un musulmano la comunità deve provvedere. È sufficiente che la preghiera funebre sia eseguita da alcuni dei musulmani presenti alla circostanza, perché gli altri musulmani siano esentati da tale responsabilità. Tuttavia, non solo la preghiera funebre è un obbligo, ma anche gran parte della ritualità funebre come, per esempio, il lavaggio del corpo del morto (*ghusl*) e l’avvolgimento nel sudario (*kafan*). Per completezza va notato che in generale la comunità viene dispensata dall’obbligo comune (*fard kifaya*) se anche uno solo – che è in grado di compiere l’azione nel modo corretto – porta a compimento l’obbligo. Tuttavia, se solo una persona è in grado di portare a termine in modo appropriato un’azione soggetta ad obbligo collettivo, allora quell’obbligo ha anche il valore di obbligo individuale (*fard ‘ayn*).

La morte è sempre un elemento che la società dei vivi ha il compito di gestire. In questo caso vediamo però che vi è un richiamo diretto alla responsabilità della comunità dei credenti. La comunità nell’islam non si basa su etnia, nazionalità, posizione geografica, classe sociale, parentela o altri interessi. Essa trascende confini nazionali, limiti politici e non viene definita da un leader o da un evento storico. Il fondamento della comunità islamica è il principio di sottomissione alla “Volontà di Dio”, obbedienza alla sua legge e affidamento alla sua causa. In breve, una comunità islamica esiste dove si vive secondo i principi dell’islam: «vi sia tra voi una comunità (umma) che promuova il bene, esiga ciò che è giusto e sradichi ciò che è errato. Questi sono coloro che avranno successo» (Corano 3:104). «Voi siete la migliore comunità mai suscitata; fate ciò che è giusto, combattete ciò che è sbagliato e credete in Allāh» (*ivi* 3:110).

Durante un periodo di osservazione in Puglia a Gioia del Colle ho avuto occasione di partecipare ad un rito funebre islamico. Il ragazzo deceduto abitava in provincia di Bari, non era un “paesano”, né un caro amico, era semplicemente un musulmano. Avuto notizia del decesso, la comunità islamica di Gioia del Colle ha fatto richiesta perché potesse essere sepolto nella locale sezione islamica del cimitero (l’unica della regione). Mi sono trovato così ad assistere ad una processione seguita da una trentina di musulmani, tra cui un bambino di una decina d’anni. Era un martedì mattina di una calda giornata di luglio e i presenti – quasi tutti commercianti ambulanti compreso l’Imam – hanno disertato il lavoro per accompagnare il loro confratello defunto. Queste le parole di Sakini Abdel Jalil, Imam di Gioia del Colle:

Lui non ha nessuno qua in Italia, l’abbiamo fatto perché è un dovere del musulmano dare una mano a un fratello musulmano. Abbiamo fatto il nostro dovere nel seppellirlo in questo cimitero. Tutti questi ragazzi presenti hanno saltato il loro lavoro per dare un contributo, non ad un amico.. però a un membro della comunità. È un dovere dare un contributo anche di un giorno di lavoro. Abbiamo fatto la raccolta dei soldi, perché ci sono spese per almeno 1500 euro, e l’abbiamo seppellito qua al cimitero di Gioia del Colle (intervista imam Sakini Abdel Jalil).

Per questo ragazzo – appena un conoscente per la totalità dei partecipanti al rito – viene officiata la cerimonia in maniera semplice ma sentita. Egli diventa il centro dell’azione rituale e sociale. Un gruppo di persone si stringe in preghiera, omaggia il defunto, risponde al proprio obbligo collettivo di comunità rinsaldando il credo, la tradizione, il gruppo. Come sottolinea Adriano Favole (2003, 34) «in quanto protagonisti del rito funebre i corpi morti sono oggetti (o soggetti?) sociali per eccellenza, e attorno ad essi prende forma quella società che essi stanno per abbandonare e da cui stanno per essere abbandonati». Risulta evidente da questo episodio che in caso di morte la comunità non si occupa solamente della preghiera in senso stretto, ma di tutti gli aspetti pratico-rituali, perfino di quelli finanziari, che stanno attorno alla morte del credente. Nel caso in cui non ci siano parenti del defunto, la comunità si occupa del suo confratello, dal lavaggio rituale alla raccolta dei fondi necessari per la sepoltura (o per il rimpatrio della salma come vedremo), perché egli sia sepolto nella maniera consona per un musulmano. Il dovere collettivo si unisce qui alla solidarietà della comunità, che in questa circostanza particolare si manifesta attraverso altruismo e beneficenza, incontrando così il volere di Dio.

Al di là degli episodi di ricerca sul campo, è utile colmare un vuoto di letteratura sulle pratiche funebri concrete relative alla religione islamica

(Sacchetti 2017; Allievi e Rhazzali, 2023). Queste risultano di indubbia rilevanza sia a livello sociale, sia a livello religioso, in quanto segno di testimonianza della fede e della comunità islamica. Nei successivi paragrafi si riportano, argomentandoli, i passaggi che vanno dai momenti prima della morte fino all'espressione del lutto dopo la sepoltura, nel tentativo di ricostruire il nucleo comune delle pratiche rituali legate alla preparazione del corpo dei defunti musulmani. Tuttavia, l'islam non è un monolite e i suoi riti e pratiche presentano numerose varianti significative. La raccolta di fonti documentali, tra cui testi religiosi e giuridici, ha permesso di comprendere come queste pratiche si iscrivano nel quadro normativo delle prescrizioni islamiche, ma al contempo possano essere soggette a interpretazioni che variano a seconda delle scuole giuridiche islamiche (*madhhab*), o delle regioni del mondo in cui questa religione è praticata.

Ad esempio si può riportare come in Indonesia dopo la morte di qualcuno si organizza il rituale del *selamatan*, un pranzo religioso comunitario (Geertz 1960) organizzato dalla famiglia dagli amici per onorare e pregare per il defunto, e per ristabilire l'equilibrio e la pace all'interno della famiglia (Webb 2010, 121). In molti luoghi della Turchia dopo che sopraggiunge la morte si posiziona un coltello d'acciaio appoggiato sul corpo del defunto e due monete vengono poste sulle sue palpebre. Si crede che il coltello eviti che il corpo si gonfi e che le monete mantengano chiusi gli occhi del morto (Biçer 2009, 22). O ancora, per i musulmani del Sud-Est asiatico, i membri superstiti del defunto spargono sulla tomba fiori e acqua di rose profumata come ultima azione prima di lasciare la tomba.

2.1 Usanze pre-morte

Quando un musulmano è in punto di morte parenti e amici dovrebbero essere avvisati e stargli vicino per aiutarlo nel volgere i suoi pensieri a Dio. Essi dovrebbero incoraggiarlo dolcemente al pentimento e ricordargli tutte le buone opere che ha compiuto in vita, fargli presente che Dio è il Misericordioso e il Perdonatore, in modo che egli possa prefigurarsi la misericordia e i favori di Allāh. Questo comportamento deriva dall'*Ḥadīthh* secondo cui il Profeta Maometto disse: «non lasciate che alcun musulmano muoia senza sperar e aspettarsi il meglio da Dio» (Muslim). La presenza attiva di parenti ed amici serve ad infondere coraggio al morente e a confortarlo nell'estremo

pentimento¹. Nell'islam non c'è mediazione tra il fedele e Dio: ogni musulmano è sacerdote di se stesso e si assume la piena responsabilità delle azioni che ha compiuto in vita. Non esiste pertanto una figura che possa 'assolvere' il credente dai suoi peccati, per la cui rimozione – ferma restando la sovrana volontà divina – è indispensabile un pentimento completo e volontario espresso finché il devoto è in vita. Così le persone riunite al suo capezzale devono consigliare il morente di pronunciare la formula della *Shahada* “*La ilaha illa-Allāh*” (Non v'è altro Dio all'infuori di Allāh). L'invocazione del Nome Divino è la prima cosa che il musulmano sente recitare al momento della nascita, quella che fa per dichiararsi Musulmano di fronte alla comunità, ed è l'ultima espressione da recitare nell'estremo istante di vita su questa terra (Coward 2000, 84). Così, ai suoi cari raccolti attorno a lui il credente deve affidare la sua ultima professione di fede, ma nel caso in cui il morente non sia in grado di parlare, egli può recitare le parole nella sua mente e nel suo cuore.

Come detto finora, un musulmano non dovrebbe morire isolato o in solitudine. Se non sono presenti parenti o amici, sono i membri stessi della comunità che lo vegliano. Ad ogni modo la presenza fisica di una comunità intorno al morente è un fatto socialmente rilevante che comunica la predominanza della dimensione solidaristica dell'islam.

¹ Nella società post-industriale la tendenza è quella di morire in una struttura ospedaliera, ma rendere la morte una questione clinica e lontana in ambiente ospedaliero difficilmente rientra nella tradizione islamica in cui si preferirebbe morire a casa. «Il morente si aspetta di essere visitato da amici e parenti, che sono incoraggiati a pregare per il suo bene nella vita a venire. [...] Cinquanta persone che gli fanno visita in pochi giorni è da considerarsi come un evento normale» (Sheikh 1998, 138). Si capisce come la regolamentazione ospedaliera delle visite debba poter tenere conto di queste varianti culturali. Altri accorgimenti da parte della direzione ospedaliera potrebbero riguardare diversi aspetti:

- il posizionamento del letto del paziente impossibilitato a muoversi verso la Mecca per effettuare la preghiera e l'aiuto per l'abluzione rituale preliminarmente ad essa (trovare la Qibla in ogni luogo è semplicissimo grazie al supporto tecnologico di App o siti dedicati <http://www.qiblalocator.com/>). Chi non è in grado di pregare nemmeno in posizione seduta, può distendersi sul fianco destro in modo tale che la parte anteriore del corpo sia rivolta in direzione della Qibla; se ciò non dovesse essere possibile, si può assumere una tale posizione distendendosi sul fianco sinistro, e nel caso che nemmeno ciò sia possibile ci si può distendere sul dorso in modo che la pianta dei piedi sia rivolta verso la Qibla.

- la disponibilità di una copia del Corano nel caso il morente non ne avesse una,

- l'individuazione di uno spazio in cui anche i visitatori possano effettuare le preghiere giornaliere.

Questi sono solo piccoli aspetti del più generale discorso sull'umanizzazione e la considerazione delle differenze religioso-culturali alle quali potrebbero prestare attenzione le strutture ospedaliere. In generale, rendere il morire un'esperienza meno impersonale è una delle sfide dei moderni ospedali, che non possono più essere solamente “tecnicamente efficienti”.

Non ci sono indicazioni teologiche riguardo tale pratica, ma al capezzale del morente alcuni musulmani possono voler recitare la sura Yassin, detta anche “il cuore del Corano” (Bausani 1988/2010, 634). Questa sura è molto venerata «ed è un po’ il *Dies irae* musulmano, perché è usualmente recitata al capezzale degli agonizzanti, o in servizi funebri probabilmente per gli accenni e nel v. 12 e verso la fine (v. 46 segg.) al giudizio finale e alla sorte ultima degli uomini» (*ibidem*). Secondo alcuni la lettura di questa sura del Corano per chi è in punto di morte (ma non per chi è già morto), potrebbe rendere la morte stessa – il passaggio – più semplice. Sia nell’immaginario popolare che nel Corano la morte di chi non è saldo nella fede, di chi non crede, è una morte tetra, fatta di sofferenza. Tale sofferenza sul punto di morte è interpretata come presagio di futura tortura nella tomba. Per questo i musulmani pregano calorosamente per una morte semplice (facile) (Waugh 1999, 15).

Inoltre, chi assiste il morente dovrebbe anche compiere una *dua*, una supplica a Dio, nella quale si chiede di perdonare il morente e di aiutarlo nel passaggio all’altra vita, facilitandolo. Ad ogni modo sono da evitare pronostici sul momento della morte dell’agonizzante

del tipo “gli è rimasto poco da vivere” o “secondo me non supererà la notte”... perché il momento della morte dipende dalla volontà di Dio e solo Lui conosce... decide quando il tempo è giunto (intervista Ahmed).

2.2 Usanze dopo il decesso

Quando infine la morte sopraggiunge, quando si conferma che la persona è morta², i presenti devono pronunciare la frase: “*Inna lillahi wa inna ilayhi raji’un*” (In verità noi apparteniamo a Dio, e invero a Lui dovremo ritornare). Si procede poi a chiudere gli occhi del morto e a fissare la mascella inferiore in modo che non rimanga pendente. Il defunto viene poi coperto integralmente con un lenzuolo bianco, così come fecero i presenti alla morte del Profeta Maometto (*Hadīthh* Bukhari; Muslims). A questo punto i presenti pronunciano un’altra *Dua*, questa volta per chiedere a Dio di perdonare il

² Le autorità islamiche contemporanee definiscono la morte fattuale come totale morte cerebrale. Anche se una persona senza attività cerebrale mantiene qualche funzione psicologica per mezzo di strumenti esterni di assistenza per il diritto islamico la persona è considerata morta. Questa definizione di morte ha importanza per quelle situazioni che riguardano aspetti medici come la rimozione di supporti artificiali per il mantenimento in vita e la donazione degli organi, e aspetti religioso-legali come l’inizio del periodo di lutto di quattro mesi e dieci giorni che deve rispettare la vedova prima di potersi risposare. (UNN Islamic Society 1999)

defunto. Le preghiere a Dio di altri musulmani per conto dei defunti non hanno effetto se questi ultimi non hanno fatto del bene in vita. Dio loda i credenti che pregano per quelli che se ne sono andati prima di loro:

«E quelli che son venuti dopo di loro dicono: “Signore, perdona noi e i nostri fratelli che si precedettero nella Fede e non porre nei cuori nostri rancore per coloro che credono. Signore, Tu sei il Mite, il Clemente!”» (Corano LIX, 10).

Il pianto per il dolore della perdita è ammesso purché sia silenzioso (senza eccessivi lamenti) e decoroso. Invece sono esplicitamente banditi il lamento eccessivo, le urla, il percuotersi il petto o graffiarsi il volto, lo strapparsi capelli e vesti, pronunciare frasi che siano in contrasto con la fede, e ogni altro genere di eccesso nel mostrare il proprio dolore. La tristezza è un sentimento spontaneo quando qualcuno che si ama viene meno, è naturale, e dunque permesso, piangere. Muslim (*Hadīthh* 23, 390) narra di come anche il Profeta Maometto pianse alla morte di suo figlio: «Gli occhi versano lacrime e il cuore è afflitto, ma non diremo nulla eccetto ciò che compiace il nostro Signore». Bisogna essere pazienti, e ricordare che Dio è colui che dona la vita, e che la riprende nel tempo da Lui fissato. Inoltre non ci sono insegnamenti che indichino di adornare con fiori o candele la camera dove si trova il morto, quindi questa rimane generalmente sobria e spoglia. In linea generale, per l’islam questi ‘addobbi’ sono considerati un’esagerazione rispetto al tema della morte. Li si paragona alle pratiche di venerazione dei santi e alla costruzione di simboli (di morte in questo caso). Il rischio è quello che col tempo si possano costruire templi sulle tombe, e che si cerchi benedizione dai santi – o comunque dai defunti – mettendoli in tal modo sullo stesso piano di Dio.

A questo punto si deve procedere nel minor tempo possibile ai preparativi per il lavaggio e l’avvolgimento del corpo nel sudario (*kafan*). È prescritto che la sepoltura debba avvenire prima possibile, anche nel corso del giorno stesso: imposto in origine dal clima torrido delle regioni arabe, il precetto è largamente accettato presso i musulmani di tutte le latitudini. Tuttavia si mette in evidenza il tema dei migranti – in particolar modo le prime generazioni – che vivono e muoiono lontani dalla terra natia. Questo implica che la salma, per tornare nel paese d’origine, debba essere sottoposta a trafale burocratiche e tempi logistici che ovviamente protraggono il periodo tra la morte e la sepoltura. A questo si può ovviare con aree cimiteriali in cui seppellire i fedeli musulmani nei paesi di immigrazione, ma rimane aperto il tema della volontà degli interessati di essere sepolti in queste terre e la disponibilità delle amministrazioni locali di dotarsi di strutture idonee.

2.3 Lavaggio del corpo del defunto

Alla morte di un musulmano è responsabilità della famiglia o di altri musulmani lavare il corpo del defunto seguendo il rito islamico prescritto, in modo che egli possa presentarsi nella forma migliore al cospetto di Dio.

Quando la persona muore in ospedale la comunità musulmana si riunisce. Si occupano di tutto, la lavano, la preparano, mettono il sudario, la posizionano nella bara sul lato destro.. ci tengono moltissimo a questa ritualità. Questo lo fanno gli amici, i parenti, è un fatto collettivo, non lo fa solo una persona. Devo dire che in questi casi io vedo più solidarietà tra loro islamici che tra i cattolici, che hanno un po' paura di pulire le salme, di vestirle.. rispetto a loro che ci tengono proprio a fare questi interventi. In Italia si delega in tutto e per tutto in termini di vestizione e pulizia, ciò che invece preferiscono far da sé i musulmani (intervista Sante Ciliberti imprenditore funebre Gioia del Colle).

Il *ghusl* è il “lavacro massimo” e può essere compiuto in due diversi modi:

- lavare, in ordine, prima la testa e il collo, poi il lato destro del corpo e infine quello sinistro;
- immergere con un unico movimento tutto il corpo in acqua.

Esistono diversi casi in cui si deve praticare questa lavanda: tra quelli obbligatori troviamo, in particolare, la lavanda funebre e la lavanda che è necessario compiere in seguito al contatto con un cadavere (che sia diventato freddo e che non sia stato già stato sottoposto a lavanda funebre). Da questa prescrizione si nota come il corpo del morto sia considerato impuro prima della pratica rituale del *ghusl*. Non è necessaria solo la purificazione del morto, ma anche quella di chi entra in contatto con lui dopo che il calore della vita si è dissipato.

Il lavaggio è un'azione caritatevole e dunque chi la compie sarà considerato degno di merito. Come sottolinea Chiara Galli (2011, 47)

perché il lavaggio purificatorio del corpo sia efficace è necessario che chi compie l'azione lo faccia con uno spirito caritatevole e secondo le intenzioni del morto. È l'intenzionalità dell'azione, nell'islam, che sancisce e legittima il suo valore religioso. È come se ci trovassimo di fronte ad un atto di pietà dei vivi, che si sostituiscono al morto nel compito solamente perché questi è, ovviamente, impossibilitato ad assolverlo. La purificazione del corpo morto è uno di quei gesti in cui l'espressione di fede dell'individuo si fonde in quella della comunità.

Questa pratica può essere eseguita da una o più persone assieme (due o tre), e tali persone devono essere musulmani:

- onesti e degni di fiducia;
- che conoscano le modalità islamiche del lavaggio del morto e siano in grado di portarle a termine;
- che non facciano alcun commento sul corpo del morto.

Inoltre la parentela nei confronti del defunto è un principio di preferenza per l'esecuzione del lavaggio, ma in ogni caso:

- se il deceduto è maschio, solo un maschio può lavarlo;
- se il deceduto è femmina, solo una femmina può lavarla;
- i bambini che non abbiano raggiunto la pubertà possono essere lavati sia da maschi che da femmine indipendentemente dal loro sesso;
- per le persone sposate, la moglie può lavare il corpo del marito defunto, e il marito può lavare il corpo della moglie defunta.

Il corpo del defunto va lavato in un luogo pulito, appartato dove vi sia disponibilità di acqua e sapone anche per le esigenze di chi pratica il lavaggio. Se non c'è disponibilità di acqua il lavaggio può comunque essere effettuato con la sabbia (*tayammum*³). Il lavaggio e l'avvolgimento nel sudario sono considerati una pratica unica, per cui prima di cominciare il lavaggio saranno necessari anche i materiali per approntare il sudario. Chi si appresta a questa operazione rituale deve procurarsi diversi materiali:

- canfora e/o *sidr* (foglie dal buon profumo)
- profumo non alcoolico – Attar (dal persiano *`atir*, profumato): un olio essenziale ricavato tramite distillazione da fiori ed erbe;
- acqua tiepida;
- sapone;
- guanti in lattice;
- pezzetti di stoffa/spugne per il lavaggio.

2.3.1 *Casi speciali*

Esistono due categorie di credenti per i quali le regole di preparazione per la sepoltura sono differenti: i martiri che muoiono in battaglia, e coloro che muoiono in stato di *ihram*.

³ «O voi che credete, quando vi levate a pregare lavatevi il volto e le mani fino ai gomiti, e strofinate con la mano bagnata la testa e i piedi fino alle caviglie, e se siete in stato di impurità, purificatevi; e se siete malati o in viaggio, o se uscite dalla latrina o avete avuto rapporti con donne e non trovate acqua, usate allora buona sabbia e passatevela sul volto e sulle mani [...]» (Corano V, 6).

a) Martiri

Il corpo del martire che muore in battaglia (se ha la giusta intenzione verso Dio) non deve essere lavato e nemmeno avvolto nel sudario; deve invece essere sepolto con gli stessi abiti con cui è stato trovato morto. La più forte opinione degli studiosi musulmani è che per i martiri non si debba offrire la preghiera funebre (Araştırmaları 2009, 25) in quanto il Profeta Maometto non la offrì per i martiri della battaglia di Uhud⁴. Inoltre, questa usanza si può far risalire al versetto del Corano che recita: «e non dite di coloro che son stati uccisi sulla via di Dio “Sono morti”. No! Che anzi essi sono viventi, senza che voi li sentiate» (Corano II, 154). Al martire sono concesse grandi ricompense: passerà facilmente la barriera tra il mondo fisico e spirituale, sarà esentato dall'interrogatorio nella tomba di Munkar e Nakīr, e sarà eletto ai più alti ranghi del Paradiso vicino al trono di Dio⁵ (Bowker 1997b).

b) Stato di Ihram

Ihram è lo stato di purità sacra in cui il credente musulmano entra prima di condurre il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*). Tale stato si acquisisce con un'intenzione interiore (*niyat*), dopo il lavaggio rituale, essersi rasati e aver praticato la manicure (per i maschi). Un particolare abbigliamento maschile simboleggia lo stato di *ihram* – si tratta di due teli bianchi senza cuciture: uno per la parte superiore del corpo e uno per la parte inferiore. Per le donne qualsiasi abito va bene purché modesto. Chi muore in questo stato di purezza rituale non ha bisogno di essere avvolto nel sudario: verrà invece avvolto in questi due teli che indossa quali simbolo di purezza rituale. Per un uomo

⁴ Battaglia tra pagani e musulmani che avvenne nel marzo del 625 DC nei pressi del monte Uhud a nord della città di Medina.

⁵ Il termine *Shahīd*, e il suo plurale *shuhadā'* sono tutt'ora utilizzati per designare il 'martire'. Questi termini corrispondono etimologicamente al greco *martys* e significano "testimone". Nel dettato coranico questa parola viene utilizzata principalmente nel senso giuridico di 'testimone'. Lo *Shahīd* è colui che porta fino in fondo la sua testimonianza nella fede islamica. In questo senso «il concetto fu esteso per includere coloro che muoiono compiendo un'azione particolarmente devota (per esempio durante lo *hajj*, il pellegrinaggio alla Mecca; oppure mentre si costruisce una moschea), o mentre si sta adempiendo ad un obbligo dettato da Dio (per esempio durante il parto [...])» (Bowker 1997a). Come i profeti i martiri sono esempi viventi della sottomissione a Dio, essendo essi disposti a rinunciare alla propria vita manifestando e rendendo testimonianza della sua grandezza. Tutti i martiri hanno lo stesso trattamento in Paradiso. Tuttavia ai fini del nostro discorso dobbiamo notare che per le categorie appena descritte il lavaggio, l'avvolgimento nel sudario e la preghiera funebre devono essere effettuati. Soltanto chi muore in battaglia deve essere sepolto così come è stato trovato.

morto in stato i *ihram* il Profeta disse: «lavatelo con acqua e loto e avvolgetelo in due teli. Non profumatelo e non radetelo. Allāh lo risorgerà nel Giorno del Giudizio mentre pronuncia la *talbiya*⁶» (*Ḥadīthh* Bukhari 29, 76). L'abito simbolico dell'*ihram* riflette l'uguaglianza tra tutti gli uomini proprio come il sudario. Inoltre, l'*ihram* è esplicitamente una metafora del modo di presentarsi a Dio nel Giorno del Giudizio.

Altri casi speciali che presuppongono o meno il lavaggio sono:

c) Feto abortito

Se il feto ha meno di quattro mesi (la madre è stata incinta per meno di quattro mesi) allora può non essere lavato; dovrebbe essere avvolto in un pezzo di stoffa bianca e sepolto senza preghiera funebre. Se il feto ha più di quattro mesi allora dovrebbe essere lavato e avvolto nel sudario usando uno o due teli per coprirlo interamente. In questo ultimo caso si può decidere di praticare la preghiera funebre o meno.

d) Bambini

Secondo la teologia islamica i bambini nascono puri: ogni bambino che muore lo fa in uno stato di vera fede (Tarazi 1995, 85). I bambini che rimangono fedeli alla loro natura innata e si attengono agli insegnamenti della Sacra Legge sono considerati integri (Gatrad e Sheikh 2001, 74). Se per uno di loro sopraggiunge la morte si cerca di confortare genitori e parenti ricordandogli che «essendo bambini sono puri e gli è assicurata beatitudine nell'eterna dimora dell'aldilà, inoltre essi saranno i loro predecessori nel Paradiso» (*ibidem*).

Per i bambini che non hanno raggiunto la pubertà non importa che chi li lava sia dello stesso sesso del defunto: posso essere lavati indifferentemente da un uomo o da una donna.

Per le femmine l'avvolgimento nel sudario comprende una veste e due teli di avvolgimento, mentre i maschi vanno avvolti in due o tre teli di avvolgimento.

⁶ La *talbiya* è la preghiera praticata dai pellegrini connessa all'intenzione di compiere il pellegrinaggio rituale: «Rispondo alla Tua chiamata oh Allah, io rispondo alla tua chiamata, e sono obbediente ai Tuoi ordini, Tu non hai eguali, io rispondo alla Tua chiamata. Tutte le preghiere e le benedizioni sono per Te, tutta la sovranità è Tua, e Tu non hai Tuo pari assieme a Te» (*Ḥadīth* Bukhari 26, 621).

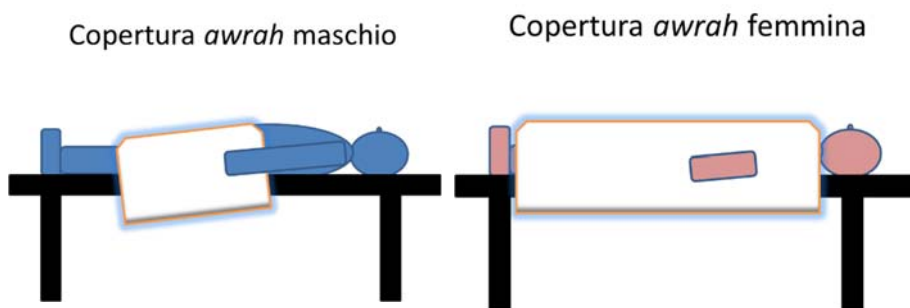
Se il bambino ha superato la pubertà il procedimento è identico a quello del defunto adulto. In questo caso la *salāt al janāza* è dunque obbligatoria.

2.3.2 Procedimento e fasi del lavaggio (*ghusl*)

Il defunto non è in grado di compiere da solo il *ghusl* per trovarsi in stato di purezza rituale (*tahāra*), così qualcun altro lo fa per lui, e compie questa azione sul corpo del morto.

Il lavaggio deve essere fatto tre o cinque volte, ad ogni modo un numero dispari di volte finché è necessario. Il corpo del defunto viene posizionato supino su di un tavolo: si pone un lenzuolo bianco a totale copertura e vengono tolti i vestiti, in questo modo nessuno potrà vedere direttamente le parti intime del defunto. Servono dei guanti di lattice, o comunque un panno che ricopra l'intera mano per non toccare direttamente le parti intime del defunto. Inoltre, per lavare questa particolare parte del corpo si deve usare la mano sinistra: in generale, dato che si deve entrare in contatto con sporcizia e impurità si usa la mano sinistra coperta dal guanto. La testa e la parte superiore del corpo devono essere sollevati per assicurarsi che l'acqua del lavaggio e i fluidi corporei scolino a terra e non corrano invece attorno al corpo.

Fig. 1 – Copertura dell'*awrah* per maschio e femmina



Fonte: disegno dell'autore

Il grande telo di copertura viene rimodulato per coprire solo le parti intime del corpo (*Aura*, o *Awrah*); queste vanno tenute coperte con un telo di cotone durante tutto il lavaggio: per il maschio questo va da sotto l'ombelico alle

ginocchia⁷. Per la donna il telo va dal basso collo fino a metà dello stinco⁸ (fig. 1). Con ciò si escludono dalla copertura la testa, il collo, le braccia – che vengono lasciate fuori dalla copertura – e i piedi, che sono le parti in cui in vita si posizionano gli ornamenti e i gioielli.

Si tolgono gli abiti, la biancheria e le bende dal corpo, così come gioielli ed eventuali residui del trattamento medico (tubicini ecc.), a meno che questi non danneggino in maniera grave il corpo durante tale operazione.

Se ci sono ferite aperte e sangue che può fuoriuscire, prima di cominciare il lavaggio bisogna bendare le ferite per impedire un eventuale sanguinamento derivante dalla pressione impressa durante il lavaggio.

Il lavaggio vero e proprio comincia pronunciando l'espressione *Bismillah* (nel nome di Dio). Si prende un pezzetto di stoffa, lo si avvolge attorno alla mano sinistra e si procede a rimuovere le impurità dal corpo usando l'acqua. Il naso viene chiuso con una molletta o con del cotone in modo che l'acqua non possa penetrarvi all'interno.

Chi compie il lavaggio alza la parte superiore del corpo del defunto tenendo il proprio braccio destro dietro la schiena del morto. In questa fase è auspicabile allargare leggermente le gambe del defunto. Si preme delicatamente sullo stomaco del cadavere in modo da far espellere, per quanto possibile, ciò che ancora vi è all'interno. Il movimento va dallo stomaco all'intestino, dall'alto al basso come un massaggio. Se più di una persona compie il lavaggio, qualcuno dovrebbe continuare a far scorrere acqua tra le gambe del defunto per lavare ciò che il corpo espelle durante il massaggio. Nessuno può permettersi di commentare materialmente questa fase. Chi compie il lavaggio non può e non deve storcere il naso o inorridire: questo è proibito, come proibito è parlare di ciò che si è visto e non è piaciuto.

Nel distendere nuovamente il corpo sul tavolo si mette un rialzo sotto la testa. Si pulisce la bocca avvolgendo un pezzo di stoffa intorno al dito indice. Se la mascella è bloccata ci si limita a pulire allo stesso modo i denti, scostando le labbra. Finita questa operazione il pezzo di stoffa va gettato via. Stessa cosa per pulire il naso, al quale una volta finito si riapplicherà la molletta o il tampone.

Ora si lava il viso che va dalla fronte al mento e da orecchio ad orecchio; si passa alle mani e alle braccia: prima la destra e poi la sinistra.

Si comincia il lavaggio del corpo con la parte destra, prima la parte anteriore, poi la parte posteriore.

⁷ Nella visione ortodossa, un uomo musulmano, in vita, deve essere coperto almeno in questa misura quando è in presenza di altri uomini.

⁸ Nella visione ortodossa, una donna musulmana, in vita, deve essere coperta almeno in questa misura quando è in presenza di altre donne.

Il corpo è disteso sulla schiena, quindi per lavare la parte posteriore lo si fa ruotare su un fianco trattenendolo tra il proprio corpo e il braccio destro che si posizionerà dietro la schiena. In questa posizione bisogna fare attenzione che il lenzuolo di copertura scorra per coprire la parte posteriore corrispondente all'*awrah*. Di ciò può accertarsi l'eventuale aiutante al lavaggio. La stessa operazione è ripetuta per il lato sinistro. Una volta terminato si passa a lavare il piede destro e poi quello sinistro.

Come già accennato il lavaggio deve essere effettuato almeno tre volte, o un numero dispari di volte in più a seconda del bisogno, cambiando ogni volta il panno di lavaggio. Nell'ultimo lavaggio all'acqua si aggiunge della canfora o comunque del profumo. Si asciugano il corpo e il tavolo con un asciugamano pulito e si ricopre completamente il defunto con un telo bianco mentre si prepara il *kafan*.

Nel caso del lavaggio di una donna, questa dovrebbe essere acconciata in maniera appropriata: dopo averle lavato, asciugato e pettinato i capelli, questi devono essere raccolti in tre trecce che rimarranno dietro la schiena (questa specifica acconciatura è stata praticata alla figlia del Profeta e riportata negli *aḥadīth* da Bukhari e da Muslim).

2.4 Avvolgimento del corpo nel sudario (*Kafan*)

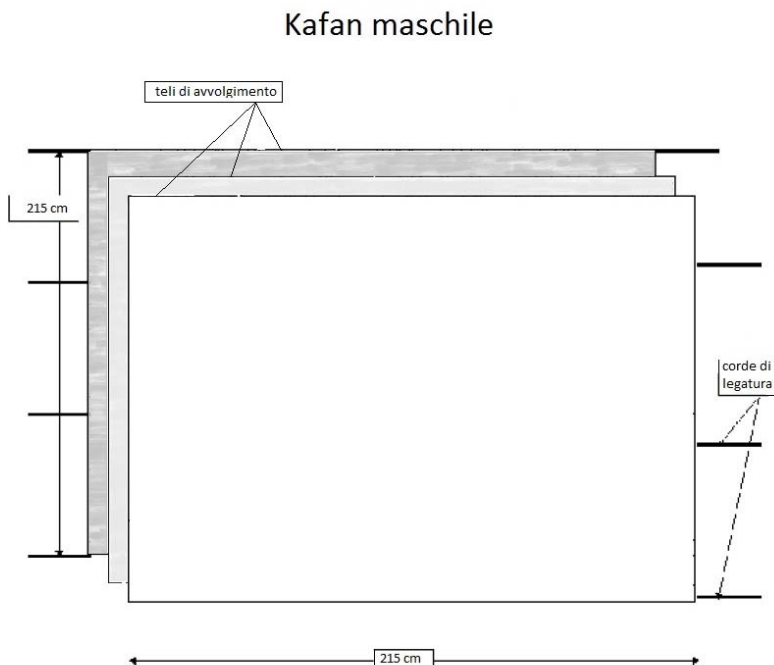
Nell'idea islamica l'avvolgimento nel sudario ha l'intento di rispettare la dignità del defunto. Si tratta di un rituale specifico che segue il lavaggio: nelle diverse culture che l'islam comprende in sé, materiali (ad esempio tipo e colore del tessuto) e modalità di esecuzione possono variare, anche se non di molto. Ad ogni modo il sudario deve essere semplice e modesto.

Le regole che disciplinano la preparazione del corpo dell'uomo e della donna per la sepoltura riflettono le caratteristiche di genere considerate appropriate, secondo l'islam, per ciascun sesso durante la vita. I corpi di uomini e donne vengono entrambi lavati e profumati, ma la copertura dell'*awrah* è differente; inoltre, l'uomo può essere lavato soltanto da un altro uomo e così per la donna. Come si vedrà uomini e donne sono poi avvolti in un numero differente di teli, e il posizionamento del feretro per la preghiera funebre è anch'esso condizionato dal genere.

Il *Kafan* consiste generalmente in un set lenzuola di cotone bianche – spesse e non trasparenti – e senza cuciture, della dimensione di circa 215x215 cm (dipende dalle dimensioni del corpo). Non si devono utilizzare tessuti particolari e costosi: il corpo avvolto nel sudario bianco – simbolo di purezza – e anonimo nelle fattezze, riporta gli uomini allo stato di uguaglianza di

fronte a Dio e ai fratelli. Servono tre lenzuola se il defunto è maschio (fig. 2) e cinque se è femmina (fig. 4), devono comunque essere in numero dispari. Servono poi tre o quattro strisce sottili del medesimo tessuto e della medesima lunghezza per tener fermo il sudario una volta avvolto intorno al corpo (fig. 3). Possono essere utilizzate anche lenzuola da letto matrimoniale, a cui si provvederà a tagliare gli orli e le cuciture, e dalle quali si ritaglieranno le tre strisce sottili per il fissaggio.

Fig. 2 – Kafan Maschile



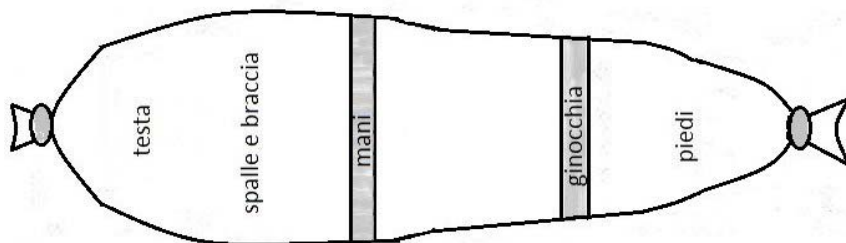
Fonte: disegno dell'autore

Si dispongono i tre lenzuoli sotto il corpo del defunto facendolo oscillare prima da un lato e poi dall'altro, in modo che si trovi poi al centro dei teli distesi. Si posizionano le mani del defunto come in preghiera: la mano destra sopra la mano sinistra posate entrambe sul petto.

Una volta stesi i teli si avvolge il corpo nel primo (*izaar*), poi si ripete l'operazione per il secondo (*izaar*) e per il terzo ed ultimo, che sarà quello esterno (*lifafah*). Si passa a chiudere il sudario dal lato dei piedi con una

striscia di tessuto, stessa cosa dal lato della testa, e si pongono altre due strisce di legatura all'altezza delle mani e una all'altezza del ginocchio (fig. 3).

Fig. 3 – Sudario chiuso



Fonte: disegno dell'autore

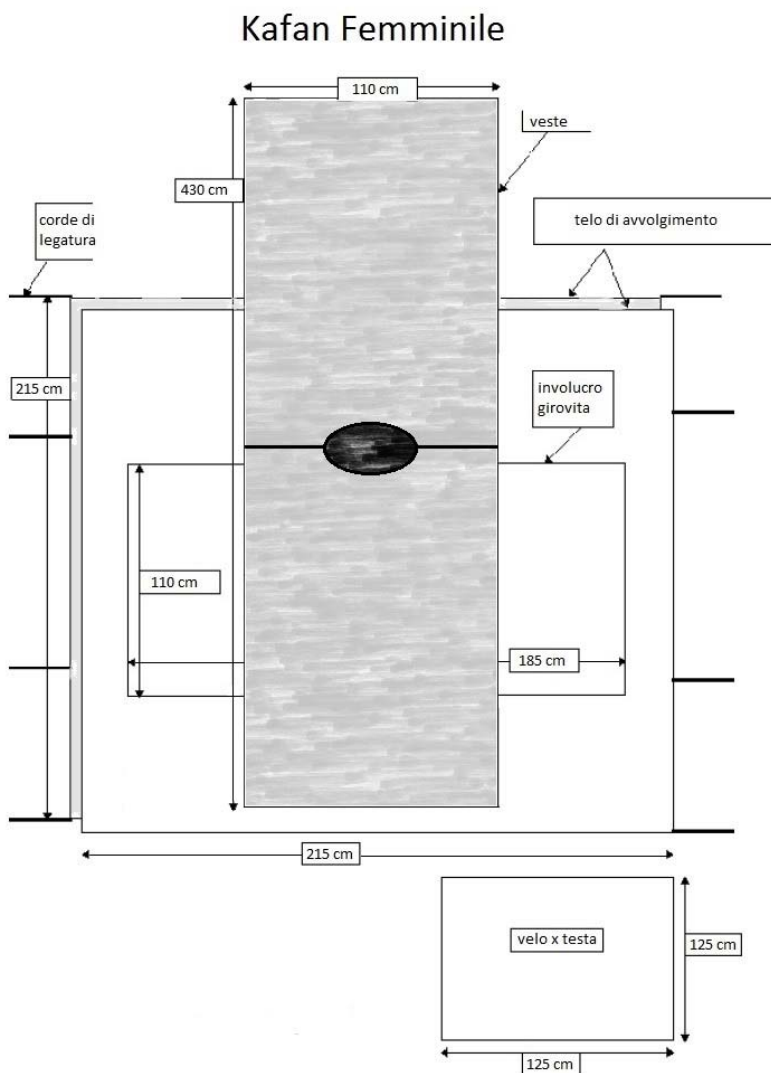
È importante che il lato alto sia legato diversamente dal lato basso per poter riconoscere la posizione della testa all'interno del sudario: ciò è fondamentale per il posizionamento successivo nella fossa, in cui il corpo dovrà giacere sul lato destro con lo sguardo rivolto verso la mecca.

Se si sta trattando il corpo di una donna allora vengono aggiunti altri due teli al procedimento sopra descritto. Oppure si possono collocare teli di differente misura in parti specifiche del corpo: un telo aggiuntivo per avvolgere il busto (*Sinaband*), e uno specifico detto 'sciarpa' o 'velo' (*Hijab*) che copre la testa e il collo. Il numero differente di teli sembra derivare dalla diversa considerazione di ciò che costituisce nudità per i due sessi. Il tessuto utilizzato è sempre il cotone: la seta, per le donne, può essere indossata durante la vita terrena, ma non ve ne è più necessità dopo la morte.

La cerimonia del lavaggio e della vestizione del corpo del defunto è connessa ad una rappresentazione esterna: lavare e vestire sono azioni tipiche della vita, ma ricevono un significato particolare nella morte. La preparazione rituale che riguarda l'esteriorità del corpo prepara il defunto alla risurrezione, quando incontrerà il suo Creatore e verrà giudicato (Hirsh 2012, 11). Più in generale, questa riappropriazione culturale prima della definitiva uscita dalla società risponde a una volontà di controllo sull'entropia e l'anti-poiesi rappresentata dal disfacimento fisico del corpo morto. In questa prospettiva «il punto terminale e irreversibile dell'operazione di costruzione dell'essere umano [...] pone una minaccia mortale non solo all'individuo ma

all'intera società e per questo deve essere culturalmente controllata» (Favole 2003, 34).

Fig. 4 – Kafan femminile



Fonte: disegno dell'autore

Questa idea di pericolosità e impurità del defunto è trasversale rispetto a diverse culture. Nel caso dell'islam l'argomento dell'impurità del cadavere

di un musulmano è dibattuto, e le posizioni delle diverse scuole giuridiche non sempre coincidono. È certo però che il corpo diventa puro dopo il trattamento rituale, e chi entra in contatto col cadavere prima del lavaggio deve compiere anche su se stesso il lavaggio purificatore.

2.5 La preghiera funebre: *salāt al Janāza*

Una volta purificato il corpo col lavaggio e avvolto nel sudario, il defunto è ritualmente pronto per la preghiera funebre. Come già accennato, in questa fase del rito si crede che l'anima non abbia ancora abbandonato il corpo, ma che già intuisca di essere destinata al paradiso o all'inferno:

Quando il morto è stato avvolto nel lenzuolo, l'anima diviene aderente al petto, esteriormente rantola e grida. Essa dice agli angeli: affrettatevi a portarmi via! Com'è grande la grazia a cui sono stata destinata! Ah! Se voi sapeste dove mi portate!". Ma se l'anima è stata avvisata della sua futura disgrazia, grida: "Piano! Piano! Com'è grande il castigo che mi attende! Ah! Se voi sapeste dove mi portate!". Ecco perché l'inviato di Dio non lascerebbe mai passare una bara dinnanzi a lui senza alzarsi al suo passaggio. [...] i misteri del mondo ultraterreno gli erano stati svelati (Al Ghazali 2000, 42).

La morte come perno del passaggio alla vita eterna merita grande rispetto nell'islam. Come già detto le pratiche ad essa collegate riguardano tutta la comunità. In particolare, bisogna mostrare rispetto per i defunti, ma non solo per quelli musulmani, per i defunti in generale quale che fosse il loro credo in vita. A questo proposito esiste un famosissimo *Ḥadīth*:

«[...] una processione funebre passò di fronte al Profeta e lui si mise in piedi. Quando gli fu detto che si trattava del feretro di un giudeo egli disse: "non si tratta forse di un'anima?"»⁹ (*Ḥadīth* Bukhari 23, 339).

Inoltre, partecipare alla processione funebre di un musulmano¹⁰ porta con sé una ricompensa. Questa ricompensa varia a seconda del tempo che si dedica a tale accompagnamento. Nelle parole del Profeta:

⁹ Allo stesso proposito in un altro *Ḥadīth* si riporta: «Una processione funebre passò di fronte a noi e il Profeta si alzò in piedi e anche noi ci alzammo in piedi. Dicemmo: "Oh Apostolo di Allah! Questa è la processione funebre di un giudeo". Lui disse: "ogni volta che vedete una processione funebre dovrete alzarvi in piedi"» (*Ḥadīth* Bukhari 23, 398).

¹⁰ «Il Profeta disse: "Se qualcuno di voi vede una processione funebre e non si unisce ad essa, allora egli dovrebbe rimanere in piedi fino a che non ce l'abbia alle spalle, o fino a che la processione non sia passata, o il feretro sia posto a terra prima di proseguire"» (*Ḥadīth* Bukhari 23, 395)

“Chiunque partecipi alla processione funebre fino alla fine della preghiera [prima della sepoltura ndr.] otterrà una ricompensa pari a una Qirat, e chiunque accompagni fino alla sepoltura otterrà una ricompensa pari a due Qirat” Fu chiesto, “Cosa sono due Qirat?”. Lui rispose, “Come due enormi montagne” (*Ḥadīthh* Bukhari 23, 410 e Muslim 4, 2062).

Il feretro viene così trasportato al *Masjid*¹¹, di fronte alla moschea o direttamente di fronte al cimitero dove la preghiera funebre *salāt al Janāza* verrà effettuata. Nei paesi a maggioranza musulmana il feretro non entra comunque nella moschea. La preghiera è effettuata in una sala ricreativa o nella corte esterna.

In Italia, difficilmente le comunità musulmane fanno passaggi in moschea col corpo del defunto. Questo perché le moschee vere e proprie sono davvero pochissime e le sale di preghiera (*musalla*) sono spesso ospitate in normali edifici cittadini, appartamenti, scantinati. Le comunità islamiche sono concentrate nel gestire buoni rapporti di vicinato in queste situazioni logistiche non propriamente ideali e tendono dunque a cercare di evitare ulteriori elementi di destabilizzazione dei rapporti coabitativi nelle città e nei paesi. In linea generale si preferisce dunque – parliamo sempre della situazione italiana – effettuare la preghiera funebre o di fronte al cimitero, o a casa del defunto, o nelle sale di preparazione del corpo.

Tradizionalmente il corpo avvolto dal sudario viene trasportato verso il luogo di sepoltura su di una barella. Questa pratica, tuttavia, non è permessa in Italia, e anche nei paesi a maggioranza musulmana, soprattutto nelle aree metropolitane, si usano ormai mezzi di trasporto come carri funebri o ambulanze.

Inoltre, è strettamente proibito accompagnare la processione con lamenti eccessivi o con qualsivoglia forma di musica: è raccomandato il silenzio.

Alle donne è permesso partecipare alla preghiera funebre, anche se è sconsigliato prendere parte alla processione funebre. Questo aspetto verrà approfondito in seguito, ma trova riscontro in diversi *aḥadīth*:

«[Il Messaggero di Allāh] ci proibì di seguire il feretro, ma non ci domandò di obbedire» (*Ḥadīthh* Bukhari 2, 368; cfr. Muslim 4, 2039).

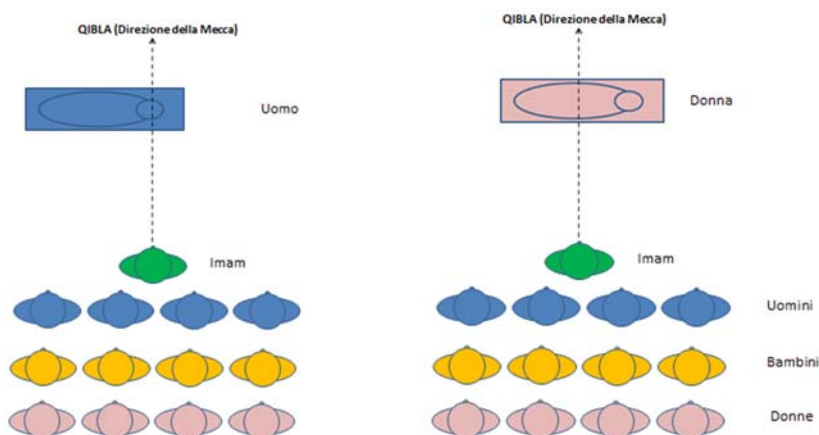
Per effettuare la preghiera il feretro è poggiato a terra perpendicolarmente alla direzione della Mecca. Il gruppo di persone che accompagna il feretro viene disposto su tre file ordinate, e l'imam si mette davanti a queste file per guidare la preghiera¹². Il feretro a terra sta tra il gruppo di persone e la *Qibla*:

¹¹ Masjid è un termine arabo usato spesso come sinonimo di ‘moschea’. Tuttavia il termine è da intendersi in questo caso come “luogo appurato dove si possa pregare”.

¹² «Ibn Abbas (che a quel tempo era un ragazzo) disse, “[...] ci allineammo dietro il profeta ed egli guidò la preghiera funebre per il defunto”» (*Ḥadīth* Bukhari 23, 411).

la preghiera per il defunto è infatti diretta verso la Mecca e non verso la bara. Se il defunto è maschio l'Imam sta in piedi di fronte alla testa del morto, se invece è femmina sta in piedi davanti al centro del corpo. Questo uso dello spazio e delle posizioni deriva proprio dagli *ahadith* che riportano i comportamenti fattuali del Profeta in occasioni simili. Pur trattandosi di passaggi tramandati in maniera tradizionale si può notare come questi posizionamenti possano rispecchiare delle individuazioni simboliche rispetto al genere. Per l'uomo l'imam si posiziona di fronte alla testa: si evidenzia la razionalità, la guida, in un certo senso, il potere decisionale. Mentre per la donna l'imam si posiziona di fronte al centro del corpo: il ventre, la creazione biologica della vita e la regione dei sentimenti (fig. 5).

Fig. 5 – Disposizione della bara di fronte alla congregazione orante per genere. Disposizione della congregazione orante per genere e età



Fonte: disegno dell'autore

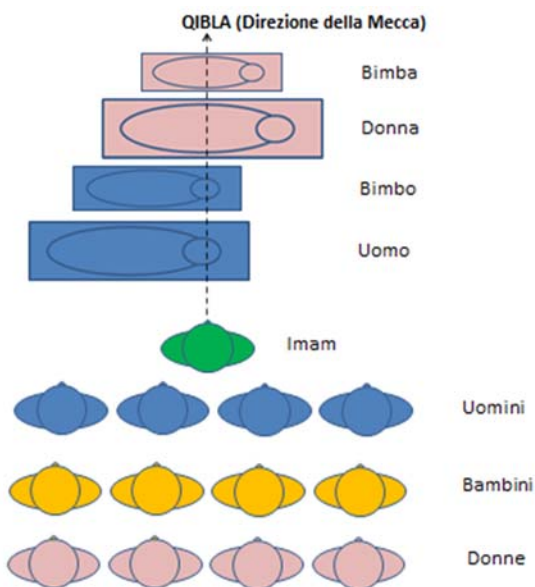
Al di là di queste osservazioni che provengono da un punto di vista esterno e interpretativo, la dimensione della preservazione della gerarchia sociale basata sul genere si ritrova già in un documento di al-Sarakhsi (morto nel 1090) (in Hirsch 2012). Egli appunta che, nella necessità di seppellire più persone assieme in una fossa comune, il primo ad essere sepolto verso la Qibla è l'uomo, poi il *ghulam* (giovane), segue il *khuntha* (chi non ha chiara identità sessuale), e infine la donna.

Allo stesso modo, nel caso in cui si debba procedere alla preghiera funebre per più persone, l'ordine gerarchico della disposizione dei corpi per la

Janāza è stabilito. Di fronte alla congregazione di preghiera sta prima l'uomo, poi il bambino, segue la donna e infine la bambina (fig. 6).

Ritroviamo una disposizione in base al genere anche nel gruppo degli oranti: nelle tre file, a seconda di chi partecipa alla preghiera, vanno disposti prima gli uomini, poi i bambini, e infine le donne, comunque dietro agli uomini. Questa disposizione è ripresa da alcuni *ahādīth*, in particolare in questo, in cui è una donna a narrare, possiamo leggere: «l'Apostolo di Allāh offrì la preghiera funebre per An-Najashi e io ero nella seconda o terza fila» (*Hadīthh* Bukhari 23, 403).

Fig. 6 – Disposizioni multiple delle bare per sesso e età



Fonte: disegno dell'autore

Oltre alla differenza di genere bisogna evidenziare come anche la presenza di bambini sia collocata e prevista nello schema rituale della preghiera per il defunto. La concezione comunitaria dell'islam riguardo la morte coinvolge direttamente ogni membro della comunità. Anche i più piccoli devono essere testimoni della volontà di Dio e del passaggio, ritualmente controllato, dalla vita terrena all'aldilà. Anche in questo caso si può notare come questa inclusione strutturale dei bambini nel rito sia in controtendenza rispetto alla all'esperienza culturale occidentale contemporanea. Secondo Elias (1982 [1985], 36-37), infatti,

nulla caratterizza con maggior efficacia l'atteggiamento odierno di fronte alla morte della riluttanza degli adulti nell'avvicinare i bambini alla realtà della morte; tale riluttanza è particolarmente sintomatica per le proporzioni e le forme assunte dalla rimozione della morte nell'ambito tanto individuale che sociale. Obbedendo all'oscura sensazione che i bambini possano esserne danneggiati, nascondiamo loro gli eventi naturali della vita, che dovranno in seguito inevitabilmente conoscere e capire.

Non vi è dunque allontanamento dal contatto con la morte per i giovani islamici, anche loro devono comprendere quale sia il senso della vita rispetto al momento in cui Dio richiamerà l'anima a sé per giudicarla. Si può notare come questa socializzazione spirituale dei bambini passi attraverso il mantenimento e la partecipazione alla sfera sociale anche tramite un ruolo attivo nelle cerimonie funebri.

Tutti coloro che vogliono partecipare all'orazione devono compiere un'abluzione, a meno che non si trovino già in stato di purezza rituale (*tahāra*). In generale anche nella preghiera funebre sono richieste tutte le condizioni delle normali preghiere: *wudu*, corpo e abiti puliti, la libera intenzione (*neeya*), pregare in direzione della *Qibla*. Questa particolare preghiera si fa rimanendo sempre in piedi, senza inchini (*rukuus*) né prostrazioni (*sujjuuds*). La *salāt al-janāza* è pronunciata in silenzio, fatta eccezione per i *takbīr* e il *tassleem*. I partecipanti, prima di cominciare, devono pronunciare nel loro cuore (non a voce alta) l'intenzione per cui pregano (*niyah*). L'imam inizia la preghiera alzando le mani fino ai lobi delle orecchie e pronunciando parole per dichiarare la magnificenza di Dio: il primo *takbīr* "Allāhu Akbar" (Allāh è Grande), dopodiché posiziona la mano destra sulla sinistra, sopra l'ombelico, come nelle altre orazioni. Il gruppo degli oranti schierati nei ranghi segue la guida dell'Imam passo per passo: ciascuno dei presenti recita per conto proprio, a voce bassa, le medesime formule. Dopo il primo *takbīr* si recita la sura *Al-Fatiha*¹³, la prima sura del Corano composta da sette versetti.

Si pronuncia un secondo *takbīr* e poi si recita la *tashahhud* (testimonianza di fede): "Oh Allāh! Dà la pace a Muhammad e alla sua famiglia come facesti per Abramo e la sua famiglia. Oh Allāh! Benedici Muhammad e la sua famiglia come benedicasti Abramo e la sua famiglia. In verità tu sei il Più Glorioso e il Più Lodevole".

Viene pronunciato un altro *takbīr* – il terzo – seguito da una supplica (*dua*) per il defunto. Queste suppliche possono essere scelte tra le numerose

¹³ *Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Sia lode a Dio, il signor del creato, il Clemente, il Misericordioso, il Padrone del dì del Giudizio! Te noi onoriamo, Te invociamo in aiuto: guidaci per la retta via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'orrore.*

presenti negli *aḥadīth*. Nel caso in cui il defunto sia un bambino la supplica non è per lui – che in quanto bambino, dunque innocente, è destinato al paradiso – ma per i suoi genitori, perché siano fiduciosi della volontà di Dio e della sua magnanimità. Per esempio: “Oh Allāh, fa di lui un precursore di buone nuove per noi, e fa di egli una fonte di ricompensa e tesoro. Oh Allāh fa di lui un nostro intercessore, e uno la cui intercessione è concessa”. O ancora: “Oh Allāh, fa di lui un tesoro custodito per i suoi genitori, una ricompensa subitanea e un intercessore ascoltato. Oh Allāh, accresci la loro ricompensa attraverso lui e rendi pesante il piatto a favore nella loro bilancia. Riuniscilo con i giusti, i credenti virtuosi che lo hanno preceduto, donalo alle cure di Abramo (pace su di lui) e proteggilo dai tormenti dell’Inferno con la Tua misericordia” (Kitab al-Majmu, Fataawa wa Maqaalaat Mutanawwi’ah li Samaahat al-Shaykh ‘Abd al-’Azeez ibn Baaz, 13/145).

Dopo il quarto e ultimo *takbīr* si pronuncia una supplica per tutti i defunti musulmani, poi come nelle altre preghiere si chiude con il *tassleem*. Si tratta della parte conclusiva della preghiera in cui si recita la formula “la pace e le benedizioni di Dio siano su di voi”, pronunciata una volta girando il volto verso destra, e una seconda volta girandolo a sinistra.

2.6 La sepoltura (*dafn*)

I fedeli musulmani possono soltanto essere inumati, seppelliti in terra. Secondo Favole (2003, 60) il termine ‘sepoltura’ «indica un vasto insieme di pratiche di trattamento del cadavere che consistono nel “dissimulare/consentire” la putrefazione», e nell’islam, in particolare, ogni altra forma di trattamento del corpo del defunto non è consentita. Non si può dunque essere deposti in colombari e nemmeno cremati, e uno degli obiettivi dell’essere sepolto il prima possibile è quello di evitare l’imbalsamazione naturale del corpo.

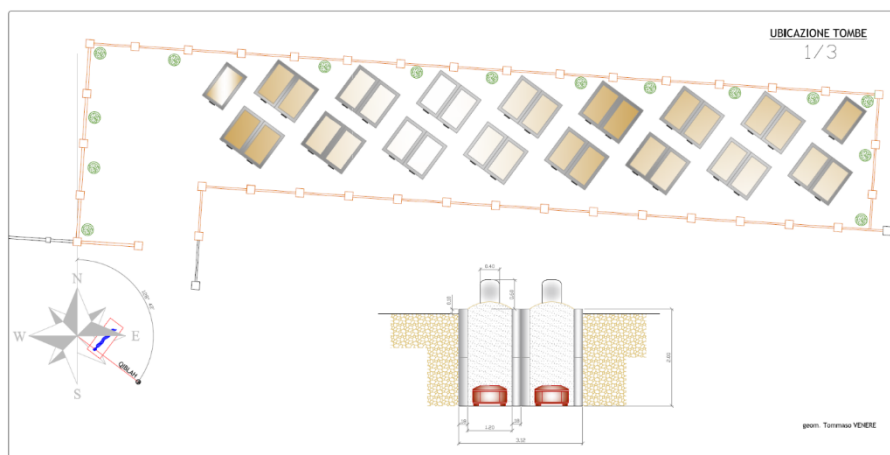
Il luogo in cui è posizionata la fossa deve essere separato rispetto a sepolture di altre fedi religiose:

L’unica raccomandazione che abbiamo sempre ricevuto è che ci fosse un segno di demarcazione riconoscibile tra il campo islamico e il campo non islamico. Ma non un muro insomma, basta un sentiero, qualcosa che gli renda una riconoscibilità, una separazione. La prima domanda che mi hanno fatto sempre qua in moschea è stata: “ma siamo seppelliti separati? C’è un muro? C’è un cancello?”. Questa è una cosa come dire... popolare, la gente che invece ha studiato la religione sui libri e ha ricevuto un insegnamento reli-

gioso completo non mi ha mai detto “dovete avere un cimitero per conto vostro, deve esserci un muro che non si vedano le croci”, ma mi ha sempre detto “basta che ci sia una linea di demarcazione, un sentiero, una siepe, qualunque cosa è sufficiente” (intervista Alessandro Cavuoti)

La fossa deve essere scavata con un orientamento particolare: deve essere perpendicolare alla direzione della Mecca (fig. 7), e deve essere ricoperta solo di terra: non vi si può costruire sopra alcunché (*Ḥadīthh* Muslim 4, 2116). La posizione all'interno della tomba è strettamente connessa alle credenze e alla simbologia islamica. Il corpo viene adagiato all'interno della fossa sul lato destro (quello della purezza) in modo che il viso sia rivolto in direzione della *Qibla*. Bisogna porre la massima attenzione a preservare l'integrità del corpo: al momento della resurrezione sarà riunito all'anima, ed è importante che sia sepolto intatto.

Fig. 7 – Progetto sezione islamica del cimitero di Gioia del Colle -BA. La disposizione delle tombe e della lapide (che indica la testa del defunto) è orientata in modo che il corpo poggiato sul lato destro guardi in direzione della Mecca.



Fonte: Geom. Tommaso Venere.

Nei paesi a maggioranza islamica (e ove fosse possibile) il cadavere è deposto nella terra senza alcuna cassa mortuaria; la parte dove viene deposto il defunto è ricoperta con assi di legno, o lastre di pietra non cotte, per non gettare la terra direttamente sul corpo e per evitare che il morto sia oppresso da questo peso. Il defunto è mantenuto fermo sul lato destro, posizionando dei mattoni a sostegno del corpo. Nel mondo islamico a seconda del tipo di terreno possiamo avere due categorie di tomba differenti (fig. 8):

- 1) *Lahd*, scavata in terreni fermi, poco umidi, in cui sul fondo si ricava una nicchia sul lato della Qibla dove si alloggia il corpo. Questo viene ricoperto con assi di legno o mattoni non cotti posizionati ad angolo acuto tra il fondo della fossa e il bordo sopra la nicchia.
- 2) *Shiq*, quando la conformazione del terreno è soffice e non può essere utilizzata la forma precedente. Viene scavato un canale sul fondo della fossa in cui posizionare il corpo che viene coperto con legno o mattoni non cotti sostenuti dai lati del canale.

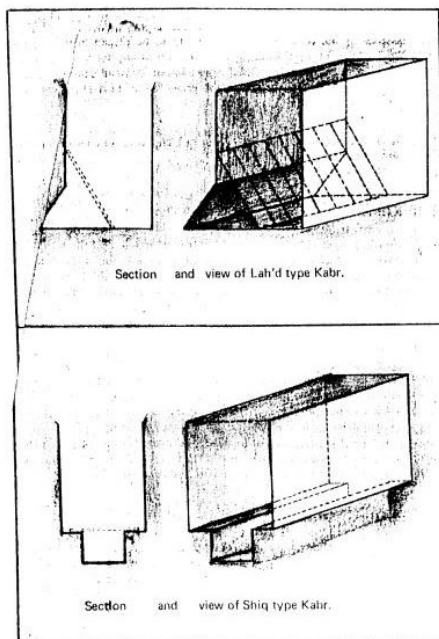
Sono rifiutate tutte le sepolture sopra il livello del suolo. Lo sfarzo dei monumenti funebri è stigmatizzato: solitamente le iscrizioni sulle lapidi si limitano al nome e alle date di nascita e di morte del defunto, senza fiori né ritratti. In alcuni casi si possono incontrare addirittura tombe non contrassegnate o accompagnate soltanto da una semplice pietra che determina la posizione della testa del defunto. Inoltre, la sepoltura islamica è definitiva; non prevede cioè esumazioni. Questi sono alcuni dei “punti caldi” del rituale tradizionale islamico che hanno suscitato diverse polemiche in Italia e che necessitano di processi di negoziazione. Tuttavia, in diversi casi di studio sul campo esaminati in questo lavoro, si è sempre giunti ad una proficua mediazione tra comunità islamiche locali e istituzioni. Oggi, a più di dieci anni dall’inizio del lavoro di ricerca, la sepoltura dei musulmani in Italia con cassa è ampiamente accettata.

Nel pensiero islamico le pratiche legate alla sepoltura hanno una chiara valenza simbolica rispetto all’eguaglianza di fronte a Dio. Indipendentemente dallo status socio-economico ogni defunto è come gli altri nel momento della sepoltura e del lutto della sua famiglia (Hirsch 2012). Tuttavia, l’esatto posizionamento del corpo, lo stile e la forma della tomba, ecc., possono essere contingenti in quanto permangono variazioni a seconda dell’area culturale di provenienza. Ad ogni modo è proibito costruire mausolei, fastose tombe di famiglia e simili. Anche per i credenti dal particolare spessore spirituale l’islam cerca di evitare la costruzione di tombe con caratteristiche di ‘santuario’ poiché come ricorda Alessandro Vanoli (2008, 254) «il culto degli idoli, in arabo *aṣnam* (sing. *ṣanam*), era ricondotto in parte considerevole alla venerazione – naturalmente colpevole – di uomini divinizzati». In generale viene rispettato il criterio che prevede una sepoltura semplice. Si vuole evitare che tombe e cimiteri diventino luoghi di culto, in quanto nell’islam l’unica possibile venerazione è quella verso Dio, e pregare in direzione di una tomba è dunque illecito: «[...] Fate attenzione a quelli che vi hanno preceduto¹⁴ e che sono soliti usare le tombe dei loro profeti e uomini giusti come

¹⁴ Il riferimento in questo caso è alle usanze di ebrei e cristiani.

luoghi di venerazione; voi non dovete scambiare le tombe per moschee; vi proibisco di far ciò» (*Hadīthh* Muslim 4, 1083).

Fig. 8 – Fosse Lahd e Shiq



Fonte: Islamic Board: <http://www.islamicboard.com/miscellaneous/16794-our-next-destination.html>

Tradizionalmente, una volta posizionato il feretro all'interno della tomba, tutti i presenti dovrebbero partecipare al riempimento con almeno tre manciate di terra ciascuno. La particolarità nel riempimento della fossa sta nel fatto che non si deve usare più terra di quella tolta per scavarla. A questo proposito è espressamente indicato che le tombe devono essere livellate tutte alla stessa maniera (*Hadīthh* Muslim 4, 2114). Anche in questo caso possiamo ricondurre questa usanza al divieto di costruire tombe che possano differire in qualche modo l'una dall'altra e rompere con il principio di eguaglianza con cui ci si deve presentare a Dio, per poi essere giudicati soltanto in base alle proprie azioni.

2.7 Lutto e lamento funebre

A livello storico la sopportazione caratterizza la risposta costruita dai primi musulmani in opposizione alle reazioni pre-islamiche (Halevi 2007). Nel suo momento fondativo, l'islam si trova di fronte alla necessità di definire un comportamento sociale distintivo della comunità nei confronti della morte rispetto alle altre religioni presenti nell'area. La reazione emotiva di fronte al lutto, come manifestazione di estremo sconforto e dolore per la perdita di una persona cara, non può essere lasciata irriflessa. Se è Dio che stabilisce il momento della morte per ogni individuo, allora la scelta è giusta e la persona di fede non può mettere in dubbio la volontà di Allāh. La manifestazione eccessiva e rumorosa della disperazione per la morte è dunque bandita ufficialmente già nei primi anni di vita dell'islam, sia per gli uomini che per le donne. Nelle parole del Profeta: «Non è dei nostri chi si schiaffeggia le guance, si lacera la scollatura, e lancia le grida del tempo dell'Ignoranza» (*Ḥadīthh* Bukhari 23, 382). Questa posizione ha un effetto diretto sull'attività del lamento rituale delle tradizioni pre-islamiche. In particolare, ne sono interessate le donne che ritualmente compivano il lamento funebre per la scomparsa di una persona cara o di una figura protettiva¹⁵. Secondo Halevi (2007) tale imposizione è collegata alla volontà delle componenti dominanti di una società maschile di delegittimare un aspetto rituale dominato e gestito dalle donne. Queste portavano avanti il lamento come un rituale spontaneo e disordinato che interferiva con i neo-nati rituali islamici (*ibidem*). Era in gioco una visione complessiva, che da una parte presentava un «ordine rituale ideale e [dall'altra] il ruolo delle donne nella società» (*ibidem*).

Durante gli incontri con le comunità islamiche del nostro paese emerge come a tutt'oggi rimanga viva la pratica di sconsigliare alle donne di partecipare alla processione funebre, anche se esse sono comunque chiamate a partecipare alla preghiera funebre. In Italia, dato che spesso la *Salāt al Janāza* viene effettuata di fronte o dentro al cimitero, si potrebbero venire a creare alcuni casi di compatibilità con la tradizione. Tuttavia, non ci si trova di fronte ad un divieto assoluto di partecipazione per le donne. Tant'è vero che, assistendo a diverse funzioni di sepoltura durante la ricerca, si è presentata più volte la fattispecie in cui esse erano presenti. Questo soprattutto nel caso

¹⁵ Per esempio il capofamiglia – maschio – per cui le figlie non maritate potevano avere problemi di dote; così anche le vedove soffrivano della rovina dei possedimenti maschili dai quali spesso venivano colpite. Era facile dunque che le vedove in particolare mostrassero empatia verso la sofferenza di nuove vedove e si unissero a loro nel lamento funebre e nella disperazione (cfr. Halevi 2007, 119).

della morte di figlie/i e nipoti, in cui madri e nonne erano mestamente presenti nella congregazione orante per l'ultimo saluto al figlio al loro caro: il che sottolinea l'adattabilità rituale legata all'inclusione di condizioni umane ed emotive particolarmente cariche. Come narra Umm 'Atiyyah Al-Ansaariyyah: «ci fu proibito di accompagnarci alla processione funebre, ma non in maniera assoluta» (Ḥadīthh Bukhari 23, 368).

Dalle interviste effettuate risulta che in una rivisitazione contemporanea questa proibizione può riguardare il fatto che, per alcuni cortei particolarmente partecipati, le donne si troverebbero ad essere immerse in una folla, e dunque involontariamente esposte a un eccessivo assembramento e calca. Questa circostanza non è consigliabile. Ma laddove non sia presente una folla di persone che possano creare queste condizioni, esse possono seguire il corteo in libertà. Dunque, per le donne credenti rimane tradizionalmente sconsigliato seguire la processione funebre, ma in caso esse vi prendano parte, tale azione non è da considerarsi contro la legge o proibita.

Fig. 9 – Jesi, dicembre 2020. La madre di Yasmine (20 anni) porge l'ultimo saluto alla figlia durante la cerimonia funebre



Fonte QdMnotizie

<https://www.qdmnotizie.it/jesi-che-la-terra-ti-sia-lieve-dolce-yasmine/>

Tirando le somme, non si deve pensare che mostrare la pena che affligge il cuore per la scomparsa di una persona cara sia proibita nell'islam. Lo stesso Maometto pianse diverse volte di fronte alla morte di persone a lui vicine. Il pianto e il dispiacere come emozione fondante della sensibilità umana di

fronte alla morte non possono essere eliminati, ma devono essere dominati mantenendo comunque il controllo di sé. De Martino, nella sua opera *Morte e pianto rituale* (1958 [2000]), riporta una descrizione dettagliata di una lamentazione al Cairo, evidenziando come il lamento funebre abbia radici antiche e significati profondi. La lamentazione, che nell'antichità era gestita dalle donne, rappresentava un momento di intensa espressione emotiva e spirituale. Il confronto con la figura di Gesù (che per l'islam è un profeta), che allontanava le lamentatrici e spostava il lamento dal piano fisico della morte a quello spirituale per i peccati, sottolinea aspetti interessanti: vi è una tensione tra l'espressione libera e spontanea del dolore e il tentativo di canalizzare tale espressione entro limiti considerati socialmente accettabili o spiritualmente significativi. Il lamento è spesso regolato per mantenere un ordine sociale e spirituale, ma si propone una rielaborazione del dolore che trascende la mera manifestazione fisica, indirizzandolo verso una riflessione più profonda sul peccato e la redenzione. Il concetto di controllo emotivo trova riscontro anche in altre culture e religioni. Ad esempio, nelle tradizioni mitologiche, la morte e la rinascita delle divinità maschili sono spesso collegate al ciclo naturale delle stagioni e alle pratiche agricole. L'idea della morte del "Dema" di Adolf Jensen (1963) rappresenta la fine violenta del raccolto e la necessità di rituali per rigenerare la vita. Miti come quelli di Osiride, Dioniso, Tammuz o Adone, e i lamenti funebri egizi chiamati Maneros, dimostrano l'antica connessione tra la morte della divinità e i riti funebri. Questi miti riflettono l'importanza del cordoglio controllato e ritualizzato, un tema centrale anche negli insegnamenti islamici sul lutto (cfr. De Martino 1958 [2000]).

2.7.1 *Visitare la tomba*

Nella storia islamica ci sono stati numerosi tentativi falliti da parte di alcune autorità religiose e studiosi di eliminare ogni traccia di possibili culti dei morti dai riti islamici. Il loro principale obiettivo era distinguere chiaramente i rituali islamici da quelli delle altre religioni monoteiste. È importante notare che questi tentativi nella tradizione sunnita erano già in corso nei primi giorni dell'islam. Maometto stesso temeva che i musulmani potessero imitare cristiani e ebrei nell'adorare i morti. A causa dell'opposizione dei tradizionalisti a qualsiasi pratica religiosa non chiaramente stabilita da Maometto, si creò presto un ampio divario tra gli alti ideali dei tradizionalisti di una "morale" e una fede "pura", non influenzata da altre tradizioni religiose, da

un lato, e le pratiche quotidiane dei fedeli musulmani dall'altro (Beranek e Tupek 2009).

Tuttavia, la visita alle tombe fu raccomandata dal Profeta Maometto come mezzo per ricordare il passaggio da questo mondo all'Aldilà. Secondo quanto narrato da Anas, il Profeta dichiarò: «Vi ho proibito di visitare le tombe poi mi è sembrato che addolciscano il cuore, facciano venire le lacrime agli occhi e ricordino l'Aldilà». Inoltre, Abu Huraira riporta le parole del Profeta: «Visitare le tombe ricorda la morte» (Ḥadīth Muslim). La raccomandazione di visitare le tombe vale sia per gli uomini che per le donne. Un esempio significativo è quando un Compagno vide 'A'isha visitare la tomba di suo fratello e le chiese: "Il Profeta non aveva forse proibito di visitare le tombe?". Lei rispose: "Sì, l'aveva proibito. Poi ordinò di visitarle" (Ḥadīth Al Hakim, al Bayhaqi).

Ad ogni modo quando si visitano le tombe, è importante avere intenzioni elevate. Tra queste intenzioni vi sono quella di ricordare a se stessi la natura fugace di questo mondo – il momento della morte, la vita immediata e l'altra vita – pregare per i propri fratelli e sorelle e per gli altri, portare conforto al defunto, incoraggiare gli altri a visitare la tomba e a ricordare la morte, sperare di avere a propria volta molti visitatori sulla propria tomba quando sarà il momento.

Oltre alle intenzioni esistono importanti regole di comportamento. Tale importanza – anche in contesto migratorio – è sottolineata dalla presenza sul sito dell'UCOII di un vademecum (online) in italiano sulle norme da rispettare durante la visita ai defunti. La recente comparsa di questo documento sottolinea inoltre che le sepolture islamiche in Italia – assieme alle pratiche connesse al ricordo – cominciano ad essere un elemento rilevante per le comunità locali. Quando un visitatore entra nel cimitero dovrebbe dire un salam generale a tutti i credenti e fare una *dua* (supplica). È necessario riflettere e meditare sullo stato del defunto e sul proprio stato. Chi fa visita al cimitero dovrebbe cercare di recitare tutto ciò che può del Corano, con l'intenzione che la ricompensa vada al defunto, mai a se stesso: in questo caso è evidente che la visita debba sottostare completamente ad una intenzione altruistica. È ritenuto importante fare un'abbondante supplica per ottenere che i defunti vengano perdonati, poiché grazie a questo i morti si rallegreranno. Visitare le tombe è un atto solenne intriso di significato spirituale e di responsabilità morale; in quanto tale bisogna mantenere sempre la giusta dignità, regolando le proprie azioni entro i limiti della tradizione, ed evitare pianti e lamenti eccessivi. In questo modo, la visita alle tombe diviene un momento di raccoglimento profondo e di connessione spirituale, che promuove il rispetto della tradizione e il conforto reciproco tra i fedeli.

3. Rimpatrio delle Salme: imprenditoria funebre, aspetti burocratici e scelte generazionali

3.1 Questioni di numeri. Una premessa di contesto

Nel contesto Occidentale investito da una dinamica di invecchiamento demografico, si ha la necessità una ridefinizione delle griglie di lettura che riguardano i processi di stabilizzazione e integrazione dei migranti (Cesareo 2012). Se si vogliono superare le classiche interpretazioni basate sulla funzione transitoria – “da uccelli di passaggio” (Piore 1980) – si devono prendere in considerazione nuove prospettive e sviluppare categorizzazioni che prendano in considerazione la mutata situazione dei migranti. Il problema dei cimiteri islamici è chiaramente legato a una strategia migratoria volta allo stanziamento permanente sul nostro territorio. I migranti che decidono di stabilizzarsi su un territorio hanno necessità di istruzione per i loro figli, di alloggi, di regolamentazioni che permettano loro il ricongiungimento familiare, ma anche di luoghi di culto e di sepoltura.

La migrazione di famiglie o la ricostruzione dei nuclei familiari grazie ai ricongiungimenti producono una profonda trasformazione del tessuto locale in cui si insediano, in relazione al radicarsi di abitudini da un lato e di bisogni dall'altro, che fanno aumentare la richiesta di servizio e strutture, come case, scuole, assistenza sanitaria, locali e spazi per attività economiche associative. L'immigrazione da fatto economico e individuale diventa fatto globale, coinvolge tutta la persona, mostra tante storie di singoli e di famiglie, fa emergere culture, lingue, religioni, bisogni diversi, ma anche molte difficoltà nell'accogliere questi profondi cambiamenti (Besozzi 2008, 9).

È importante notare che, a seguito fenomeni migratori, ricongiungimenti e stabilizzazioni, le “storie” di molte di queste persone trovano estrema conclusione nel nostro paese. Il tema del trattamento del corpo dopo la morte

assume dunque un carattere non solo privatistico (che riguarda le intime credenze del singolo), ma sociale. L'accettazione della diversità del credo, infatti, passa anche per la costituzione di servizi e la predisposizione di spazi per la cura dello spirito, ad esempio i luoghi di culto, ma riguarda anche i cimiteri.

È importante porre l'attenzione sull'aumento della variabilità della distribuzione dell'età, e quindi della formazione di più generazioni di immigrati sul territorio di arrivo a seguito delle nascite o di un eventuale invecchiamento dei membri della popolazione straniera, dal momento che anche questo aspetto è in generale considerato un segnale di stabilizzazione del fenomeno migratorio, con il conseguente aumento della pressione esercitata sulle istituzioni locali in termini di attuazioni di processi e pratiche di inclusione e integrazione (Colombo e Sciortino 2003; Allievi 2023; Allievi e Melfa 2024). Infatti, nel corso degli anni (tab. 1) è avvenuto un calo percentuale della popolazione straniera in generale tra i 18 e i 39 anni – che è la fascia di età in cui ricadono i nuovi arrivati soprattutto per motivi economici – ed un aumento della popolazione della classe di età successiva (40-64 anni), indicativo quindi del fatto che è in corso un invecchiamento della popolazione straniera residente. È doveroso sottolineare che questo discorso riguarda la popolazione straniera residente in generale: non si tratta di dati specifici sugli stranieri residenti di fede islamica. Questo non è possibile perché per quel che riguarda l'Italia non ci sono a disposizione informazioni di questo tipo, né dalle rilevazioni Istat, né da altre fonti. Bisogna dunque fare attenzione a non confondere un discorso generale – che pure può essere fatto – con un discorso sullo specifico credo religioso di una parte di questa 'popolazione'. Detto questo è interessante notare come cambia la composizione della popolazione degli stranieri residenti in Italia.

Tab. 1 – Classi di età dei residenti stranieri al 1° gennaio 2006, 2015 e 2024

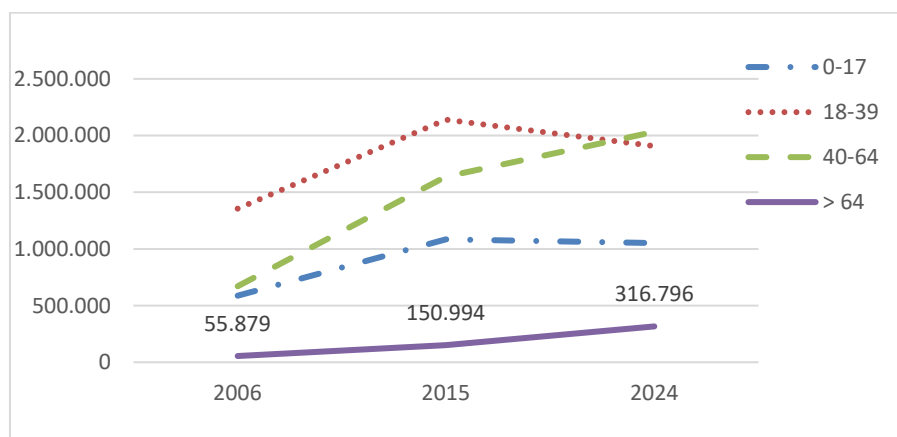
Classe di età	2006		2015		2024	
		%		%		%
0-17	587.513	22	1.085.274	21,6	1.050.842	19,7
18-39	1.356.182	50,8	2.140.776	42,7	1.906.765	35,9
40-64	670.940	25,1	1.637.393	32,6	2.033.195	38,3
> 64	55.879	2,1	150.994	3,1	316.796	5,9
TOT	2.670.514	100	5014437	100	5307598	100

Fonte: elaborazione dell'autore su dati Istat (al 1° gennaio)

La tabella ci consente di affrontare una riflessione sulle classi di età dei residenti stranieri in Italia al 1° gennaio degli anni 2006, 2015 e 2024 (elaborazione su dati ISTAT). I dati offrono una panoramica delle dinamiche demografiche della popolazione straniera nel paese, evidenziandone le tendenze di invecchiamento e rendendo necessaria una riflessione sulle implicazioni socioeconomiche di tale cambiamento.

La percentuale di residenti stranieri nella fascia d'età 0-17 anni è diminuita leggermente dal 22% nel 2006 al 19,7% registrato nel 2024, sebbene il numero assoluto sia aumentato fino al 2015 e poi leggermente diminuito nel 2024. Questa tendenza potrebbe essere correlata a vari fattori, tra cui una diminuzione percentuale di giovani adulti nei flussi migratori o un invecchiamento progressivo di questa coorte di popolazione. Questo suggerisce che, pur rimanendo un gruppo consistente, la proporzione di giovani tra i residenti stranieri sta diminuendo nel tempo a favore delle classi d'età superiori. In poco meno di vent'anni la popolazione straniera in fascia 18-39 anni è passata dal 50,8% al 35,9%, mentre quella in fascia 40-64 è passata dal 25,1% al 38,3%, indicando un invecchiamento generale della popolazione straniera residente. Questo gruppo rappresenta ora una fetta sempre più ampia della popolazione straniera, riflettendo il processo di stabilizzazione e invecchiamento degli immigrati che si sono trasferiti in Italia negli anni passati. Inoltre, la fascia di età oltre i 64 anni mostra un aumento costante e significativo, sia in termini assoluti che percentuali, passando dal 2,1% nel 2006 al 5,9% nel 2024.

Fig. 10 – Residenti stranieri in Italia per classi d'età



Fonte elaborazione dell'autore su dati ISTAT

Considerando i valori assoluti nello stesso lasso di tempo la popolazione in fascia 18-39 ha cominciato una tendenza discendente, mentre quella tra i 40-64 anni è praticamente triplicata passando dalle 670.940 presenze del 2006 alle 2.033.195 del 2024. In questo quadro si deve notare come anche la popolazione straniera sopra i 64 anni sia quasi sestuplicata in diciotto anni, passando da 55.879 presenze nel 2006 a 316.796 nel 2024. Questo andamento può essere letto nello specifico come un indicatore di stabilizzazione sul territorio rispetto ad alcune traiettorie migratorie, il che implica la costruzione di nuove questioni a carico del sistema dei servizi e normativo. L'invecchiamento della popolazione straniera comporta una serie di sfide socio-economiche che richiedono attenzione e un intervento da parte delle istituzioni: le politiche sociali hanno bisogno di essere ripensate per rispondere ai bisogni specifici di una popolazione anziana in crescita. Questo include la necessità di servizi sanitari specializzati, supporto sociale e programmi di integrazione che considerino l'età avanzata. Con l'aumento della percentuale di residenti stranieri di età superiore ai 40 anni, e in particolare di quelli oltre i 64 anni, diventa cruciale rafforzare i servizi sanitari e di assistenza. Gli anziani stranieri possono avere esigenze particolari legate alla loro storia migratoria, come condizioni di salute derivanti da precedenti esperienze lavorative o ambientali nei paesi di origine. Un aspetto fondamentale da considerare è la pianificazione del fine vita. Gli anziani stranieri possono trovarsi in una situazione vulnerabile, lontani dalla rete familiare e comunitaria originaria. È necessario dunque sviluppare strategie e servizi che supportino la qualità della vita e il benessere psicologico e spirituale degli anziani, includendo cure palliative, servizi di supporto emotivo e integrazione sociale (Walter 2002; Cuciniello e Branca 2020).

In Italia è ancora forte il contributo dei nuovi nati da genitori stranieri e il saldo naturale¹ di questa 'popolazione' si è sempre mantenuto positivo anche se oramai in tendenza negativa (elaborazioni su fonte dati ISTAT). Tuttavia, si deve notare che, come la presenza di donne e bambini aumenta la domanda di servizi sanitari, scolastici, abitativi, nei paesi riceventi (Ambrosini 2005; Allievi 2023), l'aumento di popolazione in fascia d'età avanzata dovrebbe almeno far porre il problema alle amministrazioni locali su come affrontare le richieste che già diverse comunità avanzano rispetto alla cura e al tratta-

¹ Saldo naturale: la differenza tra il numero dei nati e il numero dei morti residenti in Italia.

mento dei defunti. Questo a ragione del fatto che, anche se il tasso di mortalità² degli stranieri residenti si è mantenuto costante in questi decenni oscillando di poco attorno all'1,5% e il 2% (dati ISTAT), è anche vero che il numero di stranieri su cui viene calcolato è più che raddoppiato. Ciò significa che si è passati dai poco più di 2.000 decessi del 2002 ai poco meno di 6.000 del 2013, ai 10.174 del 2023 (fonte dati Istat). Al di là delle statistiche per ognuna di queste persone e per i loro familiari si pone il problema di avere la possibilità di ricevere una sepoltura coerente al loro credo, almeno per quella parte di essi che professano una fede.

Secondo le stime del Rapporto Ismu 2023 (Ismu 2024) i cristiani, nel loro insieme, consolidano la loro posizione di maggioranza assoluta tra gli stranieri residenti in Italia al 1° luglio 2023, con una percentuale del 53,1%. Il lieve aumento rispetto all'anno precedente è in gran parte attribuibile alla componente ortodossa, per la maggior parte ucraina, che rappresenta il 29,2% del totale degli stranieri. Al contrario, la componente cattolica ha visto una lieve diminuzione, scendendo al 17%. Tra le altre confessioni religiose, si nota un lieve incremento della presenza musulmana, che costituisce il 29,7% degli stranieri al 1° gennaio 2023, rispetto al 29,5% dell'anno precedente.

Le prime generazioni di musulmani immigrati mantengono forti rapporti concreti, o comunque relativi al proprio immaginario, con i paesi d'origine. Per questo circa l'80% di essi sceglie di essere seppellito nel paese d'origine. Il discorso cambia per le seconde e terze generazioni che tendono a voler rimanere nel paese in cui hanno vissuto, in cui hanno messo radici, e in cui invecchieranno. Il diritto ad avere degna sepoltura è qualcosa che attiene alla dignità umana; tuttavia, questa istanza è vincolata ad un'interpretazione politica da parte delle istituzioni territoriali, che a seconda dei casi vedono o meno la predisposizione di infrastrutture adeguate come parte di una politica di inclusione.

Pur non conoscendo la distribuzione per età delle persone di fede islamica in Italia, il rapporto ISMU 2023 (Ismu 2024) stima che i musulmani immigrati in questo paese siano circa 1.521.000, e che rappresentino appunto il 29,2% della popolazione immigrata. Bisogna comunque mettere in evidenza le difficoltà ed i limiti della descrizione su base statistica dell'islam in Italia. Ad esempio, non è corretto far

coincidere appartenenza nazionale ed appartenenza religiosa: la provenienza di chi emigra da un paese a maggioranza musulmana non comporta necessa-

² Tasso di mortalità: il rapporto tra il numero di morti nell'anno e la popolazione media, moltiplicato per 1.000.

riamente il suo essere religioso ed il suo essere musulmano. Inoltre, se difficilmente in un paese a maggioranza musulmana ci si dichiara laici, le cose possono cambiare quando si finisce per vivere stabilmente in un paese come l'Italia. [...] non si distingue tra praticanti e non praticanti ma ci si accontenta di intendere come musulmani tutti quelli che in qualche modo trovano nell'islam un riferimento identitario più o meno intenso [...] A questo livello non si affronta nemmeno il pluralismo interno dell'islam, la sua articolazione in comunità confessionali differenti e in scuole teologiche, giuridiche, dottrinali, ideologiche, nazionali e culturali all'interno delle prime (Sprefico 2005, 174-175; cfr. Allievi 2008; Cuciniello e Branca 2020).

Nondimeno è molto difficile tenere conto dei musulmani che si trovano in stato di irregolarità, e inoltre rischiano di scomparire letteralmente tutti quei musulmani regolari che hanno acquisito la cittadinanza italiana (sappiamo che più di 1.300.000 stranieri sono stati naturalizzati negli ultimi 15 anni). C'è poi il discorso sugli italiani convertiti all'islam per i quali non vengono rese note le liste di conversione per via del rispetto della privacy (*ibidem*). Izzedin Elzir – imam del centro culturale islamico di Firenze e presidente dell'Ucoii³ dal 2010 al 2018 – espone un dato significativo: *I convertiti in Italia secondo le nostre stime sono più di 100.000, inoltre abbiamo 200.000 musulmani con cittadinanza italiana e 1.500.000 di immigrati di fede islamica residenti*. Altre stime parlano di circa 2,5 milioni di musulmani residenti tra stranieri e cittadini italiani.

Purtroppo, si rileva che la complessa situazione legislativa in materia di immigrazione e la difficoltà di programmazione istituzionale diffusa sul territorio nazionale, rendono in molti casi difficile un serio confronto sull'argomento dei provvedimenti atti a garantire il rispetto delle diverse forme rituali legate alla morte. Presentare il fenomeno migratorio come una situazione costantemente emergenziale e transitoria è fuorviante. Ci sarebbe invece bisogno di affrontare consapevolmente questi processi a livello istituzionale, mentre già da alcuni anni nel settore privato si sono aperti interessi relativamente alle attività legate alle forme rituali della morte degli stranieri con appartenenze religiose diverse da quella cattolica (Sacchetti 2017). Imprenditori italiani e stranieri, nonché banche e assicurazioni, già si muovono nel campo dell'organizzazione e delle coperture per il rimpatrio delle salme nei paesi d'origine degli immigrati. Le istituzioni invece, ancora una volta, rimangono indietro, senza un quadro nazionale di riferimento, e senza una chiara politica che incentivi o il rimpatrio delle salme, o la costruzione sul territorio nazionale di infrastrutture e aree adatte al seppellimento secondo prescrizioni differenti. Rimpatrio della salma o seppellimento sul territorio

³ Unione delle comunità islamiche d'Italia.

italiano: tra queste due opzioni si gioca la partita tra persone, imprenditoria privata, e istituzioni intorno al luogo e alle forme dell'eterno riposo dei fedeli musulmani.

3.2 Un'agenzia funebre islamica e il rimpatrio delle salme

In contrapposizione alle teorie sociologiche della negazione della morte (Colombo 2022) – che possiamo ritrovare in Norbert Elias (1982 [1985]), Philippe Ariès (1974; 1981) – Tony Walter, Jane Littlewood e Michael Pickering (1995) suggeriscono come nelle società occidentali la morte è diventata sempre più il principale compito dei funzionari pubblici: «i familiari che si prendevano cura dei moribondi ora li consegnano all'ospedale pubblico; e le famiglie e i vicini che si prendevano cura dei morti ora li consegnano all'impresario funebre e al crematorio comunale» (ivi, 581). Queste osservazioni suggeriscono l'esatto contrario della tesi di Philip Mellor (1992) secondo cui la morte è pubblicamente assente ma privatamente presente, anche a causa della scomparsa di un linguaggio religioso e generalmente accettato tramite cui articolare i significati simbolici della morte. Tuttavia, la maggior parte delle persone nelle società occidentali passa molti anni senza che né loro stesse si ammalino gravemente né che qualcuno che amano muoia; la morte è generalmente assente dall'esperienza personale privata, ma è molto istituzionalizzata e la sua gestione è largamente demandata alle istituzioni pubbliche (ibidem) o ad associazioni e imprese che fungono da mediatori amministrativo/rituali nel caso di appartenenze religiose minoritarie (Sacchetti 2017). Dunque, secondo Walter (Walter et al. 1995), ne consegue che «la morte è pubblicamente presente, ma privatamente assente», il che costituisce una conclusione completamente opposta a quella proposta da Mellor.

Nel caso dell'islam vediamo come la dimensione del simbolismo religioso aderente ai valori tradizionali assieme alla compenetrazione tra sfera religiosa e sociale della vita dei credenti anche in diaspora, dispongano la dimensione della morte come elemento presente nella sfera privata dei musulmani. Ma vivere in un paese in cui l'islam è un'appartenenza religiosa relativamente nuova e in cui si arriva a seguito di un processo migratorio pone alcune questioni rilevanti.

Vi è ad esempio la gestione burocratica della morte (aspetto burocratico), la potenziale assenza di competenze legate alla tradizione per la cura rituale del passaggio nell'aldilà (aspetto rituale), il rispetto delle volontà del defunto relative al luogo di sepoltura (aspetto privato). In queste dimensioni si apre uno spazio di incertezza che si è cercato di colmare attraverso l'azione delle

comunità islamiche locali, ma che ha anche aperto uno spazio per la creazione di imprese private specializzate nei servizi funerari islamici. Queste svolgono una funzione di mediazione tra aspetto rituale – legato alla ritualità e alla tradizione – e aspetto burocratico della morte nel paese di migrazione.

Come abbiamo visto il discorso sulla morte nell’islam comprende una dimensione teologica, una dimensione rituale, ed una dimensione che investe la vita quotidiana dei fedeli musulmani, che idealmente e concretamente vivono preparando il passaggio alla vita eterna. Ma l’insieme di queste dimensioni dalla sfera religiosa – comunitaria e privata – trova una traduzione nella sfera istituzionale ed economica. In questo settore bisogna far notare la costituzione in diverse parti d’Italia di agenzie di pompe funebri islamiche, specializzate nel rituale di questo credo. Ciò si inserisce nell’ambito di un discorso imprenditoriale e in quello relativo a una domanda connotata da gruppi portatori di differenti significati simbolici. Un’agenzia funebre islamica nasce dall’esigenza di muoversi tra accordi e servizi nati sul territorio, e a livello internazionale, che soddisfano un’esigenza di cura del corpo secondo la spiritualità islamica⁴. Il sociologo Yassine Chaïb (1994; 2000) ha studiato il rimpatrio delle salme delle popolazioni musulmane presenti in Europa come aspetto centrale della sfida all’integrazione: perfino dopo la morte alcuni migranti migrano nuovamente, questa volta verso il “luogo del riposo eterno” (Chaïb 1994). In questo processo, non solo in Italia, ma in tutta Europa (Dessing 2001) giocano un ruolo importante anche le società di mutua assicurazione col supporto dei consolati o di alcune associazioni. Si tratta di una forma di business interessante che lega le coperture assicurative ai costi dei funerali per le cerimonie religiose e il trasporto aereo nel paese d’origine del migrante. Questi intrecci a livello internazionale contribuiscono allo sviluppo e alla nascita di agenzie specializzate che si occupano onoranze funebri islamiche. Le attività imprenditoriali costituiscono una nuova tendenza del processo di inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro e rappresentano uno tra i principali canali di mobilità professionale.

Quando cominciai il lavoro etnografico nel 2011, questo tipo di impresa funebre esisteva nelle città di Torino, Milano, Brescia, Padova, Ancona ed Empoli. Ora nel 2024 il loro numero è aumentato e queste agenzie gestite da musulmani sono presenti in diverse città, tra cui Bergamo, Mantova, Saronno, Brescia, Marghera e Roma.

In Toscana ho incontrato Said El Bourji, titolare assieme al suo socio Harmouchy Rajae di un’impresa di pompe funebri islamica. In questa Regione

⁴ Questo rientra all’interno di un fenomeno recentemente riscontrato e di grande interesse come la micro-impresa straniera sul territorio Italiano.

da più di vent'anni la quota di stranieri che ha deciso di mettersi a lavorare in proprio è cresciuta sia in termini assoluti sia come percentuale sul totale dell'occupazione autonoma (Irpel 2009; Irpel 2018). L'avvio di un'attività in proprio richiede che la persona immigrata abbia acquisito adeguate risorse economiche e professionali; dunque, il tasso di imprenditoria è spesso considerato un indicatore di attivismo economico, così come di inclusione (almeno nella sfera economica). Allo stesso tempo, lo si può considerare un indicatore di integrazione perché è un tipo di attività che richiede una certa predisposizione all'apertura e all'incontro con i membri della società locale (Reyneri 2001), nonché di conoscenza delle regolamentazioni del commercio in generale e delle specifiche leggi di settore del paese. Said nel 2011 ha aperto un'attività imprenditoriale sfruttando un mercato ancora libero, per il quale serve una specializzazione non solo a livello pratico, ma anche un *know how* rituale specifico: oggi nel 2024 è ancora in attività.

Io e Said ci diamo appuntamento a Firenze a luglio 2013 alle Cappelle del Commiato. È una giornata caldissima del periodo di Ramadan e Said è venuto a sbrigare alcune pratiche relative ad un servizio funebre. È un uomo intorno ai 45 anni di origine marocchina e dopo esserci presentati comincia a raccontarmi la sua storia:

Sono entrato in Italia nell'87. In quel momento non c'era la possibilità di avere i documenti perché non c'era una legge. Mi sono regolarizzato con la legge Martelli nel '91 quando ero studente universitario di biologia. In quel periodo lo Stato italiano non era ancora pronto per ricevere gli immigrati, quindi non c'erano tante strutture per imparare la lingua, o per avere indicazioni.. cosa si deve fare.. non è come oggi. Ho iniziato a lavorare saltuariamente dall'88 fino al '90 con tutti gli annessi e connessi di un clandestino: la paura della polizia, dei carabinieri, del rimpatrio. C'è stata sofferenza in quei quattro-cinque anni. Arrivata questa legge Martelli nel '91 ero convivente con una ragazza italiana. Mi sono sposato l'anno stesso e ho anche preso la patente italiana. Ho realizzato il discorso del lavoro: mi sono messo a lavorare in regola nel campo dell'edilizia. Dal 1991 ho fatto l'artigiano. Poi però nel 2004 ho chiuso perché le cose avevano cominciato ad andar male. Ho sempre cercato di non fare mai il dipendente: non ho questa vocazione. L'ho fatto saltuariamente nell'attesa di un'idea, per andare avanti (intervista Said).

Said racconta di essersi mosso sempre con grande dinamismo. È una persona intelligente, istruita, in Italia da più di 20 anni. Entrato senza un permesso regolare ha sposato una donna italiana e ha ottenuto la cittadinanza. A questo punto gli chiedo come gli sia venuta l'idea di creare un'agenzia funebre islamica, visto che nella sua storia lavorativa ha fatto tutt'altro.

Io ho mia madre in Francia e ho visto che ci sono queste aziende funebri islamiche che sono dedicate al culto islamico e agli immigranti islamici di tutto il mondo. Così ho detto “perché non si fa in Italia?!”. Sono stato tre mesi lì a capire, aiutare queste persone per capire come funziona il sistema. Quando sono tornato ho chiesto al comune di Empoli un’iscrizione per avere l’autorizzazione. Non ci vuole poi granché per ottenerlo. Bisogna avere dimestichezza col corpo di un morto, fare certe cose non è da tutti. Si deve studiare e capire bene la legge di polizia mortuaria nazionale, regionale e locale: le leggi sono diverse da un posto a un altro. Da un comune all’altro, e soprattutto da un’Asl a un’altra, cambiano le cose. C’è una legge nazionale scritta, ma ciascuna regione ha messo il suo, e ciascun comune ha messo il suo, e ciascuna Asl ha messo il suo! Quindi bisogna essere sempre informati, in continuazione. Ci vuole un bagaglio culturale dietro le spalle, internet.. dimestichezza con la materia (intervista Said).

Questa impresa nasce insomma da un’idea ripresa su altri mercati. Tuttavia, la costituzione di un’agenzia di pompe funebri islamiche in Italia, presuppone la conoscenza della burocrazia del paese relativa al settore funerario, combinata alla conoscenza della ritualità islamica. Mettere assieme questi due fattori ha reso possibile inserirsi su un mercato scoperto. Aprire questo tipo di attività ha significato colonizzare una fetta di mercato in cui questo servizio mette in campo una forte componente di riconoscimento di una base comune tra fornitore e utente del servizio.

Io ho fatto un piccolo investimento su me stesso prima. Ho girato la quasi totalità dei centri culturali islamici importanti in Toscana, da Firenze a Viareggio, a Santa Croce sull’Arno, Arezzo, Grosseto, anche un po’ fuori fino a La Spezia. Parlando con loro ho attivato il “tam tam”. Molto funziona così nella comunità araba o islamica in generale. Di solito le comunità fanno la colletta. Sanno chi l’ha “portato via”.. “sai c’è un musulmano che fa questo...”.. Allora lì è la tua piazza! Se viene a mancare qualcuno, basta che tu abbia fatto un servizio e chiamano di nuovo te. Perché non è come un’agenzia qualsiasi che va a prendere un morto qualsiasi.. con tante altre agenzie non frega tanto alla gente chi è che fa il servizio. Però siccome c’è questa aderenza.. funziona. C’è poi il discorso dei riti. Io sono musulmano ed è nata questa agenzia proprio per i musulmani. Si viene incontro nei riti, nel tipo di cassa di trasporto, nel lavaggio rituale, nelle preghiere.. tutte queste cose qui fanno la specializzazione della ditta, e la gente la chiama (intervista Said).

La “specializzazione della ditta” riguarda tutta una serie di conoscenze relative al rituale islamico coniugato a seconda delle possibilità che vengono legalmente concesse dal paese di destinazione. Partendo dall’Italia, che ci sia un seppellimento in loco o un trasporto internazionale, si ha bisogno di una

cassa da morto: non è possibile inumare il corpo avvolto solamente nel sudario. A maggior ragione per quanto riguarda i trasporti internazionali che hanno regolamentazioni stringenti. Anche la forma della bara è specifica: come racconta Said

il corpo dopo il lavaggio e l'avvolgimento nel sudario si mette in una cassa rettangolare sul fianco destro. Le casse comuni – che sono comuni qui, ma non sono comuni da noi – hanno già il verso della croce. E poi non sono adatte per la posizione del corpo sul fianco destro, perché sono più larghe che alte. Le nostre sono strette e lunghe, sono fatte apposta. Sul fianco destro perché siccome non si può più aprire la bara una volta che il corpo è stato chiuso, bisogna partire di qui con il corpo già pronto per essere seppellito. Altri paesi come Senegal, Macedonia e India aprono e quindi si può mandare con qualsiasi cassa. Per i paesi in cui la cassa non si può aprire bisogna sistemare tutto al momento del posizionamento del corpo dentro la cassa (intervista Said).

L'investimento iniziale per aprire l'agenzia è rilevante e i tempi di pagamento dei clienti a volte possono mettere in difficoltà. La clientela, infatti, oltre ad essere composta da singoli privati, comprende anche compagnie assicurative e Consolati. Con sede legale ad Empoli, Said lavora comunque su tutto il territorio nazionale.

Per iniziare ci vogliono un sacco di soldi: più o meno 30.000 euro. Al di là della sede ci vuole un mezzo [carro funebre], la disponibilità per pagare le tasse, per le spese che devi anticipare con la compagnia aerea.. il funerale costa. Io lavoro molto con le comunità, e anche le persone singole non ti pagano prima: i soldi arrivano sempre dopo. Poi abbiamo delle assicurazioni e dei Consolati esteri che ci chiamano per i servizi funebri. Già i pagamenti in Italia sono in ritardo, figuriamoci quando lavori con uno stato estero! La difficoltà economica c'è sempre però bisogna organizzarsi (intervista Said).

L'esigenza di lavorare con stati esteri deriva dal fatto che, ad oggi, la maggior parte dei musulmani di origine straniera in Italia sceglie che il proprio corpo sia rimpatriato dopo la morte. Questa tendenza varia a seconda del radicamento all'interno delle comunità locali e della disponibilità di luoghi di sepoltura che rispettino i requisiti per la sepoltura islamica. Le motivazioni alla base di questa scelta sono molteplici e derivano da inclinazioni personali, nonché dalle differenze presenti all'interno e tra i vari gruppi culturali appartenenti all'ampio arcipelago islamico. Aderenza religiosa, capacità economiche, legami con il paese d'origine, situazione familiare e migratoria, sono tutti fattori che entrano in gioco nella decisione tra rimpatrio della

salma o inumazione in loco. Tuttavia, bisogna notare che uno dei fattori di maggior peso in questa decisione sia l'assenza, in molti casi, di strutture cimiteriali atte ad accogliere le salme dei musulmani. Senza questo tipo di strutture la scelta per il rimpatrio diventa praticamente obbligata. I tempi per i preparativi rischiano di allungarsi se non si appronta un'efficiente organizzazione delle attività. Per questo l'esperienza organizzativa delle agenzie è preziosa, anche se a volte i tempi appaiono frenetici. Ad ogni modo, per la religione islamica, è molto importante seppellire il corpo il prima possibile, dopo che tutti gli adempimenti rituali siano stati espletati.

A volte mi chiamano anche prima dell'avvenuta morte. Come nel caso di questo senegalese, mi hanno detto quindici giorni prima "preparati, perché c'è questo ragazzo da portar via". In generale quando c'è il decesso mi chiamo. Non prendo tempo perché nell'arco di 6-7 ore, 10 ore massimo subito bisogna essere sul posto. Prendo i documenti esteri del defunto e comincio subito le pratiche amministrative comunali e dell'Asl, e contatto subito il Consolato per avere i nulla osta per mandare la salma all'estero. Le pratiche amministrative durano circa tre giorni. Nel frattempo ci si organizza per il lavaggio islamico con gli obitori toscani, in cui lavorano persone davvero disponibilissime, come quelle che lavorano in Asl, non ho mai avuto nessun problema. Generalmente il lavaggio lo fa o l'Imam della zona, o i parenti prossimi, o proprio se non c'è nessuno lo faccio io. Qualche volta è capitato che qualcuno non ha nessuno, e magari la delega è venuta da suo fratello che sta per dire in un'altra città, o la richiesta è venuta dal consolato... allora ci penso io perché è qualcosa da fare: non si può mandare qualcuno senza rito. Si fa per qualsiasi età, per qualsiasi situazione ha, al di fuori di quelli che sono morti bruciati o in incidenti particolari in cui non c'è più nulla da lavare. (intervista Said).

La pratica del rimpatrio presenta poi diversi nodi problematici. È l'aspetto economico che viene menzionato immediatamente da tutte le persone che a vario titolo ho incontrato per questo lavoro: le cifre variano dai 2000 ai 5000. Si parla insomma di cifre importanti che devono spesso essere reperite nel giro di pochi giorni. Le comunità islamiche locali hanno messo a punto un sistema di solidarietà che si basa sulla raccolta di denaro collettiva, a contribuzione volontaria, per far fronte alle spese. Questa pratica è molto diffusa tra tutte le comunità di musulmani presenti in Italia e trova ispirazione nella pratica di donazione presente nella teologia islamica. Il costo dei materiali della cassa o lo sfarzo delle cerimonie (che i musulmani tendono a evitare) non incidono molto: i costi dipendono in larga misura dalla distanza da coprire e dal tipo di accordi con lo Stato di destinazione.

I musulmani non guardano la qualità della cassa, se è di legno, se è di noce, se va il volo di giorno o di notte. L'importante è che arrivi. Tocca a me cercare di rispettare le leggi e tutto quello che ci sta dietro. Quindi il costo dipende da paese a paese, da volo a volo, da comune a comune. Per i bambini si va dai 1.500 euro ai 3.000 euro; per gli adulti può passare dai 2.000 fino ai 5.000 euro. (intervista Said).

Le destinazioni più costose sono il Senegal, la Costa d'Avorio, l'Africa sub-sahariana in generale. Tra quelle più economiche figurano il Bangladesh e il Pakistan pur essendo molto lontane. Questo perché lo Stato del Bangladesh, per esempio, prende in carico il pagamento del biglietto aereo della salma con la compagnia di bandiera; dunque, si deve affrontare solo il costo della cassa, delle pratiche burocratiche e del trasporto fino in aeroporto. Alcuni stati, come la Tunisia, si caricano di tutto il costo. Il Marocco copre totalmente i costi solo per casi particolari, per persone che non hanno nessuno nel paese di immigrazione, e dove la famiglia in Marocco è disagiata. Questi carichi di spese fanno parte della politica di quei paesi di emigrazione che cercano di rinforzare il legame con la propria diaspora⁵.

Esiste la possibilità di usufruire di aiuti di vario genere in casi specifici. In Italia si può accedere a contributi INPS, o di enti Regionali e Locali⁶

⁵ In caso di intervento economico tramite i consolati, per le agenzie di pompe funebri sussiste un problema relativamente alla tempestività dei pagamenti. Come afferma Said: *il problema ce l'hai coi Consolati. Un'azienda è un'azienda, un ente pubblico è sempre un ente pubblico.. la questione è questa. Perché non paga il Consolato, paga una Cassa che è in Marocco, che deve comunicare con un'altra Cassa che è all'Ambasciata marocchina a Roma per dire.. e poi quella deve comunicare alla sua banca... insomma c'è tutto un giro da fare. Lo Stato non è un'azienda, è uno Stato e quindi c'ha i suoi tempi!*

⁶ Per quel che riguarda l'Italia si deve notare che nel 1986 (art. 13 legge 943 del 1986) era stato istituito un fondo INPS per il rimpatrio di quei lavoratori non comunitari regolari che fossero rimasti privi di mezzi. Questo fondo copriva esplicitamente anche l'eventuale rimpatrio della salma del lavoratore straniero deceduto in Italia, operando tramite un prelievo salariale obbligatorio. Dal 1° gennaio 2000 la misura contributiva è stata soppressa reindirizzando il fondo fino ad esaurimento a scopi diversi, tra cui il finanziamento del Fondo Nazionale per le Politiche Migratorie. Tuttavia il Fondo per il rimpatrio delle salme sembra essere stato ripristinato, e dal 2012 è possibile accedervi online dal sito dell'INPS.

È comunque possibile accedere a un contributo istituzionale per il rimpatrio della salma, ma «in assenza di una legge nazionale, la competenza specifica è degli Enti Locali. Sostanzialmente le ipotesi che ricorrono sono due.

1. Alcune Regioni prevedono nelle loro leggi sull'immigrazione interventi a sostegno del trasporto delle salme. L'Emilia-Romagna (L. R. 5/2004, art. 5) attua un rimborso di almeno il 50% dell'importo complessivo documentato, mentre la Toscana favorisce l'adozione di apposite misure volte a facilitare il rimpatrio delle salme (L.R. 29/2009, art. 54).

2. Le altre leggi regionali sull'immigrazione non dispongono appositi interventi (Piemonte, Veneto, Umbria, Marche, Campania, Puglia, Sardegna e Provincia di Trento). A maggior ragione questa è l'ipotesi riguardante le Regioni sprovviste di una legge specifica sugli immigrati.

(quando previsti). In questo senso l'Assessore (dal 2006 al 2016) della Città di Torino Ilda Curti, con deleghe alle pari opportunità, tempi e orari della città, rigenerazione urbana, politiche giovanili, fa presente che

la scelta del rimpatrio della salma avviene secondo i canali previsti, se non in particolari situazioni dove interveniamo noi per coprire il costo del rimpatrio. Questo perché in alcune situazioni succede che la famiglia non sia in grado o la persona è sola e non ha nessuno qui. In questi casi si interagisce con la comunità di riferimento che spesso organizza collette, mentre il Comune si fa carico di parte di altri costi. Però solo in situazioni molto particolari. È assimilabile alla richiesta di contributo in situazioni di povertà assoluta: come tutte le situazioni particolari vanno affrontate caso per caso, non esiste un regolamento che norma tali questioni (intervista Ilda Curti).

L'assenza di un regolamento specifico per la gestione del rimpatrio delle salme evidenzia una mancanza di previsione normativa che potrebbe essere affrontata attraverso politiche più strutturate. Ovviamente un regolamento chiaro e uniforme potrebbe facilitare la gestione di queste situazioni, riducendo l'incertezza e garantendo un trattamento equo e dignitoso per tutti, tantopiù che i Comuni, sebbene intervengano solo in casi particolari, su condizioni di vulnerabilità, sono comunque chiamati a rispondere a queste situazioni di emergenza. Questo solleva inoltre la questione della capacità burocratico/economica e della volontà politica delle amministrazioni locali di fornire un supporto adeguato a tali situazioni.

3.2.1 Assicurazioni, banche e aspetti burocratici

In tutta Europa (Dessing 2001) giocano un ruolo importante le società di mutua assicurazione col supporto dei consolati o delle associazioni. Si tratta di una forma di business che lega le coperture assicurative ai costi dei funerali per le cerimonie religiose e il trasporto aereo nel paese d'origine del migrante. In diversi casi i migranti stipulano pratiche assicurative per il futuro rimpatrio del loro corpo da defunti. Il costo della polizza copre generalmente il trasporto aereo del feretro, quello dei biglietti aerei per uno o più parenti, e prende in carico anche le spese funebri nel paese d'arrivo (cfr. Chaïb 1994).

Ciò non esclude che i Comuni possano erogare un contributo o con i propri fondi o attingendo al fondo regionale per l'immigrazione o a quello per l'emergenza sociale (Basilicata, Campania, Sardegna)» (Luciano Lagamba, S.E.I.- UGL con la collaborazione di Elena Venturini, Ricercatrice. Ricerca condotta dal S.E.I.- UGL in collaborazione con il *Dossier Caritas-Migrantes* e sotto gli auspici del Dipartimento Libertà Civili e Immigrazione del Ministero dell'Interno.

Chi stipula queste polizze ha generalmente una cultura e uno status sociale medio-alti. Chi viene dall'estero ha diritto di avere un conto corrente internazionale con una banca del suo paese d'origine e su questi conti correnti

siccome sanno che sei all'estero ti stipulano un contratto.. queste classiche assicurazioni che sono legate alle banche estere. Ti levano quelle 50-100 euro l'anno a persona per ciascuno dei familiari e in caso di morte sono loro a chiamare l'impresa del luogo per andare a fare il servizio. Io ho delle convenzioni con due o tre assicurazioni marocchine che lo fanno, dove in caso di decesso mi mandano per email il luogo del decesso e le informazioni. Io vado e faccio il servizio. (intervista Said)

Oltre alle banche estere (quelle dei paesi da cui si emigra) anche in Italia gli istituti bancari offrono da tempo alcuni “pacchetti” che comprendono anche la copertura del costo relativo al rimpatrio della salma in caso di morte. L'immigrazione ed i servizi ad essa collegati sono dunque un campo di investimento per questi istituti, che entrano gradualmente nel confronto con questo fenomeno tramite strategie di *Migrant Banking*. Secondo quanto riporta il CeSPI nel Secondo report dell'Osservatorio Nazionale sull'Inclusione Finanziaria dei Migranti in Italia (2013) il numero di conti correnti intestati a cittadini immigrati presso le banche italiane e BancoPosta ammonta a 1.919.628 unità nell'anno 2011. Viene inoltre stimato che nel 2018 gli stessi soggetti intestatari di almeno un conto corrente siano 2,7 milioni. Sono diverse le banche che entrano in questo campo: già nel 2000 Banco Ambrosiano Veneto (ora in Banca Intesa) e Banca Popolare di Milano offrivano due conti molto simili che prevedevano una polizza assicurativa *Euro-passistance* per spese mediche e contributo per il rimpatrio della salma. Anche il Gruppo Monte dei Paschi di Siena nel 2006 porta nelle agenzie un pacchetto che prevede, tra gli altri servizi, il rimborso entro i limiti previsti dal contratto per le spese di rimpatrio della salma e per il viaggio o soggiorno di un familiare nel paese d'origine. Questo solo per citare alcuni esempi. Inoltre, entrano in scena agenzie di servizi specifiche che si occupano di “immigrazione e turismo”. Una di queste fornisce un servizio chiamato “Tessera per il rimpatrio della salma”. Si tratta di una polizza assicurativa che dà diritto: al sostenimento ed il pagamento di tutte le spese relative al rimpatrio della salma fino all'aeroporto più vicino al paese d'origine, nel caso di decesso dell'assicurato, fino ad un importo massimale di 4.000 euro, al pagamento di un biglietto del treno o dell'aereo, nel caso di decesso di genitori, figli, fratelli, coniuge dell'assicurato nel paese di origine, fino ad un importo massimale di 1.000 euro.

Un altro aspetto critico è quello giuridico-burocratico. Non esiste una precisa normativa che disciplini il rientro delle salme nei rispettivi paesi d'origine. Nel nostro paese si fa riferimento al Regolamento Nazionale di Polizia Mortuaria, alla circolare del Ministero della Salute (Sanità) n. 24 del 1993. Per quanto riguarda le competenze e le autorizzazioni al D.P.C.M. del 26 maggio 2000 attuativo del D.lgs. n. 112 del 1998. Per il trasporto della salma verso il paese d'origine in cui il defunto sarà sepolto si deve effettuare una richiesta documentata all'Ufficio di Stato Civile del Comune del defunto o del Comune ove il cadavere è stato rinvenuto. A questa istanza rivolta al Sindaco si deve aggiungere:

- permesso di seppellimento rilasciato dal Comune in cui è avvenuto il decesso;

- estratto dell'atto di morte;

- certificato dell'Azienda Sanitaria Locale attestante che la salma è stata sottoposta a trattamento antiputrefattivo, che l'incassatura della salma è stata effettuata a norma di legge e che il decesso non è avvenuto per malattia infettiva (condizione che ha ovviamente bloccato tassativamente le operazioni di rimpatrio nel periodo del Covid);

Questo permette di ottenere l'autorizzazione all'estradizione: il "passaporto mortuario". Nel momento in cui questo viene rilasciato, tutti gli altri documenti identificativi – tra cui il passaporto – del defunto vengono annullati.

Questi sono i documenti necessari per il rimpatrio della salma per quei paesi che rientrano nella Convenzione di Berlino del 1937, che anche l'Italia ha sottoscritto. Si tratta di una convenzione per il trasporto dei cadaveri che determina per i paesi firmatari l'impegno a ammettere l'entrata o il passaggio in transito, sui rispettivi territori, di salme di individui deceduti sul territorio di uno dei paesi firmatari. Ad essa hanno però aderito oltre all'Italia soltanto Austria, Belgio, Cile, Danimarca, Egitto, Francia, Germania, Messico, Olanda, Portogallo, Repubblica Ceca, Repubblica Democratica del Congo, Romania, Slovacchia, Svizzera, Turchia. Nel caso in cui la salma abbia come destinazione un altro paese è necessario allegare altri due documenti:

- nulla osta all'ingresso della salma nel paese estero di destinazione, rilasciato dall'Autorità consolare straniera in Italia su istanza dei parenti del defunto o di persona o ditta da essi incaricata. Il Consolato deve inoltre comunicare tutti i dati al Ministero degli Esteri in patria, il quale fornirà un codice da allegare al Passaporto mortuario.

- comunicazione di rilascio del passaporto alla Prefettura di frontiera attraverso cui il feretro esce dal territorio nazionale.

In entrambi i casi bisogna considerare che il Passaporto mortuario e le varie autorizzazioni vengono rilasciate in lingua italiana e gli oneri di traduzione e legalizzazione nella lingua del Paese di destinazione sono a carico dei familiari. Nel secondo caso, in mancanza di specifici accordi internazionali, si seguono procedure differenti a seconda delle richieste che provengono dalle singole Autorità diplomatiche che rappresentano gli stati di destinazione. Tuttavia, si deve notare che questi ragionamenti riguardano persone residenti, o con regolari documenti, che muoiono in Italia. Per chi non ha residenza, o si trova in situazione di irregolarità, o è privo di documenti o di cui non si può accertare l'identità, si apre necessariamente una fase di identificazione che comincia con l'acquisizione delle impronte digitali del defunto.

Come si intuisce la prassi burocratica non è affatto semplice e alcuni di questi atti sono sottoposti a bollo statale. A fronte di questa complessità le agenzie funebri devono essere in grado di seguire anche questo tipo di pratiche⁷. Nell'ottemperare agli adempimenti per il rimpatrio l'agenzia deve inoltre identificare una persona fisica nel paese di destinazione – generalmente un parente o il rappresentante di una associazione – che prenderà in carico il defunto all'arrivo. Questo è un passaggio formale e il nome di questa persona va inserita nella documentazione di estradizione. Ovviamente le agenzie funebri devono tenere conto di tutte le pratiche e svolgerle con celerità, barcamenandosi tra visti e prenotazioni aeree:

So che devo occuparmi di una persona morta oggi. So che non ci sono problemi di giudici, che lo tengano qua per qualche motivo.. so che la salma è libera insomma. So per esperienza quanto ci vuole per le pratiche in ogni comune diverso, e in ogni consolato, e metto sempre 24 ore in più per sicurezza. Con questi calcoli faccio la prenotazione. Se mi dicono che oggi un marocchino è morto a Empoli io faccio già la prenotazione, basta che abbia

⁷ Quello del rimpatrio delle salme è un servizio che interessa ovviamente anche le agenzie gestite da non musulmani: *Mi sono arrivate più volte richieste per il rimpatrio della salma. Ci vogliono una serie di autorizzazioni per cui devono essere coinvolte ambasciata, consolato, amministrazione comunale.. diventa un iter molto impegnativo rispetto a un seppellimento di residenza in loco nel cimitero comunale. Serve il passaporto mortuario vistato dal consolato. Il consolato non è sul territorio, ma bisogna andare a Roma, quindi diventano più difficoltose tutte queste adempienze. È l'agenzia funebre su mandato dei parenti, o della comunità musulmana locale che si occupa di questo iter: Il volo si organizza con le agenzie di trasporto degli aeroporti, nel nostro territorio l'aeroporto di Palese. Queste agenzie vengono incaricate di prenotare un volo cargo su cui trasportare il feretro. È chiaro che non tutti i voli permettono di imbarcare questo tipo di carico. Non è detto che ci sia un volo adatto immediato, per cui i tempi si allungano ulteriormente [...] E poi nel trasporto verso un altro paese si deve rispettare la legge sanitaria italiana che prevede una cassa, la controcassa di zinco, sigilli, un involucro esterno di iuta.. ci sono degli adempimenti che vanno fatti.* (Sante Celi-beriti imprenditore funebre Gioia del Colle).

il minimo indispensabile: nome e cognome del defunto e la persona che deve ritirare la salma all'estero (intervista Said).

Le agenzie operano il loro servizio fino all'imbarco sull'aereo. Poi il feretro passa sotto la responsabilità dell'agenzia che effettua il trasporto aereo fino all'arrivo all'aeroporto di destinazione. Qui sono i parenti del defunto o chi per loro (generalmente associazioni) a provvedere all'organizzazione del trasporto del feretro con mezzi idonei fino al luogo di sepoltura.

Per il Marocco – solo per il Marocco, non per altre nazioni – a volte mi occupo del trasporto fino al cimitero. Noi abbiamo un'altra ditta in Marocco, non è mia, è di un collega col quale collaboro, però non faccio con lui scambio di soldi. Lui prende il suo direttamente dal cliente e io prendo direttamente dal mio qua in Italia. Se no si va a una fatturazione internazionale, non si finisce più, non si capisce più niente. Solitamente faccio solo fino all'aeroporto. Una volta lì è il parente che ritira con “mezzi locali” si dice, ma generalmente si tratta di ambulanze, non sono carri funebri (intervista Said).

Il rimpatrio della salma è un fenomeno complesso all'interno del quale si muovono operatori con competenze specializzate. I rilevanti aspetti burocratici di queste operazioni incidono fortemente nella caratterizzazione del servizio, inoltre i costi di attuazione fanno entrare in gioco diverse forme di finanziamento. La prima è quella della contribuzione volontaria collettiva delle comunità islamiche locali, ma rientrano in questo quadro anche incentivi INPS, di enti Regionali e Locali, e di alcuni Stati esteri. Infine, come abbiamo visto, banche e assicurazioni hanno cominciato a interessarsi anche di queste pratiche proponendo pacchetti specifici.

3.3 Rimpatrio: prospettive in gioco tra sfera rituale e della memoria

Ad oggi, gli studi sulla mobilità hanno evidenziato la stretta relazione tra la migrazione e la mobilità socioeconomica e culturale dei cosiddetti migranti di “prima generazione”, ma è necessario un lavoro più approfondito per esplorare le eredità e le esigenze spaziali e culturali associate alle comunità di minoranze consolidate e alle seconde e terze generazioni. Ciò include la necessità di una migliore comprensione delle pratiche religiose dei migranti e delle minoranze e delle relative mobilità spirituali o sacre (Maddrell *et al.* 2015), dato che la religione può essere un aspetto molto significativo delle identità sociali, culturali e politiche – comprese le pratiche funerarie.

Abbiamo appena affrontato gli aspetti burocratico-economici legati al rimpatrio delle salme nei paesi d'origine. Al di là della complessa organizzazione di questo processo si possono notare una serie di dimensioni che entrano in gioco nella scelta degli individui che optano per il rimpatrio. Innanzitutto bisogna sottolineare che non ci sono prescrizioni nella religione islamica che implichino il ritorno della salma nel paese d'origine: l'importante è che il corpo sia oggetto del rituale che comprende il lavaggio, l'avvolgimento nel sudario, la preghiera, e la sepoltura in terra sul fianco destro col viso rivolto alla Mecca in una sezione islamica dedicata. Tuttavia, in questa decisione rientrano diversi aspetti che riguardano l'attaccamento alla terra d'origine – soprattutto per le prime generazioni – e l'immaginario su cui si strutturano i progetti migratori individuali e/o maturati all'interno di strategie familiari (Ambrosini 2005, 39-42).

Quando parliamo di progetti migratori di breve durata, intendiamo quelli per cui «si cerca di trovare un lavoro che permetta di arrivare ad una soglia di *sussistenza*, oppure di *migliorare* le proprie condizioni, uno slancio in avanti fatto soprattutto per i propri figli» (Bagattini 2010, 61) ed affetti che rimangono nel paese d'origine. Come nota Stocchiero (2006, 13) parlando di Senegalesi, gli emigranti partiti per l'Europa riuscivano ad aiutare consistentemente le loro famiglie migliorandone le condizioni di vita, rispondendo dunque ad un principio di devozione verso la famiglia allargata. Così sempre più giovani senegalesi si sono decisi a mettere in atto un progetto migratorio. Questo ha contribuito anche a creare un immaginario collettivo giovanile verso l'esterno carico di speranze e ad idealizzare la migrazione costruendo su di essa aspettative ed immagini irrealistiche (*ibidem*). Rimane però in primo piano l'obbligatorietà del successo in quanto non sarebbe onorevole tornare a casa e non avere dei beni materiali che dimostrino come nonostante le grandi difficoltà si sia stati all'altezza, segnando di fatto l'entrata in una cerchia di rispetto. In questa situazione, anche nel caso della morte, il ruolo dell'immaginario per cui si è abbandonato il paese d'origine risulta centrale: si tratta della prospettiva del successo e del cambio dello stile di vita, la possibilità di mantenere la famiglia rimasta in patria. Soprattutto per queste persone – per chi ha un progetto migratorio di breve durata, per chi, cioè, intende la migrazione come una tappa per poi tornare in patria – il fatto di morire lontano dalla propria terra natia, può rappresentare una vera e propria paura associata al fallimento del progetto migratorio, e dunque del prestigio personale (Petit 2002). tale paura viene inoltre rinforzata dal concepire la morte come dispersione della memoria in terra straniera e distruzione del sé sociale, per cui la vera morte consiste nel non essere ricordati. Per queste persone il

ritorno in patria dopo la morte è qualcosa che sancisce un fallimento, ma è l'unico modo di poter essere reintegrati all'interno di una memoria sociale.

Diversamente quando il progetto migratorio è immaginato come definitivo, o se si raggiunge una certa stabilità sia nel mercato del lavoro sia in altri aspetti della vita (come ad esempio l'abitazione), si fa strada la possibilità di richiamare a sé la famiglia rimasta nel paese di origine. Chi decide di fare questo passo generalmente manifesta la volontà di stanziarsi nel nuovo paese di arrivo per un periodo più lungo (Cibella 2003, De Giacometti 2013) o anche per sempre.

Anche in questo caso il rimpatrio della salma nel paese d'origine è ancora una pratica molto frequente. A ben vedere la scelta di far tornare in patria il corpo è dovuto a una serie di fattori religiosi e sociali al tempo stesso. Innanzitutto, la possibilità di praticare un rituale funebre aderente alla tradizione deve necessariamente confrontarsi con gli 'aggiustamenti' relativi al nuovo contesto in cui si opera (per esempio la sepoltura in cassa e il tempo limitato di permanenza nel suolo). Nel peggiore dei casi, poi, il problema non sta tanto in queste rinunce mediate collettivamente dalla comunità musulmana, ma risiede nella difficoltà, o nell'impossibilità, di avere un luogo di sepoltura idoneo in cui il corpo possa riposare rivolto verso la Mecca, tra musulmani in uno spazio demarcato. Infrangere le prescrizioni funerarie islamiche significa minare l'identità spirituale e la memoria della persona nel momento della morte. Molti credenti musulmani in questo caso scelgono di far mandare il proprio corpo nel paese d'origine, sicuri che là tutte le cure del caso saranno approntate, e che il rito islamico sarà rispettato. In tal senso Sami Aldeeb Abu-Sahlieh (2002), legando il timore per il rispetto delle prescrizioni rituali alla condizione migratoria, propone il concetto di "morte trasgressiva" per indicare la percezione negativa della morte di un fedele musulmano in terra non musulmana.

Ali è un piccolo imprenditore egiziano residente a Firenze, vive una vita che riflette la complessità delle sue multiple appartenenze. Con una cittadinanza italiana, una moglie italiana e due figli nati e cresciuti in Italia, Ali si trova spesso a navigare tra le sue radici egiziane e la sua vita in terra di migrazione. Lui e la moglie hanno formalizzato il matrimonio con rito civile e poi si sono sposati in chiesa con una dispensa del vescovo, grazie alla quale Ali ha presenziato alla cerimonia cristiana come musulmano: *è stato un matrimonio misto, tra due religioni, con il rispetto di tutte e due le religioni* – racconta. Sembra una persona serena e aperta al contatto tra fedi diverse, ma ci tiene a precisare, con un sorriso, che in chiesa è entrato da musulmano e uscito da musulmano. Durante l'intervista, Ali ha condiviso una delle sue

preoccupazioni più profonde: quella che riguarda la sua sepoltura dopo la morte.

Io e mia moglie ce lo chiediamo, ancora non abbiamo trovato una soluzione, dice Ali, rivelando l'incertezza che lo attanaglia. È più difficile questo che costruire una moschea. Io ho lasciato detto a lei, se muoio, mi porti in Egitto che ci pensano loro.

Queste parole di Ali entrano in risonanza col concetto di “morte trasgressiva”. La scelta di rimpatriare il proprio corpo nel paese d'origine riflette non solo una questione di praticità, ma un profondo desiderio di rispettare le tradizioni religiose e culturali apprese sin dall'infanzia, nonché il timore che in terra di migrazione questo non sia possibile.

Tengo comunque alla mia cultura, alla mia religione e a tutto il resto, e vorrei, anzi voglio, quando arriverà il momento, essere trattato come mi hanno insegnato i miei genitori, come ho imparato a scuola; come per me, per il mio punto di vista è giusto: voglio che tutto sia fatto in quella maniera lì, spiega Ali.

La morte trasgressiva è un concetto che va oltre il semplice evento del decesso. Essa rappresenta il contrasto tra le tradizioni religiose e culturali dei migranti e la percezione rispetto alle pratiche funerarie possibili nel paese di accoglienza. La decisione di Ali di essere sepolto in Egitto piuttosto che in Italia non è solo una preferenza personale, ma un atto di resistenza culturale e religiosa. Le ragioni della migrazione, che solo l'ascolto di singole esperienze rende meno astratte, sono varie e complesse. Ali è venuto in Italia per cercare migliori opportunità economiche e per costruire una vita migliore per sé e per la famiglia che ha costruito qui. Tuttavia, questa decisione ha comportato una serie di compromessi e sfide, tra cui la difficile questione di dove e come essere sepolto secondo il rito islamico.

Io credo che il primo punto sia questo, ancor prima della moschea. Il posto per pregare si trova, perché si può pregare anche a casa... il posto per essere seppelliti da musulmani invece deve esserci – afferma Ali, evidenziando una delle principali difficoltà affrontate dai musulmani in Italia. La scarsità di cimiteri musulmani adeguati, o meglio, di sezioni di cimiteri riservate alle sepolture islamiche, rende problematica l'adesione ai riti funebri tradizionali. In definitiva, la storia di Ali è un riflesso delle sfide più ampie che i migranti musulmani affrontano in Occidente. La loro morte mette in luce le tensioni tra le pratiche religiose e culturali dei loro paesi di origine e quelle delle loro nuove case. La pluralità di appartenenze, espressa nella

scelta di dove essere sepolti, è un potente richiamo alla necessità di creare spazi che rispettino e riconoscano la diversità culturale e religiosa, garantendo che anche in terra straniera i desideri e le tradizioni dei credenti possano essere onorate.

Questo è veramente un discorso molto interessante. Da noi in Egitto vicino alla moschea c'è uno spazio apposito per la preghiera particolare che si fa per il morto, qui non essendoci moschee vere e proprie questo non è possibile. Se mai si costruirà una moschea fatta per bene sicuramente ci sarà uno spazio per questo. Credo che sia anche giusto (intervista Ali).

Più in generale, ove questo dubbio di aderenza rituale abbia meno forza, rimane comunque da considerare il forte legame affettivo e simbolico con il paese d'origine. L'appartenenza ai luoghi dell'infanzia, la traccia indelebile degli affetti, il portato culturale impresso dalla prima socializzazione, rappresentano un richiamo forte per chi abbandona il proprio paese d'origine. La condizione migratoria rende maggiormente complessa la costruzione, negoziazione e riproduzione identitaria. Queste identità vengono interpretate e posizionano gli individui nel corso delle loro vite quotidiane all'interno e tra ognuno dei luoghi a cui sono affettivamente legati o a cui sentono di appartenere (Vetrovec 2001, 578). Le prime generazioni sono prese tra un presente in questo paese e la loro storia cominciata altrove. Molto spesso questo legame ininterrotto, a volte idealizzato, determina in modo netto la volontà del rimpatrio della salma.

Si deve inoltre notare che il rimpatrio ha un costo sociale: dove la partecipazione a una funzione funebre in loco impegna i parenti per mezza giornata, per chi accompagna il defunto nel viaggio di rientro, il rimpatrio della salma richiede almeno una settimana di tempo a disposizione. Ciò significa doversi assentare dal lavoro per un periodo abbastanza lungo, non sempre concesso ai dipendenti e sicuramente problematico per chi lavora in proprio; per i bambini e ragazzi in età scolare significa perdere almeno una settimana di lezioni. Ad ogni modo, per ragioni economiche (o per le condizioni delle coperture assicurative), nella maggior parte dei casi è soltanto una la persona che accompagna la salma nel paese d'origine, spesso per ragioni di natura economica, ma questo crea tensione e frustrazioni perché solo pochi parenti stretti possono partecipare al rito funebre (Kanmaz e Zemni 2005).

Il discorso sulla morte porta ad estremizzare la dicotomia "qui-là" forzando a operare una scelta, ponendo fine alla sospensione tra questi due estremi esperita durante la vita. Sono spesso le seconde generazioni a rendersi conto in maniera più pregnante di questo.

3.3.1 *Seconde generazioni: Radicamento e nuova fondazione della memoria*

La fine della vita è una fase cruciale nel processo di insediamento per le comunità diasporiche emergenti. Da un lato, pratiche come il rimpatrio postumo potrebbero rafforzare la percezione della presenza temporanea nei paesi ospitanti. D'altra parte, la morte può essere l'occasione per gettare fondamenta più profonde nei territori di diaspora, attraverso la pratica dei rituali funebri e la memorializzazione (Hunter 2016b). In terra di migrazione sono le seconde generazioni a rendersi conto in maniera più pregnante di questo aspetto di fondazione della memoria. Di questo ho discusso con alcuni ragazzi che fanno parte dei Giovani Musulmani di Torino:

i nostri genitori, i nostri zii, dicono: "noi quando moriamo vogliamo essere rimpatriati, mandate la nostra salma in Marocco". Loro sono molto legati alla loro terra, loro sono cresciuti e rimasti là fino a una certa età, nel loro paese d'origine.

In tal senso Mannheim (1952, 346) mette in connessione vecchiaia e giovinezza:

si è vecchi soprattutto per il fatto che si vive in un contesto specifico, personalmente acquisito, di esperienze valide del passato [...]. Nella gioventù invece, dove esiste una vita nuova, le forze plasmati sono appena in divenire e le intenzioni fondamentali possono ancora accogliere in sé la forza determinante delle nuove situazioni.

Finché c'è la prima generazione ancora qui.. loro hanno una concezione degli ideali e delle cose maturate nei loro paesi d'origine. Noi naturalmente abbiamo maturato cose in questo paese e i nostri figli avranno imparato cose da noi e da questo paese. Quindi magari non ci sarà più problema di un musulmano che non può stare sepolto di fianco a un ebreo o a un cristiano. Però magari avendo un modo di pensare di un altro paese ti trovi di fronte a questo scontro. Alla fine, quello dei cimiteri non verrà affrontato nemmeno come un problema ma come un bisogno (intervista Youssef GMT).

È proprio alle seconde generazioni che viene lasciato il compito di assicurare che le ultime volontà dei parenti vengano rispettate. Sono le figlie e i figli dell'immigrazione che si trovano nella situazione di aver visto nascere la loro socialità in Italia e trovarsi a percorrere migliaia di chilometri per far visita ai propri defunti. Così si trovano di fronte a un bivio: da una parte il rispetto della volontà dei genitori di essere seppelliti nel paese d'origine, dall'altra il loro desiderio di avere qui le persone care anche dopo la morte.

Su questa pulsione ambivalente le seconde generazioni devono confrontarsi prima di tutto sugli aspetti abitudinari e di trasmissione della memoria praticati nel nucleo familiare. I genitori di questi ragazzi ritengono importante tramandare la memoria degli antenati, cercano di trasmettere questo affetto, ma in tal modo vogliono anche far conoscere ai loro figli le proprie radici:

con i miei genitori ogni anno la prima cosa che facciamo quando andiamo in Marocco è andare a visitare la tomba di mio nonno. Appena mettiamo piede in città andiamo da nonno, dallo zio, da tutti i famigliari che sono morti per salutarli. È una cosa che ci ricorda... è un richiamo – tra virgolette – delle origini (intervista Khalid GMT).

Il passato come parte fondante del presente, pur nella sua dimensione privata, plasma la memoria di prime e seconde generazioni anche attraverso queste visite al paese d'origine, di cui parte fondamentale è rappresentata dalla visita ai defunti. La memoria è dunque una delle parti intime su cui le prime generazioni fondano la loro identità individuale. Il processo di trasmissione di questa memoria alle generazioni successive presenta una dimensione affettiva che prende rilevanza come passaggio tra genitori e figli di ciò che è ritenuto affettivamente importante. Tuttavia, questa trasmissione non può essere un processo meccanico. È anche a seconda dei concreti scenari di vita quotidiana in una società differente che le nuove generazioni interpretano e dotano di nuovo significato i percorsi della memoria proposti dai genitori. Nel confronto con alcuni dei Giovani Musulmani di Torino sono emerse posizioni aperte a differenti scenari:

ci sono alcuni che dicono “non ho scelto dove nascere, posso almeno scegliere dove morire”. Quella di essere rimpatriati sarà una scelta dei nostri genitori. Partire da qui e andare a trovare i propri genitori al cimitero in Marocco io lo trovo un bel gesto, di rispetto (intervista Abad GMT).

Doris Francis, Leonie Kellaher e Georgina Neophytou (2000) sottolineano come, in generale, la scelta del luogo di sepoltura ha importanza per il defunto e per chi gli sopravvive (i parenti). Entrano dunque in gioco due necessità che non sempre trovano un incontro: la volontà delle prime generazioni di essere rimpatriati dopo la morte, e quella delle nuove che si sentono parte della società in cui risiedono, e vorrebbero qui la memoria dei loro affetti. D'altra parte, come nota Layla,

a me dispiacerebbe il fatto di poter andare in Tunisia solo una volta all'anno a trovare i miei genitori, mentre io vorrei averli vicini per poter andare a trovarli più spesso. Andare fino in Tunisia è una cosa bellissima, magari solo

per andare a trovare i tuoi genitori è ancora più bello. Oltre agli ostacoli devi tenere conto anche dei tuoi desideri come persona. Magari io mi sveglio stamattina e sento il bisogno di andare a trovare mio nonno che è morto. Però non posso, devo andare fino in Tunisia, e in Tunisia adesso non posso andarci perché ho degli altri problemi. Come faccio se non ho la possibilità di farlo? (intervista Layla GMT).

Come notano Francis *et al.* (2000), in una società in cui gli individui sono in continuo movimento, i cimiteri giocano un ruolo importante fungendo da ancore per la famiglia. Visitando le tombe, gli individui costruiscono importanti connessioni nella catena generazionale. Mantenendo legami significativi con “chi non c’è più” si alimenta un processo di costruzione identitaria riflessiva e relazionale (Walter 1999a). Saranno queste nuove generazioni in fondo a dover fare i conti con la prospettiva di continuare a costruire una vita in Italia, paese in cui la maggior parte di loro è nata, e continuare a perpetrare la memoria degli antenati che si trovano fisicamente in un altro paese. Questo dipenderà anche dalla scelta dei loro genitori tra il ritorno per essere seppelliti nella terra dei loro padri, o restare in Italia anche dopo morti, rimanendo così vicini ai propri discendenti e assumendo un ruolo simbolico fondante della memoria migratoria in un nuovo paese (Sacchetti 2017). Tale aspetto diventa rilevante se si pensa alle seconde e terze generazioni come composte da persone alla

“ricerca di autenticità”, ovvero ricerca di riferimenti identitari che rispondano alla concezione che ciascuno ha realmente di sé [... Questi ragazzi e ragazze] di fronte alla difficile situazione di una costruzione identitaria a cavallo tra la società in cui vivono e sono nati, le tradizioni dei loro genitori, la ricerca di riferimenti identificativi comune a tutte le giovani generazioni, a volte si trovano a recuperare e ricercare selettivamente i riferimenti culturali dei loro genitori adattandoli alla nuova situazione e richiedendo comunque per essi riconoscimento (Spreafico 2006, 13).

La discontinuità introdotta dall’esperienza di immigrazione potrebbe incarnarsi nella sepoltura e tradursi come segno e simbolo di una separazione consapevole dalla terra d’origine e dai familiari. Al contempo questo è il segno della «costituzione di un’identità rinnovata definita dall’affermazione di nuovi legami con il territorio» (de Giacometti 2013, 205). Secondo Engseng Ho (2006, 3), le tombe all’estero indicano uno «spostamento di fedeltà dalle origini alle destinazioni». Queste sepolture sono un punto finale per i migranti, ma rappresentano la fondazione di un inizio per i loro discendenti, «segnando la verità della loro presenza in una terra» (*ibidem*). Si tratta di una tendenza che in paesi con una storia migratoria di più lungo corso è già in

atto. Il cambiamento nella pratica, dal rimpatrio del corpo alla disposizione locale, riecheggia le tendenze, emerse durante la fine del secolo, dei musulmani britannici che si sono orientati verso la sepoltura locale dei morti (Gardner, 1998; Jassal, 2015). Una tendenza che è continuata nei primi due decenni del ventunesimo secolo (Maddrell et al., 2018) e che è stata osservata anche altrove in Europa (Balkan e Masarwa, 2022; Kadrouch-Outmany, 2016).

La decisione di seppellire un genitore in terra di migrazione, anziché nel paese d'origine, crea una connessione fisica con quel territorio e rappresenta un atto simbolico e fondativo che ridefinisce il concetto di patria per i migranti di seconda generazione. Questo gesto, carico di significati simbolici e culturali, estende il concetto tradizionale di “terra dei padri” trasformandolo in una nuova forma di appartenenza che integra e riformula elementi del passato e del presente. Se si supera il concetto di “morte trasgressiva”, la sepoltura in terra di migrazione – vicino ai luoghi dove si è vissuto – può essere interpretata come un atto di radicamento e di riconciliazione delle molteplici appartenenze culturali del singolo individuo.

Questo interrogarsi dei giovani nati in Italia rispetto al luogo dove verranno sepolti i propri genitori riflette non solo un'esigenza pratica, ma il desiderio di un profondo atto di integrazione e di riconoscimento del nuovo paese come propria terra. Ma non una terra conquistata, non una terra che appartiene, ma una terra *a cui si appartiene* perché è lì che si trovano i propri antenati. Quello che le seconde generazioni chiedono ai propri genitori è un sacrificio fondativo della patria. Chiedono di poter fondare una memoria, un ricordo incarnato sul luogo di sepoltura.

La cultura e l'identità delle persone sono strettamente legate al loro territorio natale, così la sepoltura in terra di migrazione può essere vista come una rinegoziazione di questo legame, dove la nuova terra diventa parte integrante della propria identità e storia culturale, rappresentando una forma di riconciliazione tra il senso di esilio e l'appartenenza (Said 2008). Allora questa nuova terra non è più la terra da cui i genitori sono partiti, non è nemmeno un luogo di passaggio e neanche un posto senza possibilità di un ricordo fondativo: diventa un “terzo spazio”, per dirla con Homi Bhabha, diventa patria.

Bhabha (2012) utilizza il concetto di “terzo spazio” per criticare le concezioni moderne di cultura, sottolineando come questo spazio rappresenti le condizioni discorsive che permettono la reinterpretazione e la rielaborazione continua dei segni culturali e linguistici. Egli sostiene che il terzo spazio è creato attraverso il linguaggio e le interazioni tra le persone, soprattutto quando queste resistono all'autorità culturale dominante, portando con sé esperienze diverse che arricchiscono i segni e simboli condivisi. Questo concetto introduce un'idea di instabilità e fluidità dei segni culturali, sfidando

l'idea che cultura e linguaggio siano unitari e fissi. Di conseguenza, i significati culturali e simbolici sono soggetti a interpretazioni varie e valide, non essendo mai completamente definiti o statici (*ibidem*).

L'idea del terzo spazio di Bhabha è particolarmente rilevante per comprendere come i migranti di seconda generazione costruiscono implicitamente un concetto di "patria" decidendo di seppellire i propri genitori nella terra di migrazione. In questo contesto, la terra di migrazione non è semplicemente un luogo geografico, ma un "terzo spazio" dove segni e simboli culturali si mescolano, si reinterpretano e si risignificano continuamente. La decisione di seppellire i propri genitori in questa terra riflette un senso di appartenenza e radicamento in un luogo che è stato risignificato attraverso le loro esperienze e quelle dei loro genitori.

Nelle situazioni in cui i processi migratori hanno introdotto discontinuità spaziali tra il paese di nascita e la morte, la sepoltura con rito islamico in un'area dedicata, può essere vista come un modo per affermare l'appartenenza, l'attaccamento, e forse anche la fedeltà, a un particolare gruppo, nazione o luogo. Lo spazio funebre in terra di migrazione fornisce un senso di ancoraggio a identità che sono più fluide o ambivalenti nella vita (Balkan 2015). In tal senso, come nota Enrico Caniglia (2011: 622),

occorrerà ripensare al significato di cosa vuol dire essere "francesi", "svedesi" o "irlandesi" e in primo luogo aggiornare le rappresentazioni di senso comune, con tutto quello che ciò comporta anche in termini di accettazione di costumi particolari e non "nativi".

Si prospetta dunque una sfida politico-sociale che riguarda i «nostri Altri morti» in Italia.

La sepoltura diventa quindi un atto fondativo che non solo riconosce il nuovo paese come parte della propria identità, ma che rafforza la coesione delle comunità locali di fedeli. Inoltre prospetta un interesse collettivo che potenzialmente può portare a migliori rapporti tra le comunità islamiche e la comunità locale, facilitando l'integrazione e la costruzione di una nuova narrativa familiare e collettiva. La decisione di seppellire un genitore in terra di migrazione estende e rielabora il concetto di "terra dei padri", creando un nuovo senso di appartenenza e identità per i migranti di seconda e terza generazione. Attraverso questo atto simbolico, si fonda una nuova memoria collettiva che integra passato e presente, contribuendo a una definizione contemporanea di patria che abbraccia la diversità culturale e l'esperienza migratoria.

4. Cimiteri islamici: la situazione italiana

In Italia il cimitero assolve a un fondamentale servizio pubblico che ne definisce criteri di localizzazione, requisiti dimensionali, igienici e di sicurezza, in relazione al contesto ambientale e ai centri abitati. Gli aspetti igienici e sanitari vengono valutati dall'Istituto Superiore di Sanità che tiene conto del continuo evolversi di materiali, dispositivi, tecniche e tecnologie relative al settore cimiteriale. Qualche immaginario ingenuo e disattento rappresenta tutt'oggi i cimiteri italiani come legati e dipendenti dalla Chiesa Cattolica: ovviamente questa considerazione è assolutamente errata. I cimiteri italiani dipendono dai comuni e sono sottoposti a regolamentazione tramite leggi nazionali, regionali e comunali: i cimiteri sono spazi pubblici.

Il primo movimento decisivo per la diffusione dei cimiteri comunali in Italia viene dal governo napoleonico. Tradizionalmente si indica l'Editto di Saint Cloud del 1804 come il provvedimento che dà il via alla trasformazione. La situazione precedente era davvero eterogenea e vedeva una possibilità di sepoltura nei "camposanti" adiacenti ai luoghi di culto o dentro le chiese stesse, ma anche sepolture all'interno dei centri cittadini, in totale promiscuità coi vivi (Pasini 2012). Tuttavia è con l'unità d'Italia che

si procede alla costruzione dei cimiteri comunali, da quelle città che ancora ne erano prive fino ai più piccoli comuni. Il cimitero, come la scuola, le poste e la caserma diviene un segno della presenza dello Stato e uno strumento per l'esplicitazione e l'affermazione di una sua etica civica (*ivi*, 200).

Questo non significa ovviamente che l'elemento religioso sia espulso dal cimitero, ma che vi è una regolazione dell'utilizzo degli spazi pubblici da parte delle comunità religiose – di tutte le comunità religiose. In questo modo i cimiteri comunali laici, che offrono sezioni cimiteriali dedicate a diversi gruppi di fede, rappresentano un sistema di organizzazione comune a diversi

paesi occidentali che favorisce l'inclusione e il riconoscimento delle varie comunità di fede e delle loro esigenze religiose (Nordh et al. 2023).

Anche a livello legislativo si supporta questo assetto e si chiamano in causa le amministrazioni: vi è una sentenza costituzionale (sent. 254/2019) relativa all'edilizia di culto in cui la Corte afferma che la libertà di culto comporta «un duplice dovere a carico delle autorità pubbliche cui spetta di regolare e gestire l'uso del territorio». Il primo dovere «implica che le amministrazioni competenti prevedano e mettano a disposizione spazi pubblici per le attività religiose». Secondo i giudici costituzionali questo dovere discende dal principio di laicità «da intendersi [...], non come indifferenza dello Stato di fronte all'esperienza religiosa, bensì come tutela del pluralismo, a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità». Il secondo dovere «impone [...] che non si discriminino le confessioni nell'accesso agli spazi pubblici». Questo è un punto fondamentale perché l'adozione di certi criteri di messa a disposizione degli spazi pubblici, può implicare una violazione del divieto di discriminazione nell'accesso. Inoltre questi spazi pubblici rispondono al principio pluralistico coerente con l'indicazione dell'art. 100 del d.P.R. 285/1990, secondo cui i piani regolatori cimiteriali possono prevedere *reparti speciali* per i defunti delle minoranze religiose (Di Cosimo 2021; Gianfreda 2019; Celsi 2017; Cimbalo 2011).

Sono questi reparti speciali che spesso vengono chiamati “cimiteri islamici”: spazi che già esistono, o che vengono realizzati in seguito ad ampliamenti, nei cimiteri comunali. La separazione delle sepolture tra comunità religiose differenti viene generalmente rispettata attraverso l'assegnazione di un'area di inumazione dedicata, distinta dalle altre tramite varie forme di demarcazione. Questa separazione può variare da un semplice fossetto a una bordura di siepe, fino a veri e propri muri, spesso già presenti nella struttura cimiteriale. Non si registrano, invece, casi di cimiteri veri e propri (a sé) destinati solo ai defunti musulmani.

Secondo Julie Rugg (2020) la sepoltura è un servizio sociale necessario che deve essere “socialmente giusto”. Questo significa che, i cimiteri devono essere in grado di fornire una disposizione dignitosa del corpo, l'uguaglianza di accesso ai servizi a prescindere dal reddito, la libertà di espressione religiosa all'interno dei cimiteri e la sostenibilità ambientale. Inoltre come notano diversi autori (Hunter 2016b; Maddrell *et al.* 2018; Wingren 2013), un ulteriore elemento è rappresentato dalla possibilità di disposizioni di sepoltura specifiche per le comunità religiose e minoritarie. È stato dimostrato che l'attenzione alle diverse pratiche funerarie religiose e culturali è centrale per cimiteri culturalmente inclusivi e per il senso di “piena cittadinanza” delle

minoranze, ma – come vedremo – può anche essere motivo di contesa politica (Maddrell et al. 2018; Maddrell et al. 2021).

I luoghi dei morti non sono necessariamente spazi di separazione, ma aree in cui si organizzano intersezioni, incontri e relazioni tra viventi e defunti. Questa ambivalenza emerge chiaramente nelle pratiche funerarie delle diverse culture, che spesso intrecciano memoria e oblio, affetto e distacco, vicinanza e lontananza. Essa si riflette anche nelle pratiche sociali che regolano l'organizzazione dello spazio comune nei cimiteri, dove aree adiacenti ma separate vengono destinate a differenti comunità religiose. L'organizzazione spaziale all'interno delle interazioni sociali esprime significati e valori, come sostenuto da Georg Simmel, che vede le abitazioni, la pianta di una città e i cimiteri come “fatti sociali formati nello spazio” (Simmel 1998).

Questa è un'impronta di questa terra qua di ospitalità, di convivenza, integrazione... è il mondo intero che vive nella stessa terra. Quando vedi il musulmano, il cristiano, l'ebreo e il non credente nello stesso cimitero vuol dire che in questa benedetta città tutti convivevano insieme. Questo è un segnale positivo per la memoria. Un domani vengono le generazioni future e vedono che questa città ha accolto tutti quanti. Non è tanto la memoria di una comunità islamica, ma la memoria di una umanità in questa città, la memoria di una istituzione e di una civiltà che vivono in questa città. La memoria è per tutti (Intervista Mohamed Ibrahim, Responsabile Centro Islamico di via Saluzzo, Torino).

Nei paesaggi cimiteriali il sepolcrale è un mosaico di strati etnografici, religiosi, politici e artistici, formati attraverso processi di migrazione e colonizzazione. Questi strati producono mescolanze di rituali e simbologie legati al rapporto che i popoli instaurano con la terra. I luoghi sacri, attraverso la definizione di confini visibili o immaginati, permettono il controllo del territorio e l'imposizione di limiti che separano e definiscono lo spazio sacro.

In particolare, nel contesto islamico, i cimiteri rappresentano spazi di attesa dove il corpo aspetta il richiamo del giorno del giudizio per ricongiungersi all'anima. Le stele o lapidi riportano solo il nome, la data di nascita e di morte del defunto, con occasionali frasi o versi del Corano, riflettendo un atteggiamento di sobrietà e rispetto per il defunto.

La gestione della morte tra gli immigrati rivela complessi legami con il luogo di origine e quello ospitante. La decisione di seppellire i morti nel paese d'accoglienza piuttosto che rimpatriarli può essere vista come un segno di sedentarizzazione e integrazione, un indicatore di come gli immigrati percepiscono il proprio radicamento nella nuova società. Infine, la morte e i rituali funerari costituiscono momenti di socializzazione che possono unire

o separare le persone in base alle loro rappresentazioni e pratiche. La scelta del luogo di sepoltura e il modo in cui vengono eseguiti i rituali riflettono i valori e le credenze della comunità dei vivi, nonché il livello di integrazione e accettazione degli immigrati nella società ospitante.

Come si è illustrato in precedenza, le prime generazioni di migranti tendono a voler rimpatriare le salme dei propri cari, viste le loro forti radici e il legame con la terra natia (Sacchetti 2017). Tuttavia, quando a morire è purtroppo un bambino, la situazione cambia radicalmente. Se il progetto migratorio dei genitori non viene abbandonato, essi manifestano generalmente il desiderio di tenere il figlio venuto a mancare vicino al luogo dove vivono ora. Questo rappresenta una significativa inversione di tendenza rispetto alla consuetudine del rimpatrio, mostrando un adattamento alle nuove circostanze e un segno di integrazione nel paese di accoglienza.

La vicenda della bambina di 10 mesi figlia di genitori musulmani, deceduta per una cardiopatia congenita nel 2017, la cui famiglia è residente a Galatina (LE), ne è un esempio. Di fronte alla morte della loro figlia, i genitori di origine marocchina hanno cercato un luogo di sepoltura che rispettasse i riti funerari islamici. L'unico cimitero attrezzato per tali sepolture in Puglia, situato a Gioia del Colle, ha rifiutato la sepoltura poiché il regolamento la consente solo ai residenti, o in deroga a quelli della provincia di Bari¹. Grazie all'intervento del presidente della Comunità Islamica d'Italia, Sharif Lorenzini, e dell'allora sindaco di Galatina, Marcello Amante, è stata predisposta un'area nel cimitero comunale di Galatina, permettendo così una sepoltura dignitosa secondo i dettami islamici. Questo episodio riflette l'importanza di risposte solidali e sensibili da parte delle autorità locali e il ruolo cruciale del supporto comunitario. Le prime sepolture nelle aree islamiche dei cimiteri italiani, spesso di bambini, evidenziano un legame emotivo e simbolico con la nuova terra. Le famiglie scelgono di radicare una parte della loro storia personale nella comunità di accoglienza, segnando un punto di integrazione e rispetto delle diversità religiose e culturali, scegliendo di valorizzare la dimensione affettiva e personale del ricordo di chi non c'è più, piuttosto che il legame e il richiamo della terra natia.

Anche nella sezione islamica del cimitero di Bergamo (Colognola) la prima sepoltura è stata quella di un bambino. Quest'area occupa 1.650 metri quadrati e può ospitare almeno 300 tombe ed è una delle più grandi nel nostro paese. La disposizione interna è caratterizzata da grandi sezioni rettangolari

¹ Il "Regolamento cimiteriale" dello Stato prevede che possa essere seppellito nel cimitero comunale chi muore nel territorio del comune, chi vi è residente, chi vi è nato, chi abbia parenti entro il III grado già sepolti in quel cimitero.

di terra separate da vialetti di ghiaia che si incrociano perpendicolarmente, facilitando il movimento dei visitatori e le operazioni di sepoltura. Questa sezione del cimitero presenta un'entrata dedicata e decorazioni geometriche tipiche dell'architettura araba, con un'attenzione particolare alla non invasività e al rispetto dei simboli. All'interno dell'area cimiteriale vi è un piccolo edificio in muratura che ospita una camera mortuaria, una sala di preghiera, servizi igienici e un piccolo magazzino. L'ambiente circostante è principalmente composto da prato verde, circondato da una siepe che delimita l'area destinata agli islamici dal resto del cimitero.

Fig. 11 – Vista esterna della sezione islamica del cimitero di Bergamo



Fonte: parrocchiamadonnadipompei.it

Progettato nel 2009 e completato nel 2011, questo spazio ha visto le sepolture bloccate fino al 2014 a causa dell'opposizione dei partiti di centro destra e in particolare della Lega. La prima sepoltura è stata quella di Yasin Giovanni, un bambino di 10 anni, morto nel 2012, che ha richiesto l'intervento diretto del sindaco per essere ammesso all'inumazione in questo spazio dedicato. Oggi nel 2024 questo spazio funziona in maniera ordinaria.

Un altro caso di emergenza è avvenuto a Massa Finalese (MO) nel 2014, dove l'assessore al servizio Anagrafe ha dovuto trovare una soluzione rapida per evitare il trasferimento del corpo del piccolo Zakaria in Marocco, garantendo una sepoltura appropriata e rispettosa delle tradizioni islamiche.

In questi casi, ma anche in tanti altri registrati durante questi anni, di fronte alla morte di bambini – anche se non sempre – gli amministratori locali riescono a prendere coraggio e slancio rispetto alle proprie coscienze e

all'opinione pubblica, concretizzando la possibilità di creare le aree di sepoltura, o di sbloccare quelle già costruite. Tuttavia diventa interessante la riflessione di Alessandro Cavuoti che è stato presidente del Centro di cultura islamica di Rimini:

[...] ci sono le nuove generazioni.. questi ragazzi che hanno 4 anni, ma anche 18. Nonostante gli chiediamo di fare ancora il permesso di soggiorno, però loro sono italiani. Allora se questi ragazzi qui vedono che per loro non c'è neanche il cimitero, e per i loro coetanei c'è capiscono che qualcosa non va. Poi chissà come la elaborano. Per qualcuno può essere motivo di vergogna, per altri di imbarazzo, di rivolta, però sicuramente non va. Un ragazzo che vive coi suoi coetanei, ci va a scuola, ci gioca a calcio, ci va in discoteca.. poi se gli muore un fratellino.. “ma dove lo mettiamo, dove non lo mettiamo, lo rimandiamo in Senegal”.. il suo fratello di cinque anni o dieci o venti anni che muore. Boh.. lui dice “che facciamo?! chi siamo?!”. È chiaro che carichi fortemente un'identità psicologica difficile da definire. Dunque il discorso del cimitero insieme ad altri ha una valenza inclusiva importante (intervista Alessandro Cavuoti).

Fig. 12 – Arco d'entrata della sezione islamica del cimitero di Gioia del Colle



Fonte: foto dell'autore

Oltre al principio di emergenza un altro dei fattori di innesco per la costituzione di queste aree cimiteriali è l'interessamento dei convertiti. Difatti gli autoctoni convertiti all'islam non hanno – ovviamente – l'opzione del rim-

patrio della salma: hanno dunque un particolare interesse perché siano realizzate aree idonee al rispetto di questa ritualità in Italia. Tra i luoghi che ho visitato durante questi anni di ricerca, ho trovato esempi di questo interessamento dei convertiti – andato poi a buon fine – a Gioia del Colle e Rimini.

La sezione islamica del cimitero di Gioia del Colle è stata ricavata in una parte del cimitero che era dedicata alle sepolture dei bambini non battezzati. Questo spazio non era mai stato utilizzato ed è stato considerato nella posizione ideale in cui collocare queste nuove sepolture. L'anno successivo all'entrata in funzione dell'area è stato costruito un suggestivo arco d'entrata a sesto acuto con iscrizioni in arabo che rende immediatamente riconoscibile il sito. Il geometra Tommaso Venere (che è anche progettista dell'area), convertito alla fede musulmana, si è fatto portavoce per la richiesta di concessione del sito per la comunità islamica.

La cosa nasce con una richiesta all'amministrazione fatta a mio nome nel 1994, in cui chiesi al sindaco e all'amministrazione di destinare un'area alla sepoltura per i fedeli della religione islamica. Ci sono voluti quasi dieci anni per poter arrivare alla delibera definitiva. Con la giunta di centro-sinistra nel 2002 ci fu la delibera per la destinazione dell'area, ma fu con la successiva giunta di centro-destra che il progetto andò oltre e si cominciò a lavorare sull'area. Si tracciò la posizione delle salme rispettando la Qibla, in modo che i corpi siano rivolti verso la Mecca in base alla nostra posizione geografica, e che tutto fosse come previsto dalle norme di quello che è previsto dalla inumazione islamica. Successivamente ritennero opportuno di fare un portale. La Grande Moschea di Roma mise a disposizione il materiale di rivestimento, il mosaico con un'epigrafe islamica per poterlo rendere immediatamente identificabile (intervista Tommaso Venere).

Proprio Gioia del Colle rappresenta un caso virtuoso in cui l'amministrazione di sinistra ha approvato l'attribuzione dell'area di sepoltura e la successiva amministrazione di destra l'ha realizzata concretamente. Nel racconto degli amministratori locali che ho incontrato questa condotta non è eccezionale: si è semplicemente dato corso ad un rapporto con una popolazione migrante stanziata con la quale si è instaurato un dialogo istituzionale e una proficua integrazione civica.

A Rimini il cimitero che ospita la sezione islamica si trova in una zona forese, più precisamente a San Martino Monte l'Abate. Esternamente, il cimitero presenta le caratteristiche tipiche delle strutture cimiteriali italiane, con mura di cinta e ingressi formali, di cui uno dedicato alla sezione per i defunti musulmani. La zona è quella delle prime colline da cui si vede anche il mare che è a poca distanza. La storia del cimitero inaugurato nel 2012 è lunga 15 anni, poiché la richiesta all'amministrazione comunale è stata fatta

da due cittadini italiani. Le prime sepolture risalgono proprio al 2012, principalmente di bimbi nati morti o deceduti subito dopo il parto. Nel 2013 è stata fatta la prima sepoltura di un adulto. Proprio nel 2013 a Rimini ho incontrato Alessandro Cavuoti, italiano convertito all'islam e, a quel tempo, presidente del Centro di cultura islamica di Rimini. Come racconta lo stesso Alessandro

la prima lettera l'abbiamo fatta io e un altro italiano. [...] Probabilmente quindici anni fa il problema non era così sentito dagli immigrati. Sicuramente la sepoltura per loro era in Marocco, Tunisia, Bangladesh... quindi la domanda l'avevamo fatta io e un altro italiano di Rimini sotto forma di una lettera all'assessore – che era Maggioli in quel momento – dove spiegavamo che era importante avere un luogo di sepoltura per i musulmani sia da un punto di vista dell'utilità immediata, sia dal punto di vista di un segnale civico. Ovviamente l'incontro con gli assessori è sempre positivo, inevitabilmente, perché non si può dire di no a una richiesta che ha una legittimità costituzionale. Poi, dopo, intervengono altri problemi dei quali un cittadino ha meno cognizione, perché non li percepisci, o non li conosci, o rimangono segreti nelle stanze di chi decide. Sta di fatto che questa richiesta è andata avanti quindici anni. Noi ogni tanto abbiamo risollecitato l'amministrazione in questo senso. Solo sul finire della legislazione precedente l'assessore ai servizi cimiteriali ha fatto, in maniera abbastanza forte, un rush finale per arrivare negli ultimi mesi di legislatura a portare in consiglio questa delibera, che poi è stata votata. Poi l'esecuzione è passata nelle mani dell'attuale giunta [2013].

Nel 2024 si può stimare che le aree di sepoltura islamiche in Italia non arrivino a 100 su poco meno di 8000 comuni. Risulta comunque difficile censirle tutte per via indiretta perché le notizie di “prossime aperture” sui giornali si susseguono da anni senza poi concretizzare, nella maggior parte dei casi la realizzazione di questi spazi. Le negoziazioni e le richieste delle comunità locali non si fermano, ma sono tante le promesse delle diverse amministrazioni che ancora non sono state mantenute. Per esempio a Napoli le prime discussioni sulla creazione di uno spazio cimiteriale per i musulmani risalgono al 1989, con annunci periodici che non si sono mai concretizzati. Situazioni simili si verificano in Sicilia, dove le amministrazioni locali devono rispondere alle sepolture dei migranti morti nelle traversate del Mediterraneo. Solo nel 2020 è stata effettuata la prima inumazione a S. Filippo, nel villaggio della zona sud di Messina, in un'area cimiteriale riservata alla Comunità islamica di Sicilia. In altri casi ancora emerge chiaramente un'impasse politico per le concessioni: nel 2012 a Monza (ma questo schema si è presentato diverse volte) con il passaggio dall'amministrazione di centrosinistra a quella di centrodestra, le soluzioni già approvate per le aree dedicate

alle sepolture islamiche sono state annullate, con conseguente scelta obbligatoria per le famiglie musulmane di seppellire i loro morti a Segrate.

Le sezioni per le sepolture islamiche oggi in Italia sono una delle sfide principali che riguardano il rapporto tra amministrazioni e comunità locali. Questi rapporti negoziali non hanno un andamento comune su tutto il territorio nazionale, ma dipendono spesso dalla sensibilità delle amministrazioni indipendentemente dal colore politico.

4.1 Il rapporto con le istituzioni: la negoziazione dello spazio della morte

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e gli strumenti internazionali relativi ai diritti umani affermano che la libertà di religione o di credo comprende il diritto di tutti di praticare la propria fede singolarmente o in comunità, in pubblico o in privato. Inoltre dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo alle costituzioni dei paesi che compongono l'UE viene citato e riconosciuto il diritto di essere sepolti secondo le proprie convinzioni. Tuttavia ancor oggi in Europa, riti e significati relativi a tradizioni non cristiane coinvolgono circostanze non coperte dai quadri giuridici che regolano questo diritto (Moreras e Solé 2014; Moreras 2023). I temi del rispetto della ritualità e della disponibilità di un luogo consono alla sepoltura islamica sono sotto l'attenzione degli studi e del dibattito istituzionale in diversi paesi d'Europa e Stati Uniti (Chaïb 1994; 2000; Jonker 1996; 1997; Kanmaz e Zemni 2005, Tarrés e Morera 2013; Moreras 2023), e negli ultimi anni sono entrati nel dibattito pubblico (quasi esclusivamente a livello locale) della società italiana. Nel nostro paese esistono ormai da anni aree cimiteriali islamiche e altre stanno nascendo grazie alla mediazione tra le comunità e le istituzioni locali all'interno dei territori regionali italiani. Tuttavia non esiste una normativa nazionale specifica a questo riguardo, ma soltanto principi di sfondo che rischiano di lasciare aperte diverse ambiguità relativamente al riconoscimento della pluralità nella gestione della morte. Difatti in tema di sepolture islamiche a livello locale si possono riscontrare, a seconda dei singoli comuni interessati, orientamenti politici di fondo contrastanti tra modelli 'assimilativi' o 'pluralisti' (Zincone 2001; Ambrosini 2001; 2005, Spreafico 2006; Caniglia 2011; Specchia 2023) che vengono concretizzati a livello di regolamenti di polizia mortuaria anche molto differenti tra loro. Inoltre, a livello generale, si rammenta che l'islam in Italia non ha un concordato con lo Stato, ma rientri, tra i «culti ammessi» secondo la Legge 1159 del 24 giugno 1929. Ciò fa osservare a diversi analisti come, «dal punto di vista giuridico, l'Islam sia disperso in un vuoto d'aria» (Fiorita, Loprieno 2017: 3), e questo incerto

statuto giuridico dell'Islam costituirebbe un indicatore «della distanza che le omissioni della politica hanno creato tra il diritto di libertà religiosa garantito dalla Costituzione e la sua concreta realizzazione» (Ferrari 2012: 95), il che denuncia un sostanziale disinteresse della politica italiana per i temi della libertà religiosa (Fiorita, Loprieno 2017: 3).

A questo disinteresse della politica si aggiunge inoltre la presa in carico del dialogo con l'islam da parte del Ministero dell'Interno². Dunque nel caso

dell'Islam le questioni più squisitamente legate ai molteplici profili di cui si compone il diritto di libertà religiosa si confondono e vengono intrecciate con le politiche (tipicamente securitarie) dell'immigrazione e della sicurezza tradizionalmente di competenza del Ministero dell'Interno (*ivi*: 9).

Vale la pena sottolineare che, sebbene questi interventi siano spesso inquadrati come “politiche per gli immigrati”, il tema in questione riguarda specificamente una religione, quella musulmana, praticata in Italia prevalentemente da persone emigrate da altri paesi, ma non solo. Le istanze dei credenti musulmani, siano essi italiani convertiti, italiani per acquisizione di cittadinanza o cittadini stranieri emigrati verso l'Italia, diventano dunque argomento di dialogo con il territorio e l'amministrazione pubblica. Ciò si traduce, dal lato dei decisori, in politiche pubbliche che possono cadere sul versante dell'inclusione o dell'esclusione. La constatazione che le nostre società occidentali abbiano una composizione multiculturale pone dunque in primo piano il tema del riconoscimento delle minoranze culturali e dell'estensione del quadro dei diritti di cittadinanza, in modo tale da porre le condizioni per cui le unicità possano essere rispettate e che le domande di tali minoranze possano trovare una corrispondenza istituzionale (Spreafico 2006; Ambrosini e Buccarelli 2009; Acocella 2010; 2014; Specchia 2023).

Il quadro è sicuramente complesso, come anche i sentimenti e le opinioni della popolazione autoctona rispetto all'accettazione di pratiche differenti in un'ottica multiculturale. Inoltre, quando si parla di cimiteri, bisogna tener conto che il decisore politico deve pronunciarsi rispetto alla concezione di uno spazio fisico costituito da una sezione speciale all'interno di un'area cimiteriale. Questo implica un riconoscimento non solo del legittimo diritto di

² Si è partiti nel 2005 con l'istituzione della *Consulta islamica* con il Ministro dell'Interno Pisanu, al fine di favorire «il dialogo istituzionale con le comunità musulmane d'Italia» e «migliorare la conoscenza delle problematiche dell'integrazione» (art. 1 del decreto ministeriale di istituzione del 10 settembre 2005), e si è arrivati nel 2016, con diversi cambiamenti di impostazione, al *Patto nazionale per un islam italiano, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e ai principi dell'ordinamento statale*, che porta la firma del Ministro Minniti.

eterno riposo, ma la costituzione di uno spazio fisico-simbolico legittimante di una pratica spirituale e di uno stile di vita differente. L'evoluzione istituzionale verso il pluralismo religioso nel sociale, e nello specifico campo della gestione della morte, non è costituito semplicemente dalla concessione di una serie di *facilities* e servizi specifici, ma riguarda prima di tutto lo sviluppo di una sensibilità verso gruppi di minoranza che nella morte esprimono il loro senso religioso in maniera diversa (Moreras e Solé 2014, Moreras 2023). Ciò dovrebbe rappresentare un segno di apertura religiosa dell'intera società locale.

Come notano Favole e Ligi (2004, 10-11)

studiare le politiche della morte significa porre in evidenza come molti contesti, riti, credenze e pratiche della morte, lungi dall'essere retaggi tradizionali condivisi e indiscussi, siano piuttosto terreni di scontro tra ideologie, visioni del mondo, rapporti di potere ineguali. Significa porre attenzione al fatto che luoghi e tempi della morte possono essere espressioni di relazioni di potere, spazi di conflitto e di contrapposizione³.

Si rende dunque necessario comprendere e analizzare come le comunità islamiche in Italia cambino nel tempo e come le istituzioni chiamate in causa riescano o meno ad attivare servizi per i gruppi che riconoscono o meno come legittimi interlocutori. Il rispetto della ritualità e la conseguente concessione cimiteriale possono essere visti come un elemento di inclusione. La libertà di culto stabilita costituzionalmente in Italia, prevede – potenzialmente – che sia tutelata la possibilità effettiva di praticare in libertà la propria religione, ivi compreso il culto dei defunti. Tuttavia il contesto diasporico ha bisogno di una certa componente di resilienza per far sì che le richieste rituali non risultino incompatibili con le condizioni del nuovo contesto in cui devono essere messe in atto. Come già notato da Jonker (1996) le pratiche rituali che riguardano la morte dei migranti sono soggette a forme di trasformazione negoziate e/o imposte. Le comunità immigrate si trovano dunque a doversi adattare a nuove costrizioni date dal contesto. Le autorità religiose si

³ «Nella sua celebre interpretazione di un funerale a Giava, Clifford Geertz (1973) insisteva sulle incongruenze e sulla stratificazione storica e culturale dei significati connessi al rito. Nel contesto giavanese degli anni Cinquanta del secolo scorso, caratterizzato dalla presenza di concezioni “animistiche”, indù, islamiche e da una rapida trasformazione dello stile di vita, il rito funebre era divenuto un'arena sociale in cui si confrontavano simboli religiosi densi di valore politico. La toilette funebre, la lunghezza della veglia, il trattamento del cadavere e le modalità di sepoltura non erano affatto garantiti da una tradizione condivisa ma erano diventati terreni di disputa in cui si scontravano differenti visioni del mondo e della vita sociale. L'analisi di Geertz costituisce un'ottima introduzione a un tema [...] che potremmo sintetizzare nell'espressione “politiche della morte”» (Favole e Ligi 2004, 10).

trovano a dover razionalizzare e legittimare il cambiamento rituale e l'innovazione, adattando così le pratiche che contribuiranno a costruire una memoria collettiva nel paese di migrazione. Queste trasformazioni rituali sono dovute in gran parte a questioni pragmatiche e a circostanze pratiche del nuovo ambiente (Jonker 1996; 1997).

Per i musulmani è importante rispettare la ritualità funebre. Deve essere fatto per esempio il lavaggio del corpo prima della sepoltura. Quindi secondo me se un paese vuole essere aperto ad altre realtà.. musulmani, cristiani, ebrei.. tutti, ha bisogno di rispettare i loro riti. Ovviamente finché si rimane nella legalità, non se c'è qualcosa che va contro le leggi del paese. L'Italia dovrebbe rispettare le nostre esigenze finché queste non creano problemi alle istituzioni italiane. L'Italia potrebbe dire: "voi siete arabi, tornate a morire ai vostri paesi", invece l'Italia non è così 'indietro' con la società e con l'apertura ad altre religioni. È chiaro che bisogna trovare dei compromessi da una parte e dall'altra: sarebbe una dimostrazione di apertura. Ormai il mondo di oggi con la globalizzazione ci fa vivere tutti insieme: in Egitto trovi cristiani ed ebrei, qui lo stesso; quindi ormai non posso dire Egitto paese musulmano, Italia cristiano, questo ebreo.. no, ormai si vive tutti assieme e bisogna adattarci. Lo stesso problema che incontra un italiano in un paese arabo: il paese che lo ospita deve fare alcuni sforzi per adattarsi alla situazione (Intervista Mohamed GMT).

Il problema si pone in tutta la sua concretezza per quanto riguarda le politiche di concessione delle aree cimiteriali per il rito islamico, che prevede un particolare orientamento delle fosse e un tracciato di demarcazione. Nel lungo periodo poi si dovrà affrontare il problema del concetto di sepoltura definitiva che per l'islam è un precetto importante: nel caso italiano dopo un certo periodo di tempo di concessione il corpo viene riesumato e i resti posti in un ossario. Questo potrebbe essere un ulteriore elemento di attrito in futuro, una volta raggiunta la saturazione degli spazi. Bisogna specificare che già alcuni passi verso la conciliazione sono stati fatti: si è accettata la sepoltura in cassa e non col solo sudario e le demarcazioni gli spazi di inumazione non sono necessariamente dei muri: così questo aspetto della sepoltura da parte delle comunità islamiche locali è gestito di volta in volta accordandosi con le amministrazioni locali che hanno la titolarità della locazione dei lotti cimiteriali. L'interazione che si innesca provoca inevitabilmente dei cambiamenti reciproci, nonostante le resistenze che possono esserci da entrambe le parti. La sfida diviene allora quella di costruire nuovi percorsi di riconoscimento reciproco e di cittadinanza sviluppando luoghi di incontro e confronto in un mondo *di frontiera* (Sclavi 2003), dove contesti sociali e spazi urbani diventano teatro di scambi e mescolanze tra le culture.

La necessità di confronto, presa di decisioni e conseguente messa in opera dei provvedimenti, fa sì che divenga più complesso, a livello locale, valutare l'esatto grado di tutela garantito ai diritti e alle libertà fondamentali che concorrono a formare il principio di laicità. Le politiche locali su questi temi sono sempre più la risultante della collaborazione fra governo municipale e governance locale. Ad essere coinvolti nelle politiche di integrazione e di lotta alla discriminazione sono ormai reti di attori a configurazione variabile, dove Regione e Comuni assumono un ruolo differente a seconda delle interazioni instaurate con gli altri attori del network: organizzazioni del terzo settore, sindacati, associazionismo religioso (Mazzola 2010). L'attività amministrativa dei singoli comuni si rifà ad una progettualità e a una strategia politica che dovrebbe essere inclusiva, attenta ai processi di integrazione e di dialogo con le minoranze. In tal senso, la strumentazione normativa messa a disposizione degli enti locali dal legislatore nazionale è stata in svariati casi utilizzata dagli amministratori locali in modo virtuoso (come nel caso di Torino che vedremo), ma in tanti altri meno. Ci si riferisce a tutti quei Comuni in cui, di fronte al fenomeno migratorio, non ci si è limitati a gestire l'aspetto meramente assistenziale, ma si sono proposte, con spirito solidaristico, soluzioni più articolate e incisive sul piano dei diritti (assistenza legale per i rifugiati; servizi socio-sanitari; mediazione culturale) creando al contempo una rete di attori, sia pubblici sia privati, impegnati all'unisono su temi della integrazione e non discriminazione e nella costruzione di una dimensione 'pratica' di laicità (Mazzola 2010). In ogni caso, le situazioni concrete presenti sul territorio nazionale sono molto diverse tra loro. Per quanto riguarda i processi di inclusione sociale, si riscontrano realtà estremamente variegata: da condizioni di marginalità estrema, in cui le comunità straniere subiscono discriminazioni e segregazioni in contesti sociali dequalificati, fino ai più complessi e avanzati percorsi di piena acquisizione della cittadinanza da parte dei nuovi arrivati. Sul fronte dell'integrazione sociale, invece, si va da situazioni di totale esclusione o di parziale integrazione, caratterizzate dalla formazione di comunità che non comunicano tra loro o addirittura conflittuali, a processi di inclusione completa, dove prevalgono la pacifica convivenza e l'incontro tra culture diverse (Acocella e Valzania 2010).

L'enfaticizzazione della bilateralità del concetto di integrazione mostra la necessità di rilevare questo fenomeno riferendolo e soppesandolo a partire dal contesto sociale in cui esso si manifesta, che è dato, ora dalla cultura dominante, dalle credenze e dai pregiudizi diffusi, ora dal quadro legislativo entro cui tale orizzonte simbolico si traduce. Può essere opportuno in relazione a ciò distinguere tra "politiche" e "pratiche" di integrazione: "le prime esplicite, di natura pubblica, promosse dall'alto" (Ambrosini 2009: 25); le

seconde spesso implicite, legate alla sfera quotidiana, prodotte in ambito locale attraverso vari tipi

di scambi e di reciprocità, di azioni e reazioni, di spinte e contro-spinte, nelle quali soltanto può stimarsi il senso di accettazione condiviso da parte degli stranieri e degli autoctoni e la misura effettiva di mutua contaminazione fra visioni diverse che vengono in contatto» (Buccarelli 2009: 42).

I due livelli di analisi devono rimanere separati ma vanno considerati entrambi se si vuole studiare tali fenomeni: sia gli interventi statali e le politiche relative alla gestione del fenomeno migratorio, sia gli atteggiamenti di apertura (o meno) che si possono reciprocamente manifestare tra i membri della società autoctona e quelli delle collettività straniere, possono infatti influenzare i modelli di integrazione messi in atto in una società così come i percorsi di insediamento adottati dalle comunità immigrate (Castles e Miller 1993).

La normativa nazionale e locale e le politiche attuate intorno alla *issue* immigrazione costituiscono il *frame* politico-istituzionale entro cui il fenomeno si manifesta e si struttura in un paese e mostrano il *policy style* (lo stile decisionale)⁴ adottato dalle istituzioni amministrative nella gestione del fenomeno.

Numerosi studi hanno [infatti] stabilito che il fattore-chiave per determinare la riuscita dell'integrazione di gruppi di immigrati non sta nelle differenze di cultura che intercorrono fra il paese di origine e quello di destinazione, bensì nelle politiche di accoglienza del paese di destinazione (Kymlicka 1997: 204-205).

In relazione a questo punto può essere interessante riproporre la distinzione introdotta da Hammar (2010) fra *immigration politics* e *immigrants politics*. La prima espressione – politiche per l'immigrazione – si riferisce agli interventi di governo (sovranazionali, nazionali e locali) in tema di gestione dei flussi migratori (programmazione e canali di accesso), di modalità di inclusione nei circuiti della cittadinanza (requisiti necessari per accedere al permesso di soggiorno e allo *status* di straniero regolarmente residente),

⁴«Possiamo intendere con stile decisionale l'insieme dei caratteri, patterns normativi e cognitivi che ricorrono nel processo di produzione e messa in opera, valutazione e trasformazione di decisioni collettivizzate. Specificando maggiormente, lo stile decisionale è un modo di procedere nel policy making condiviso dagli attori e che ha raggiunto un certo grado di stabilità nel tempo: potremmo dire che si è istituzionalizzato, ovvero che è entrato a far parte di quella componente taken for granted del processo di policy making, che è oggetto di discussione e di riflessioni da parte dei decisori» (Campomori 2005: 437-438).

di contrasto all'immigrazione irregolare e clandestina. Si tratta dunque di interventi di regolazione degli arrivi nonché di predisposizione di direttive e/o leggi che definiscono a “quanti” immigrati permettere l'ingresso nel nostro territorio e con quali modalità. La seconda espressione – politiche per i migranti – mettendo l'accento sulle persone anziché sul fenomeno macro-aggregato, afferisce invece alle specifiche politiche sociali per gli immigrati da attuare o meno nella amministrazione del fenomeno a livello locale.

Mentre il primo tipo di provvedimenti chiama dunque in causa le strutture centrali dello Stato – pur nelle loro diverse sotto-articolazioni amministrative e burocratiche – il secondo tipo evoca [...] il livello territoriale dell'azione politica ed istituzionale (Buccarelli 2009: 40).

Helena Nordh *et al.* (2023) sottolineano che nel contesto europeo esistono disuguaglianze nell'offerta per le comunità minoritarie, che sono generalmente attribuibili a cinque fattori principali: la normativa nazionale, la presenza di comunità minoritarie in una determinata area, le esigenze e il potere di specifiche comunità, la volontà politica di rispondere a tali necessità e la disponibilità di spazi cimiteriali. Sebbene la regolamentazione nazionale rivesta un ruolo cruciale, l'offerta risulta spesso frammentaria, poiché in molti casi si basa su relazioni personali, generando così disposizioni imprevedibili e diseguali tra diverse città, anche all'interno dello stesso Stato o regione. Questo sistema dipende da fattori contingenti, come la buona volontà e l'iniziativa locale, piuttosto che da diritti automatici dei cittadini. Pertanto, questi stessi autori (Nordh *et al.* 2023), sottolineano la necessità di una politica più chiara e di direttive nazionali che garantiscano nei cimiteri un'offerta inclusiva adeguata alle minoranze. Questo appello nasce dall'osservazione che il riconoscimento delle pratiche e delle necessità individuali contribuisca a rafforzare il carattere inclusivo e accessibile di questi spazi, promuovendo una maggiore funzione democratica.

4.2 Il caso di Torino

È soprattutto nell'ideazione e nella realizzazione delle *immigrants politics* che si possono promuovere provvedimenti a favore dell'integrazione degli stranieri, della coesione sociale e dell'anti-discriminazione, dal momento che è coinvolto un livello istituzionale più vicino alle persone e ai problemi specifici che possono nascere in un dato territorio a seguito dell'incontro di pratiche differenti. Ne sono esempio la presenza di mediatori culturali nei

servizi (socio-sanitari e scolastici in particolare) e negli sportelli degli enti pubblici (gli uffici dell’anagrafe, la Prefettura, etc.), l’insegnamento della lingua per i neo-arrivati, la diffusione sul territorio delle informazioni sui diritti/doveri e sulle opportunità per gli stranieri. Questi sono tutti modi per facilitare – sul piano politico-istituzionale – l’accesso degli immigrati alle varie sfere della vita sociale, promuovendo allo stesso tempo situazioni di incontri, scambi e “riconoscimento” reciproco tra questi e i membri della società autoctona. Ed è qui che si gioca anche la partita delle sepolture secondo la propria appartenenza religiosa. In linea con le recenti ricerche di Avril Maddrell (*et al.* 2021), si propone l’idea che i cimiteri non siano visti come spazi delimitati, ma come luoghi in cui il comportamento e le regole della maggioranza sono messi alla prova, sfidati e potenzialmente adattati attraverso le interazioni con varie minoranze (di origine migrante o di altro tipo), sollevando questioni sulla “cittadinanza vissuta” di tutti i giorni (*ivi*, 11, 20).

A questo proposito diventa interessante proporre il caso della città di Torino in cui ho svolto una parte di lavoro sul campo nel 2014. Qui oltre ad incontrare la comunità islamica ho realizzato un’intervista all’allora Assessore (dal 2006 al 2016) Ilda Curti, con deleghe alle pari opportunità, tempi e orari della città, rigenerazione urbana, politiche giovanili, che dichiara:

Siamo una città che ha nel suo DNA il fatto che la pluralità si declini anche come pluralità religiosa in generale. Forse siamo state una delle prime città in Italia a metà degli anni '90 con un approccio pragmatico e dialogico ad affrontare alcuni temi. Per esempio quello della macellazione rituale: noi abbiamo dal '95 il macello pubblico che è aperto alla macellazione rituale sia islamica che ebraica, nelle scuole da allora c'è la possibilità di poter scegliere un'alimentazione che corrisponda ai precetti, e così via. Partiamo dal presupposto che anche l'appartenenza religiosa cambia il modo in cui si sta nello spazio pubblico, con cui si interagisce con le istituzioni e che quindi bisogna trovare dei modi di stare assieme.

All’inizio, forse, non c’era una consapevolezza diffusa, ma nel corso degli anni questo approccio è diventato una vera e propria politica. Dalle parole dell’assessore si evince come l’amministrazione Torinese abbia un approccio pragmatico: dapprima si sono cercate soluzioni a richieste contestuali e successivamente si è provveduto a racchiudere queste esperienze in una politica strutturata.

Torino parte dal presupposto di essere una città plurale, che tenta di consentire a chiunque vi abiti di mantenere una propria identità e, allo stesso tempo, di far parte della comunità civile. Le persone nascono, vivono, si sposano, si amano, lavorano, muoiono. Perciò, si è cercato di trovare modalità

per adeguare le politiche pubbliche ai cambiamenti della società, che includono non solo la diversità religiosa, ma anche quella di genere e stili di vita.

Sulla questione della ritualità legata alla morte a Torino è presente la Fondazione Fabretti, basata su un protocollo d'intesa tra università ed enti pubblici, di cui il Comune di Torino è uno dei promotori. La fondazione studia e comprende, tramite un approccio scientifico, la diversità legata alle ritualità della morte, informando le politiche pubbliche con elementi conoscitivi e antropologici. Così l'area di sepoltura per i musulmani è nata quasi in modo spontaneo. Alla fine del 1999 fu concessa un'area del Cimitero Sud di Torino alla comunità islamica a seguito di alcuni decessi. Questa area permette la tumulazione seguendo il rito islamico, anche se inizialmente fu un'esperienza al di fuori del regolamento, come sperimentazione. Tutto questo percorso è stato ripreso partendo da alcuni presupposti:

[a Torino] gli over 60 sono il 2% della popolazione. Stiamo parlando comunque di 140.000 persone provenienti da tutte le parti del mondo ognuno con storie e appartenenze religiose diverse. Data questa situazione nel 2012 abbiamo provato a mettere a sistema il tutto cambiando il regolamento cimiteriale, e nel 2013 abbiamo firmato la prima convenzione. Da epoca napoleonica in poi i cimiteri non sono luoghi consacrati; dunque, abbiamo cambiato il regolamento consentendo alle comunità religiose di poter avere delle parti adattabili alla propria ritualità di fine vita [...].

Uno dei temi più rilevanti su cui abbiamo lavorato due anni prima di arrivare alla modifica del regolamento è la nozione di comunità religiosa. Questa diventa piuttosto complicata quando non c'è intesa con lo Stato, e questo vale anche per i cristiani ortodossi rumeni, non solo per l'islam. I primi con cui abbiamo siglato il nuovo accordo sono proprio gli ortodossi rumeni, perché essendo 50.000 i rumeni a Torino – di cui il 90% è ortodosso – cominciavano ad avere il problema delle seconde generazioni che non volevano portare a 'casa' il genitore. Con questo regolamento abbiamo cercato di pensare che adesso i numeri non sono ancora grandissimi ma nell'arco di 15 – 20 anni, come è successo quando Torino è diventata meta di immigrazione dal sud – all'inizio le persone andavano a morire a casa, si facevano seppellire nel cimitero del loro paese, ma man mano che i famigliari stanno qua, si tende a stare qua – l'abbiamo pensata in previsione, immaginando quello che succederà nell'arco di poco. Man mano che la seconda generazione diventa adulta (intervista Assessore Ilda Curti).

Il cimitero non è pensato solo da un punto di vista funzionale, ma anche come punto di riferimento della memoria culturale. La possibilità di avere vicino l'omaggio e il ricordo dei propri cari segna l'appartenenza a un territorio e rappresenta un particolare progetto migratorio. Idealmente il primo passo è quando si compra casa, il secondo è quando si decide di tenere vicine

le persone amate anche dopo la morte. Nella vita delle persone, la dimensione affettiva del ricordo e della memoria è fondante, e non solo funzionale come si è visto in precedenza. Le istituzioni, in tal senso, hanno la possibilità di inibire o favorire opportunità di scelta e libertà, dando o meno legittimità alle decisioni sui percorsi di sepoltura. Questo è importante soprattutto per le prime generazioni e più sfumato per le seconde. Se per rispettare la ritualità si può solo essere rimpatriati, il discorso è a senso unico. La possibilità di scegliere significa che le condizioni del territorio aprono effettivamente all'inclusione:

rivendico il fatto che le istituzioni – che devono essere laiche – devono, secondo il principio di laicità, offrire opportunità di scelta e di esercizio della propria libertà. Quindi in questo dobbiamo essere molto attenti a non determinare sensi obbligati (intervista Assessore Ilda Curti).

Uno dei punti critici nelle negoziazioni tra comunità e amministrazioni è quello relativo all'assenza di un'intesa con lo Stato per le comunità islamiche. Per i musulmani non vi è una sovrapposizione tra comunità nazionale e religiosa o una rappresentanza unica. Dunque la tematica della “comunità religiosa” con cui stipulare accordi di concessione diventa rilevante. Quando si può parlare di comunità nazionale la questione si semplifica notevolmente, ma può rappresentare comunque un compromesso spinoso, ricordando che appartenenza nazionale e appartenenza religiosa non sono sovrapponibili:

La cosa più semplice che avremmo potuto fare sarebbe stata quella di fare un accordo, firmare una convenzione con il Consolato rumeno, lavorare tra istituzioni sarebbe stato più facile. Lavorando congiuntamente con la società che gestisce i cimiteri abbiamo imposto delle sfumature più complesse; questo perché si nasce e si vive insieme, non è che perché sei rumeno tu vada in una sezione speciale, non sarebbe corretto: se sei ortodosso stai nella sezione degli ortodossi, se non lo sei stai da un'altra parte anche se sei rumeno. Questo vale per tutti. Però per le religioni che non hanno un'intesa con lo Stato, la nozione di comunità religiosa è più spinosa. Noi abbiamo bisogno di una convenzione perché il meccanismo prevede un'area data in convenzione per cui poi tutta la parte di ritualità è assicurata dalla comunità religiosa. Noi abbiamo richieste non solo da parte dell'arcipelago islamico fatto di tante sfumature, ci sono anche gli ortodossi, ci sono i bahá'í⁵ – non sono tantissimi, ma se il principio è quello della libertà.. – C'è una convenzione da molto tempo con la comunità ebraica, che è la nostra minoranza storica, per il cimitero ebraico. Nel regolamento noi spieghiamo come si fa ad essere comunità religiosa. Si può essere 'riconosciuti' dal Ministero degli Interni, oppure

⁵ Religione monoteistica nata in Iran durante la metà del XIX secolo.

essere “enti ecclesiastici acattolici che siano espressione operativa di una confessione religiosa”. Questa formula dice: anche se non sei riconosciuto dal Ministero degli Interni e non hai intesa con lo Stato italiano, ma sei una comunità religiosa che ha 700 aderenti, che dichiarano che tu sei il loro rappresentante, allora puoi firmare. Noi chiediamo che ci sia qualcuno che si assume la responsabilità di designare un rappresentante protempore (intervista Assessore Ilda Curti).

Questa soluzione del Comune di Torino può essere rilevante dal punto di vista della prassi amministrativa. L'applicazione concreta di un principio multiculturale universale che tutela le minoranze religiose diventa possibile con un atto legale/amministrativo. Per rendere fattibile la sepoltura senza un'intesa con lo Stato i comuni possono modificare i regolamenti di polizia mortuaria e stipulare convenzioni a patto che vi sia un riconoscimento locale dell'appartenenza religiosa a quella comunità. La questione è cruciale: per essere inumato nella sezione dedicata ai musulmani qualcuno deve stabilire che quella è effettivamente l'appartenenza religiosa del defunto attraverso la designazione di un rappresentante protempore. Tornando all'universalità del principio si nota che in questo caso si è lavorato sulla definizione per estendere l'intensione del concetto di comunità religiosa, evitando di fare un elenco delle religioni che possono accedere al regolamento (questo sarebbe in contrasto con il principio di libertà di culto). Il risultato è un atto aperto e inclusivo e prevede convenzioni specifiche per definire chi è la comunità e cosa può fare.

La sezione islamica al Cimitero Sud di Torino, nata in modo non sistematico, ora rientra nel regolamento e si potrà procedere a lavorare su convenzioni specifiche. Lo spirito di questa operazione è quello di riportare alla normalità e non all'eccezionalità le questioni legate alla sepoltura; questo avviene attraverso un regolamento generale in cui una commissione tecnica decide l'ammissibilità delle richieste. Anche quando non si può delimitare fisicamente l'area, la sensibilità può permettere una delimitazione informale, come alla fine di un lotto di campo. Con la comunità islamica, il bisogno è già assolto dall'area nel Cimitero Sud dal 1999. Tuttavia, eventuali problemi di esumazione ordinaria non sono ancora stati affrontati (lo spazio non è ancora esaurito).

Il problema è pensare a un livello di legislazione nazionale – che tenga conto delle norme sovraordinate – che deve essere poi recepita dalle regioni e dai comuni. Il tema è quanto le città cambiano alla luce della presenza delle differenti religioni. Le norme devono essere formulate in modo da riuscire a prevedere il rispetto dei regolamenti igienico-sanitari, pur rispettando la ri-

tualità. A Torino il regolamento è stato condiviso con la prefettura in coordinamento con i comuni dell'area metropolitana per affrontare problemi comuni, per uniformare le prassi amministrative e garantire il diritto di culto e la dignità dei luoghi di sepoltura. Il fine è quello di garantire la libertà di culto in generale come previsto dalla costituzione, non di facilitare una minoranza religiosa attraverso il ricorso a deroghe.

4.3 La partita politica della morte a livello locale e le sue resistenze

L'incremento dei flussi migratori ha sollevato questioni critiche sulla gestione dell'accoglienza umanitaria e sulla cooperazione europea, suscitando in alcuni ambiti sociali e politici reazioni di chiusura. Anche la narrazione sui media ha spesso rispecchiato queste posizioni. Questo avviene in un paese come l'Italia, dove il sistema mediatico è strettamente intrecciato con la politica. Spesso, infatti, il sistema informativo tende a seguire l'agenda politica, nella quale la questione dell'immigrazione è un terreno di scontro e viene quindi amplificata (ISMU 2021). Purtroppo, la stampa ha svolto un ruolo nel rafforzare le opinioni diffuse, enfatizzando le preoccupazioni sugli immigrati e alimentando lo spettro dell'insicurezza sociale. I media hanno fatto ben poco per smantellare gli stereotipi del migrante "clandestino-criminale". Le questioni della sicurezza e del controllo sociale si intrecciano così con altri noti incubi collettivi e riemergono persino in luoghi insospettabili (Beneduce e Martelli, 2005).

Studi sui nuovi immigrati musulmani nell'Europa meridionale hanno dimostrato che i mass media giocano spesso un ruolo importante nel creare un sentimento di timore verso l'islam e i migranti nell'opinione pubblica (Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005; Cesari, 2005). La loro presenza evidenzia la violenza dell'orizzonte morale ed economico contemporaneo, diventando così un commento corrosivo sui nostri modelli di sviluppo e sfidando l'ordine nazionale delle cose, come descritto da Liisa Malkki: «I rifugiati sono costituiti... come una categoria pericolosa perché violano i confini nazionali (intesi come naturali) e sfidano la solida distinzione tra nazionali e stranieri» (Malkki, 1995: 7-8).

Valerio De Cesaris (2019) individua la nascita del "mito dell'invasione" a seguito dell'emergenza albanese alla fine del secolo scorso: una costruzione retorico-argomentativa che si arricchisce di diversi contenuti rappresentativi come l'islamofobia, l'attacco alla cultura nazionale e la minaccia terroristica. La creazione e il funzionamento di questo mito sottostà a tre ele-

menti: il primo è la tendenza a vedere i migranti come precursori di un imminente e inarrestabile spostamento di massa; il secondo riguarda l'enfaticizzazione della minaccia che gli immigrati rappresenterebbero per l'accesso a risorse e beni da parte della società ospitante; il terzo elemento consiste nella strumentalizzazione dell'alterità dei migranti per sottolineare la differenza e l'incompatibilità tra "Noi" e "Loro", accentuata attraverso generalizzazioni e stereotipi essenzialisti (Ambrosini 2020). La migrazione è sempre un "fatto sociale totale" – come direbbe Marcel Mauss – nella sua natura e sempre un fatto politico, indipendentemente dai livelli di consapevolezza posseduti dai protagonisti. Bourdieu e Wacquant osservano che «l'immigrato funziona alla maniera di un rivelatore vivente, in carne e ossa, delle regioni più oscure dell'inconscio sociale» (Bourdieu e Wacquant, 2000: 177). Le accuse riguardanti le motivazioni economiche e politiche della migrazione, in generale, e della migrazione clandestina, in particolare, rischiano spesso di soffocare i dilemmi morali dei nostri interlocutori. (Kirmayer, 2003).

Gli anni delle forti migrazioni dall'Est e dei grandi sbarchi nel Sud Italia si chiudono alla presenza del frame dell'emergenza e di quello securitario: il primo riguarda il rapporto con l'esterno e la gestione del crescente numero di sbarchi; il secondo riguarda l'ordine sociale, legato a criminalità e devianza all'interno dei confini italiani (Bulli e Tonini, 2021).

A partire dagli anni Novanta, i discorsi sull'immigrazione si sono sviluppati attraverso immagini legate all'emergenza, alla violenza e alla criminalità, diffondendo un senso di insicurezza e incertezza tramite la propagazione di stereotipi negativi sugli immigrati, sostenuti da un linguaggio e una comunicazione xenofoba e denigratoria, che alimentano la distinzione tra "Noi" e "Loro" e facilitano l'adozione di politiche di chiusura.

Rifugiati e clandestini diventano così espressioni, per eccellenza, di *atopos*, ibridi senza luogo, fuori posto, nel doppio senso di esseri incongrui e imbarazzanti. In apparenza intrappolati in uno spiacevole interstizio tra l'essere e il non essere sociale, affermano – con le loro vite esposte – la volontà di esistere nonostante le leggi e gli accordi internazionali, a dispetto dell'"accesso programmato", o del destino di povertà e morte che la Storia ha loro assegnato. Il commento di Bourdieu e Wacquant può essere applicato alla lettera ai clandestini e ai rifugiati: «Né cittadino né straniero, né dalla parte dell'Uguale né da quella dell'Altro, esiste solo per difetto nella comunità d'origine e per eccesso nella società d'accoglienza, e genera in entrambe una ricorrente discriminazione e risentimento» (Bourdieu e Wacquant, 2000: 178). Questa condizione paradossale probabilmente descrive meglio questi

individui che spesso trovano – nelle dubbie definizioni di leggi e decreti – ciò di cui non hanno potuto godere nei loro Paesi, a causa di violenze e guerre, torture, povertà, cambiamenti climatici e disuguaglianze.

Accanto al fronte esterno ed interno, dal 2001 si è aggiunto quello internazionale con la minaccia del fondamentalismo e del terrorismo di matrice islamica; la questione della sicurezza e dell'allarme è diventata quindi dominante nei media e nel discorso pubblico (Materassi e Pezzoli 2021). Nel primo decennio degli anni Duemila, il fronte internazionale si è arricchito di due tematiche principali: da un lato, il migrante come minaccia all'identità italiana, sia sul piano valoriale che etnico e religioso, intensificata con il picco dei flussi migratori verso l'Europa intorno al 2015 a causa della "crisi dei rifugiati" dovuta ai conflitti e alle persecuzioni in Siria, Afghanistan e Iraq. Dall'altro, il migrante come minaccia economica, rafforzata dalla crisi economico-finanziaria iniziata nel 2008 (Bulli e Tonini, 2021).

L'analisi delle ragioni dietro l'asimmetria narrativa a favore delle narrazioni di destra coinvolge diversi fattori. Un fattore di lungo periodo è legato alla struttura delle narrazioni e dei frame sulla migrazione che hanno dominato il dibattito dagli anni Novanta. Questo tema è stato identificato da tempo come strategico per guadagnare consensi elettorali principalmente dalle destre. Di conseguenza, l'investimento comunicativo è stato sostanziale, permettendo loro di dominare la battaglia dei frame (Maneri e Pogliano 2023). L'asimmetria narrativa a favore della destra può essere ulteriormente esplorata considerando l'uso strategico dei media e delle piattaforme digitali. Le destre, in Italia e altrove, hanno saputo sfruttare i social media per diffondere messaggi in modo rapido ed efficace, spesso utilizzando tecniche di comunicazione emozionale che fanno leva su paure e insicurezze. La capacità di creare contenuti virali e di mobilitare il consenso attraverso campagne mirate ha consolidato la loro posizione dominante nel dibattito pubblico sulle migrazioni (Maly, 2018). Uno degli aspetti chiave dell'efficacia delle narrazioni di destra è la loro semplicità e immediatezza. Le narrazioni che dipingono le migrazioni, e in particolare i migranti di fede islamica, come una minaccia all'ordine pubblico e alla cultura nazionale sono facili da comprendere e diffondere.

Al contrario, i partiti di centro-sinistra sono rimasti a giocare una partita difensiva, dimostrando una scarsa capacità strategica nell'imporre narrazioni alternative, oltre a quella umanitaria, che spesso è stata sacrificata nel tentativo di rincorrere le destre sui temi della sicurezza (ibidem). Questo ha generato frammentazione interna e una scarsa coerenza narrativa. Le narrazioni più complesse e articolate proposte dal centro-sinistra, che cercano di affron-

tare le migrazioni in termini umanitari e di diritti umani, richiedono un maggiore impegno cognitivo da parte del pubblico e non sempre riescono a raggiungere lo stesso livello di impatto immediato. Inoltre, l'incapacità dei partiti di centro-sinistra di presentare una narrazione coerente e unificata sulle migrazioni ha spesso portato a messaggi contrastanti, che hanno ulteriormente indebolito la loro posizione. La frammentazione interna su questi temi ha reso difficile per il centro-sinistra competere efficacemente contro le narrazioni più coese e dirette della destra (Capoccia, 2005). Numerose ricerche sui media e le migrazioni in Italia confermano questa tendenza. Studi di Binotto e Martino (2004), Binotto *et al.* (2016) e Maneri (2023) mostrano come nel tempo si sia sviluppata una discussione pubblica in cui è quasi impossibile evitare i temi dell'ordine pubblico e della minaccia culturale associata alle migrazioni. Questo tocca ovviamente anche il tema delle sepolture delle comunità islamiche.

La morte non è solo un evento biologico, ma un fenomeno profondamente culturale e politico. Il modo in cui le società trattano i loro defunti riflette e influenza le dinamiche di potere, appartenenza e identità. Anche le pratiche mortuarie vengono purtroppo strumentalizzate per interessi politici soprattutto locali, con particolare attenzione ai contesti multiculturali e alle comunità migranti in Italia. Salvo alcuni casi virtuosi, le aree di sepoltura confessionali vengono concesse con grande fatica alle comunità islamiche locali. Il processo di negoziazione dura generalmente diversi anni e non è detto che abbia esito positivo. Questo indipendentemente dal colore politico delle amministrazioni. Il problema è il rapporto tra amministrazioni e opinione pubblica, dove gli amministratori sono ben coscienti che la percezione dei cittadini autoctoni sulle comunità islamiche è comunque influenzata dalle narrazioni che costruiscono quegli immaginari di minaccia e conquista che sono stati descritti in precedenza. Questo mette in evidenza un limite generale delle politiche pubbliche italiane mostrando una notevole difficoltà nel riuscire a stabilire forme efficaci di pluralismo culturale e religioso (Giordan, Pace 2014). Il rito funebre islamico prevede azioni specifiche, inclusa la direzione della sepoltura verso la Mecca (Qibla) e la delimitazione del campo di inumazione, spesso viste come un ostacolo insormontabile dalle amministrazioni locali: fattori fin troppo identificabili nell'"ordine spaziale percepito" nei cimiteri italiani dalla popolazione locale. Le risposte alle richieste di sepoltura sono spesso evasive e di natura politica, poiché l'apertura degli spazi dedicati ai musulmani è considerata sconveniente ai fini del gradimento politico.

Non solo, le contestazioni degli avversari politici delle amministrazioni che intraprendono percorsi di inclusione rispetto ai servizi cimiteriali per i

musulmani, non risparmiano riferimenti retorici che si possono oramai considerare tipici. Tra i più frequenti vi è il richiamo all'invasione islamica del territorio italiano: le concessioni di aree di sepoltura sono equiparate a suolo conquistato dall'islam. Il richiamo al principio di reciprocità secondo il quale nei "paesi islamici" (qualunque cosa questo significhi) non si possono seppellire persone di fede cristiana (dimenticando per esempio che Bettino Craxi è sepolto nel cimitero cristiano di Hammamet in Tunisia). Vi è poi l'argomento secondo il quale nessuno vieta ai musulmani di essere seppelliti nei nostri cimiteri a patto che siano sepolti come tutti gli altri (in una sorta di sepoltura assimilazionista); in alternativa "sono sempre liberi di farsi seppellire a casa loro" (negando che l'Italia possa diventare Casa per chi immigra e non prendendo in considerazione i convertiti italiani). Senza dimenticare la variante secondo cui la richiesta di aree separate è la confessione di una mancata volontà di integrazione. La fallacia di queste e altre argomentazioni, tuttavia, non viene percepita da buona parte dei destinatari di questi messaggi. Questo porta spesso a scontri (politici) che rallentano ulteriormente la possibilità di poter trovare una soluzione per i defunti musulmani. Anche quando viene trovata una soluzione istituzionale per il concreto problema della costituzione di spazi cimiteriali islamici, il livello dello scontro non sempre si placa. Le pratiche funebri musulmane, per alcune parti politiche, esprimono un'alterità non riconoscibile fuori dai contesti di provenienza, con una ritualità dipinta come minacciosa al pari delle faziose narrazioni sull'islam in generale. Questo si riflette nella difficoltà di poter concludere la propria esistenza con un'affermazione di appartenenza religiosa comunitaria.

4.4 E poi arriva il covid

Durante il periodo della pandemia le autorità di tutti i paesi hanno adottato una serie di misure per limitare la diffusione del Covid-19. Queste misure hanno avuto un impatto anche sulle pratiche religiose. Quelle che sono state drasticamente limitate sono quelle che favoriscono maggiormente la diffusione del virus perché richiedono e/o prescrivono la formazione di un'assemblea, la vicinanza fisica o il contatto diretto tra coloro che le eseguono. Anche per i musulmani le restrizioni hanno riguardato l'esecuzione del rituale funebre, fino a imporre un divieto temporaneo alla sua esecuzione, soprattutto durante la fase più acuta della pandemia (De Angelo 2023). Le misure adottate dal governo italiano per prevenire la diffusione del virus SARS-CoV-2 hanno reso impossibile eseguire tutte le pratiche fondamentali che costituiscono il funerale islamico: lavare il corpo, avvolgerlo nel sudario e pregare

per il defunto durante la cerimonia di sepoltura. Inoltre, la stretta quarantena ha avuto un impatto drammatico sui pochi cimiteri islamici disponibili in Italia – non più di 60 su poco meno di ottomila comuni – il cui utilizzo è normalmente riservato prima ai residenti locali. L'impossibilità di trasportare i corpi fuori dal paese (rimpatri), o anche di trasportarli liberamente all'interno del territorio italiano, ha portato a episodi scioccanti come quello di Pisogne (BS), dove il corpo di una donna musulmana deceduta il 18 marzo 2020 è rimasto a casa dentro la bara per una settimana. Non è stato possibile trasportarla al cimitero di Brescia fino al 27 marzo 2020, quando è stata finalmente sepolta (Gori 2021). O ancora, una fedele albanese deceduta per cause naturali è rimasta in attesa di inumazione per 14 giorni poiché i Comuni del Triveneto hanno rifiutato di accoglierla per non essere residente. Inoltre molti fedeli morti in Calabria sono stati trasportati in Lazio o Campania, aggiungendo dolore e costi per le famiglie, solo per citare alcuni esempi.

A partire dal 20 marzo 2020, in una situazione sempre più drammatica, UCOII e l'Associazione hanno iniziato a cercare soluzioni, lanciando la campagna *Degna sepoltura a tutti: non lasciamo indietro nessuno*. In una serie di tre incontri trasmessi in diretta il 28, 29 e 30 marzo 2020, UCOII ha discusso la situazione dei defunti musulmani con rappresentanti delle comunità islamiche locali e ha presentato proposte per soluzioni immediate. La situazione ha iniziato a migliorare sensibilmente a partire dai primi di aprile, quando sono stati aperti nuovi cimiteri islamici a Pontelongo, un piccolo comune nell'area di Padova, a Piacenza e ad Avellino. Il regolamento cimiteriale nazionale richiede che i feretri ospitati nei cimiteri siano solo di residenti, o di persone che muoiono nel territorio comunale, con deroghe solo per casi eccezionali. Dall'inizio dell'emergenza, il ministero dell'Interno ha esortato le prefetture ad istituire nuove aree di sepoltura per le comunità islamiche, riconoscendo la difficoltà di modificare il regolamento in tempi di crisi.

Da un lato, l'aumento del numero di morti da gestire e, dall'altro, l'impossibilità di tornare a casa, hanno costretto sia le organizzazioni musulmane che le municipalità a cercare di risolvere quello che non era più un confronto "teologico" in ambito islamico, ma "ideologico" intorno al concetto di inclusione. Anche le municipalità governate da partiti anti-immigrati e anti-musulmani sono state costrette a confrontarsi con un problema che in tempi di "normalità" avrebbero volentieri evitato (Allievi e Rhazzali 2023, 245).

Tuttavia, le storie di sofferenza nella sofferenza non sono mancate, con famiglie costrette a lunghe attese e spostamenti per seppellire i propri cari secondo il loro credo.

Il quadro dottrinale e legale per lo svolgimento dei funerali durante il lockdown in Italia è stato stabilito in una fatwa emessa dall'Associazione il 19 marzo 2020, in italiano e in arabo. I punti principali di questa opinione giuridica sono i seguenti:

1. Il ghusl può essere sostituito dal tayammum o addirittura completamente saltato, se necessario.
2. Il sudario (kafan) può essere sostituito da un comune indumento posto sopra i vestiti del defunto, se possibile; altrimenti “i vestiti che indossavano al momento della morte sono essi stessi il kafan”.
3. La salāt al-janāza (preghiera per il defunto) può essere eseguita da una sola persona in presenza del corpo. Amici e familiari possono eseguire la salāt al-ghā`ib (preghiera per l'assente), che è un sostituto legalmente valido per la salāt al-janāza, quando quest'ultima non può essere eseguita o partecipata.
4. Il corpo dovrebbe essere sepolto in un cimitero islamico ma, se questo si rivelasse impossibile, può essere sepolto anche in un cimitero non musulmano.

Queste linee guida molto flessibili sono in accordo con le posizioni adottate da tutte le più rinomate organizzazioni islamiche nel mondo. In particolare, la fatwa italiana è direttamente ispirata a un documento simile emesso dal Consiglio Europeo per la Fatwa e la Ricerca nella sua sessione straordinaria dal 25 al 28 marzo 2020. Anche questa istituzione ha ritenuto che le circostanze senza precedenti consentissero una vasta gamma di giustificazioni per molte pratiche che altrimenti sarebbero considerate religiosamente inaccettabili⁶. UCOII ha anche preparato una guida pratica per lo svolgimento dei funerali durante il lockdown da coronavirus, in cui tutti i principi della fatwa dell'Associazione sono stati implementati con riferimento alle situazioni concrete in cui le comunità locali erano costrette ad agire. Rimane da dire che il principio di salvaguardia dei vivi è comunque sempre valido nella ritualità islamica:

Se c'è rischio di malattia infettiva si rispetta la legge italiana: non si tocca il corpo. O se l'Asl permette di toccarlo con guanti e tuta, lo facciamo. Ma se l'Asl dice “non si può toccare” noi non lo tocchiamo. Questa è un'agenzia che porta avanti i riti islamici nel rispetto della legge italiana. Non devi fare del male, ma nessuno ti deve fare del male. Nel senso che non devi fare del male al corpo, lo devi lavare perché è un tuo dovere, però il corpo non ti deve fare del male; quindi, se è malato non lo devi toccare. Ci sono queste cose

⁶ Per una trattazione esaustiva su questo aspetto si veda il lavoro di Carlo De Angelo *Muslims in Europe and Covid-19: Transnational and National Fatwas* (2023).

anche nell'islam stesso, non è che si può andare a lavare un corpo con una malattia infettiva (intervista Said imprenditore funebre).

Alessandro Gori (2021) fa notare che la fatwa italiana non affronta le questioni connesse alla possibilità di concedere lo status di “martire” (shahīd) ai musulmani morti di COVID-19. Al contrario, il testo della fatwa del Consiglio Europeo per la Fatwa e la Ricerca fa riferimento a un Ḥadīthh da cui si può dedurre che un credente che muore di peste (tā’ūn) avrà una ricompensa simile a quella di uno shahīd. Poiché il COVID-19 può essere categorizzato come tā’ūn, le sue vittime possono essere trattate come shuhadā’ al-ākhirā (“martiri dell’Aldilà”). Molte istituzioni nel mondo islamico hanno effettivamente sostenuto questo punto di vista (ad esempio la Dār al-iftā’ egiziana e la Dār al-iftā’ di Dubai), sottolineando però che il corpo di una vittima di COVID-19 è quello di un shahīd al-ākhirā e non quello di un shahīd al-dunyā wa al-ākhirā (“martire di questo mondo e dell’Aldilà”). Pertanto, deve passare attraverso la procedura funebre standard.

Ancora una volta la risposta formale e comunitaria dell’islam si è dimostrata centrata sulla legittimazione della tradizione anche in un momento di cambiamento forzato. Come si è visto perfino di fronte ad un’emergenza così drammatica e senza precedenti, le comunità islamiche hanno trovato il modo di adattarsi alle nuove circostanze senza tradire i principi fondamentali della loro fede. Questo processo di adattamento ha mostrato non solo la flessibilità della pratica religiosa islamica in tempi di crisi, ma anche la capacità delle istituzioni e dei leader musulmani di dialogare con le autorità civili e rispettare le normative sanitarie imposte. Tuttavia, nonostante questi sforzi, le difficoltà pratiche, il dolore delle famiglie e le barriere logistiche legate alla gestione dei defunti durante la pandemia hanno evidenziato le fragilità infrastrutturali e sociali che ancora oggi affliggono le minoranze religiose in Italia.

Conclusioni

La morte, un evento universale, si intreccia con aspetti culturali, religiosi e migratori che influenzano le scelte delle famiglie e degli individui riguardo al luogo di sepoltura. La gestione della morte e delle pratiche funerarie rappresenta uno specchio delle dinamiche sociali e culturali di una società. In Italia, l'incontro tra tradizioni secolari e la crescente diversità culturale e religiosa pone sfide significative, in particolare per le comunità musulmane. Diventa allora importante comprendere i rituali tradizionali della morte per poter apprezzare i tentativi di adattamento ai nuovi contesti e per poter impostare in modo più fruttuoso il dialogo tra comunità e amministrazioni. Le pratiche funerarie islamiche, come il lavaggio rituale della salma, l'avvolgimento nel sudario e la sepoltura del defunto rivolto verso la Mecca, sono profondamente radicate nelle credenze religiose e rappresentano un elemento centrale nella gestione della morte. Tuttavia, queste pratiche devono spesso essere adattate alle normative del paese di immigrazione. Questo adattamento non è solo una questione pratica, ma riflette la resilienza e la capacità di innovazione delle comunità immigrate, che cercano di mantenere le loro tradizioni in un contesto diasporico.

La complessità del rituale funebre islamico comporta alcuni dubbi – soprattutto per le prime generazioni di migranti – relativi all'opportunità di essere seppelliti nel paese di immigrazione. La pratica del rimpatrio della salma nel paese di origine rimane dunque un'opzione largamente praticata. Tuttavia questa transnazionalizzazione della morte pone un problema per le seconde e terze generazioni di migranti e per i loro figli: un numero sempre maggiore di loro sceglierà di essere seppellito in Italia, come conseguenza di un indebolimento del rapporto col paese d'origine dei loro padri, e di un nuovo senso di appartenenza al suolo italiano. Questo processo implica una tensione tra l'attaccamento alle radici culturali e geografiche e la costruzione di una nuova identità, anche comunitaria, in terra straniera. Le seconde e

terze generazioni, nate e cresciute in Italia, vivono questa tensione in modo particolare, dovendo conciliare il rispetto delle volontà dei genitori con il proprio senso di appartenenza al nuovo paese.

La ricerca evidenzia come le pratiche funerarie e la decisione del luogo di sepoltura possano diventare atti fondativi che contribuiscono alla coesione della comunità e al radicamento nel territorio di migrazione. La scelta di seppellire i propri cari in Italia, invece di rimpatriarli, riflette un cambiamento significativo nel concetto di “patria”, che viene rielaborato attraverso le esperienze e le identità delle seconde generazioni. Inoltre, l’idea del “terzo spazio” di Homi Bhabha risulta particolarmente rilevante per comprendere come queste comunità creino un nuovo senso di appartenenza. La patria (come terra in cui sono seppelliti i propri padri e le proprie madri) come “terzo spazio” diventa un luogo di intersezione e reinterpretazione dei segni culturali, dove le identità si mescolano e si risignificano continuamente. La sepoltura in terra di migrazione, quindi, non è solo una necessità pratica, ma anche un simbolo di integrazione e di creazione di una memoria collettiva che abbraccia sia il passato che il presente di una comunità in trasformazione.

Si apre allora una questione riguardo al riconoscimento del diritto di sepoltura secondo il proprio credo, seguito dalla negoziazione di azioni concrete che creino i presupposti per cui le pratiche rituali e le prescrizioni possano trovare adempimento. Si tratta di aprire un dialogo tra le amministrazioni locali – che hanno giurisdizione in materia di cimiteri – e le diverse comunità presenti sul territorio. Si comprende allora come la concessione di spazi per le sepolture islamiche da parte delle amministrazioni locali non riguardi semplicemente un nulla osta. Si tratta piuttosto di prevedere zone che possano essere adibite all’inumazione in terra, scavate secondo una direzione particolare, e separate da altri campi di sepoltura, cosa che in scarsità di risorse economiche e di spazi può rappresentare una oggettiva complicazione. La differente sensibilità delle amministrazioni comunali, senza una pianificazione che tenga conto del mutamento sociale e della composizione della cittadinanza, può diventare una risorsa o un ostacolo nell’erogazione di servizi e nel dibattito tra le parti politiche. I casi di Gioia del Colle e di Rimini evidenziano come le richieste per sezioni islamiche nei cimiteri siano spesso avanzate da convertiti italiani, che si chiedono dove dovrebbero essere sepolti dopo la morte se non nel paese in cui hanno vissuto e sviluppato la loro identità religiosa.

I cimiteri dovrebbero essere spazi plurali in cui la diversità (culturale, sociale, religiosa, di potere ecc.) supera l’uniformità intrinseca del morire. «Certamente tutte le società sanno come deporre i propri morti, ma non come deporre i loro *altri* morti» (Tarrés e Moreras 2013: 310).

Nell'esplorare e descrivere la ritualità funebre islamica e affrontare il tema della costruzione e visibilità delle aree di sepoltura in diverse città italiane, si incontra una grande varietà negli ambienti socio-politici locali che influenzano la pratica funebre dell'islam. All'interno di essi, esistono molte somiglianze rispetto ai conflitti politici e ideologici che riguardano l'istituzione delle moschee e l'accettazione generale dei migranti musulmani e delle minoranze in Italia e in Europa. Tuttavia il rito funebre e lo spazio fisico ritualmente consono alla sepoltura islamica si caricano di una pluralità di significati che la moschea come luogo di preghiera non possiede. Difatti la morte nella diaspora solleva anche domande esistenziali sul significato di "casa" e "patria".

Anche le "politiche della morte" e le pratiche mortuarie sono profondamente intrecciate con le dinamiche di potere e appartenenza, specialmente in contesti migratori. Le contestazioni intorno ai deathscapes rivelano le tensioni tra le richieste delle comunità migranti e le risposte delle amministrazioni locali, spesso influenzate da ideologie politiche che mirano a consolidare l'egemonia culturale a scapito della diversità religiosa.

Le differenze nelle pratiche funerarie e nella gestione dei cimiteri tra le varie città italiane evidenziano una mancanza di coesione nelle politiche sociali e una scarsa capacità di coordinamento delle politiche nazionali. Alcune città, come Torino, Firenze, Udine, Gioia del Colle e Rimini – tra tante altre – hanno già implementato soluzioni inclusive, creando spazi dedicati nei cimiteri comunali per le sepolture islamiche. Queste buone pratiche potrebbero uno spunto per un ripensamento, a livello nazionale, per una migliore gestione delle concessioni, promuovendo una maggiore coesione sociale e rispetto reciproco. La predisposizione di normative unitarie, che garantiscano spazi cimiteriali adeguati e rispettosi delle esigenze rituali delle diverse minoranze, potrebbe essere il primo passo per rendere davvero socialmente giusti e democratici i nostri cimiteri. La promozione di iniziative di dialogo interculturale, che coinvolgano intellettuali, studiosi, politici e rappresentanti delle comunità religiose, è essenziale per costruire risposte collaborative e inclusive. Valorizzare la diversità culturale e religiosa non è solo un imperativo morale, ma un elemento fondamentale per favorire l'integrazione e la coesione sociale.

La morte nelle comunità musulmane migranti in Italia rappresenta non solo un momento di dolore e separazione, ma anche un'opportunità per riflettere sull'identità, la memoria e l'appartenenza. Così le pratiche funerarie e le decisioni riguardanti il luogo di sepoltura sono atti che testimoniano il processo di integrazione e radicamento delle seconde e terze generazioni, contribuendo alla costruzione di una nuova narrativa familiare e collettiva.

Appendice

Necropoli medievali, cimiteri storici, cimiteri di guerra. Segni della storia musulmana in Italia

Il paesaggio sepolcrale è composto da una complessa stratificazione di elementi etnografici, religiosi, politici, artistici e genetici. Questi elementi sono giunti fino a noi come una preziosa eredità, frutto di ininterrotti processi di migrazione e colonizzazione. Questi movimenti hanno portato alla fusione di rituali e simboli, strettamente legati al senso del sacro e al rapporto che diverse popolazioni hanno sviluppato con la terra. Sin dalle prime fondazioni di villaggi, l'uomo ha lasciato nel territorio segni e forme, più o meno evidenti, che hanno influenzato in modo significativo sia la vita dei contemporanei che quella delle generazioni successive.

Il paesaggio sepolcrale si presenta come una stratificazione complessa e variegata, dove si intrecciano molteplici elementi che testimoniano l'evoluzione culturale dell'umanità. La sua composizione è il risultato di un lungo percorso storico, dove migrazioni e colonizzazioni hanno giocato un ruolo cruciale. Questi fenomeni hanno generato un intreccio di rituali e simboli religiosi che rispecchiano le diverse concezioni del sacro e il legame profondo che i popoli hanno instaurato con la terra. Fin dai tempi antichi, quando i primi villaggi hanno iniziato a prendere forma, l'uomo ha inciso nel paesaggio segni e forme che, pur variando in intensità e visibilità, hanno condizionato profondamente la vita degli abitanti e delle generazioni future.

Le tracce lasciate nel territorio dai nostri antenati non sono solo testimonianze del passato, ma rappresentano anche una guida per comprendere meglio le dinamiche che hanno modellato la nostra cultura e società. Ogni segno, ogni incisione, ogni struttura sepolcrale porta con sé un pezzo della storia di coloro che ci hanno preceduto, raccontando storie di vita, di morte, di credenze e di pratiche rituali. La sovrapposizione di questi strati eterogenei riflette la complessità della storia umana, fatta di incontri, scontri, fusioni e trasformazioni.

Inoltre, i processi di migrazione e colonizzazione hanno contribuito a creare una mescolanza unica di tradizioni e simbologie, dando vita a una ricchezza culturale che si riflette nel paesaggio sepolcrale. Queste mescolanze non sono solo il risultato di movimenti di popolazioni, ma anche di interazioni culturali e scambi di conoscenze. Le pratiche rituali e le simbologie religiose hanno così subito trasformazioni, adattandosi ai nuovi contesti e alle nuove realtà incontrate lungo il cammino. Questo ha portato alla formazione di un patrimonio culturale complesso e variegato, dove ogni elemento contribuisce a creare un quadro d'insieme unico e irripetibile.

La presenza di segni e forme incisi nel territorio dai primi abitanti ha avuto un impatto duraturo non solo sulle loro vite, ma anche su quelle delle popolazioni successive. Questi segni, infatti, hanno condizionato le pratiche quotidiane, le credenze religiose e le strutture sociali, creando un legame profondo tra l'uomo e la terra. La continua interazione tra l'uomo e il paesaggio ha così dato vita a un rapporto simbiotico, dove la terra non è solo un luogo fisico, ma anche uno spazio carico di significati simbolici e spirituali.

In conclusione, il paesaggio sepolcrale non è soltanto un testimone silenzioso del passato, ma un vero e proprio specchio della complessità culturale che ha modellato la nostra storia. Ogni strato, ogni segno inciso nella terra riflette la coesistenza e la fusione di tradizioni, credenze e rituali di diverse popolazioni. Questo intreccio non solo ci permette di comprendere le trasformazioni del passato, ma ci invita anche a esplorare come tali dinamiche abbiano influenzato le identità collettive, il rapporto con il sacro, e la memoria. La sua analisi ci permette di riscoprire le radici profonde della nostra cultura e di comprendere meglio il legame indissolubile tra l'uomo e il suo ambiente. Questo paesaggio non è solo un'eredità del passato, ma anche una testimonianza viva delle dinamiche che continuano a plasmare la nostra società e il nostro rapporto con la terra.

La Sicilia musulmana

Più volte nella storia della penisola italiana si sono verificate commistioni di popolazioni, scontri e alleanze che hanno messo l'uno di fronte all'altro, in tante modalità differenti, diversi popoli e credenze. Le più antiche testimonianze della presenza islamica su quello che oggi è il territorio italiano le ritroviamo in Sicilia¹. Questa regione fu governata da poteri musulmani

¹ Come sottolinea lo storico Alessandro Vanoli «guardare al Mediterraneo, come luogo dello scontro (o dell'incontro, in fondo è la stessa cosa) tra islam e cristianità, ha fatto spesso

dall'anno 827 (inizio dell'invasione) sino alla conquista normanna nella seconda metà dell'XI secolo (Vanoli 2012, 12). Tuttavia, come suggerisce Alessandro Vanoli (*ivi*, 12-13), visti i numerosi elementi di continuità, si potrebbe considerare un'idea di "Sicilia musulmana" che parta dal precedente periodo bizantino, per arrivare poi al termine del periodo normanno-svevo. Questo lasso temporale più ampio considererebbe «non tanto l'aspetto del dominio politico, quanto la profonda impronta culturale e istituzionale che il mondo musulmano mantenne nell'isola anche dopo l'invasione normanna» (*ivi*, 13). La conquista dell'isola che cominciò con lo sbarco a Mazara (o tra Mazara e Agrigento, comunque nella parte sud occidentale dell'isola), avvenne in diverse fasi. Nell'830 i musulmani presero d'assedio Palermo e vi entrarono nel 831; conquistarono poi diverse roccaforti nel sud dell'isola espandendo e consolidando il loro dominio. Messina cadde tra l'anno 842 e l'843. Tra l'845 e l'849 vennero prese Modica, Lentini e Ragusa. Le spedizioni in territori montuosi erano più complesse e difficili, così le fortezze della Val Demone e Val di Noto resistevano ancora. Dopo decenni di incursioni e spedizioni contro Siracusa, l'assedio finale fu messo in atto nel'877 e la città cadde nel 878 (Vanoli 2012). La caduta della capitale bizantina sancì infine la presa dell'isola e decretò la supremazia musulmana su quel territorio fino alla conquista normanna nell'XI secolo.

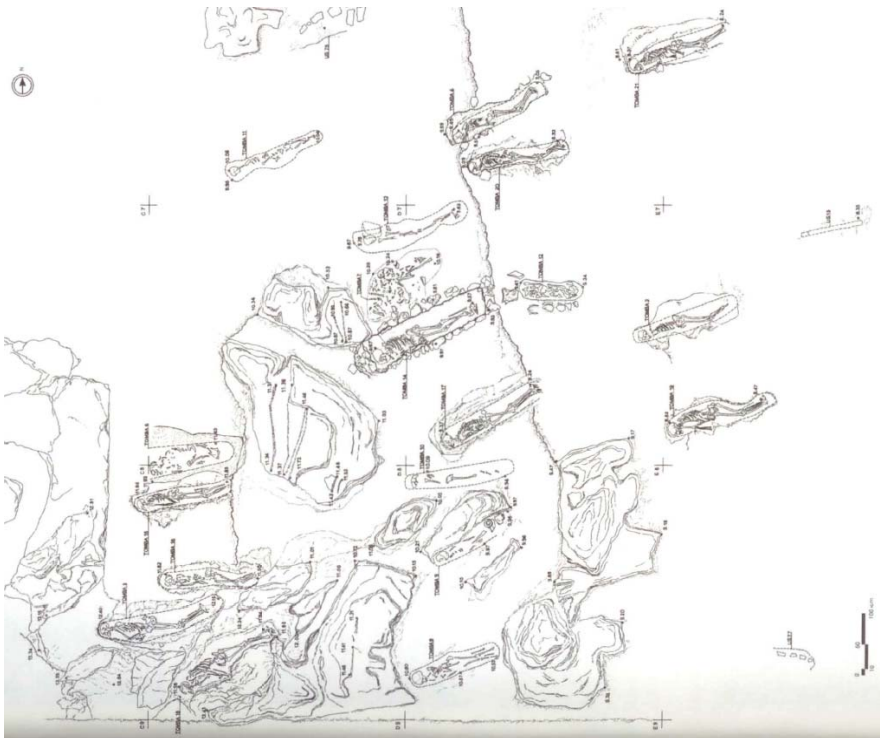
Nell'anno 871 Ḥafāḡa, il *wālī*² di Sicilia, fu ucciso sulla via del ritorno di una delle spedizioni per la conquista di Siracusa. Il suo corpo venne trasportato a Palermo – già da tempo conquistata – dove poi venne sepolto (*ivi*, 75). Come Ḥafāḡa, tanti altri musulmani persero la vita in azioni militari o conclusero la loro esistenza da "civili" sull'isola. Notabili e gente comune di fede musulmana venivano seppelliti in loco. In questa regione si possono infatti contare diverse tombe musulmane sparse sul territorio: a Catania,

dimenticare che dal punto di vista del mondo musulmano quella regione, in particolare l'Africa settentrionale, è stata a lungo percepita come luogo di confine, spazio lontano rispetto a un centro ben più "orientale". Per altri versi, poi, occorre sicuramente maggiore prudenza nella definizione e nell'analisi degli spazi in cui il rapporto tra islam e occidente si fece, per così dire, oggetto storicamente analizzabile. Parlare di "Spagna e islam", per esempio, implica, infatti, l'accettazione implicita di un'idea "nazionale" a dir poco anacronistica; e anche quando si optasse per la definizione più geografica di "penisola iberica", occorrerebbe comunque fare i conti con le percezioni islamiche di quello spazio. Detto in altri termini, il rischio di fare storia della "Spagna musulmana" o della "Sicilia araba" è quello di dimenticare che sino a quando furono parte dell'islam, quelle regioni furono pensate come parti di insiemi diversi: *dār al-islām* (casa dell'islam); *iqḷīm al-Maghrib* (clima d'occidente), etc.» (Nota introduttiva *Islam e Occidente* in "Reti Medievali" <http://rm.univr.it/repertorio/vanoli-islam.htm>).

² Titolo di governatore di una provincia conquistata.

Marsala, Trapani, Rocca di Prizzi e altre ancora, testimonianza della presenza islamica nell'isola. Uno degli ultimi ritrovamenti a Palermo risale al 2011, dove sono state rinvenute circa una trentina di sepolture di rito musulmano. Esse si distribuiscono entro uno spazio funerario regolarmente organizzato, presentano un orientamento SO/NE, con l'individuo deposto in decubito laterale destro, il cranio a SO con il viso rivolto a Est, e non hanno elementi di corredo (Ampolo 2022). Alcuni degli indicatori che permettono agli archeologi di ipotizzare che si tratti di una necropoli musulmana sono quelli che derivano dalla messa in opera degli aspetti peculiari del rituale funebre islamico che valgono tutt'oggi. In questa figura (13) relativa ad una parte della necropoli di Entella (PA) si può notare come tutte le fosse siano orientate a Sud-Est e come i corpi siano stati sepolti in modo da poggiare sul lato destro del corpo; in questo modo il viso del defunto guarda verso La Mecca.

Fig. 13 – Mappatura di alcune sepolture nella necropoli islamica della rocca d'Entella



Fonte: Spatafora, Di Salvo e Schimmenti (2006, 305)

Come fanno notare Alessandra Bagnera e Elena Pezzini (2004, 231) i contesti a cui ricondurre le sepolture musulmane della Sicilia sono profondamente differenziati

sia per tipo di insediamento sia per ambito cronologico, espongono pertanto diversi ordini di problemi: gli esempi vanno infatti dai cimiteri (*maqbara*³) palermitani di età islamica, alle deposizioni isolate di Entella o Monte Iato datate alla prima metà del XIII secolo (nota nell'opera originale).

In una panoramica dei siti in cui sono stati ritrovate tracce di riti funebri musulmani le autrici annoverano

due cimiteri risalenti al periodo della dominazione islamica (X-XI secolo) individuati a Palermo – ovvero la necropoli di Castello S. Pietro (X secolo)⁴, con cui forse sono in relazione anche alcune sepolture rinvenute nello scavo della torre mastra del Castello a Mare (X-XI secolo)⁵, e la grande area cimiteriale che si estendeva a sud-est della città (X-XI secolo)⁶ – ma anche nelle più tarde sepolture di epoca normanna e sveva rinvenute nell'abbazia di S. Spirito a Caltanissetta (XI-XII secolo)⁷, presso il castello di Monte Catalfaro in prossimità di Mineo (datate entro la metà del XII secolo)⁸, a Calia (XI-

³ *Maqbara*, plurale *maqābir*, e il termine che in arabo designa genericamente il cimitero e può essere utilizzato tanto per i grandi cimiteri urbani quanto per piccole concentrazioni di tombe (cfr. S. Ory, *Makbara. I. Dans les pays centraux du monde arabe*, in *Encyclopedie de l'Islam*, VI, Leida-Parigi, 1991, p. 120.

⁴ Arcifa L. et al. (2000), *Palermo, quartier Castello San Pietro*, in *MEFRM*, 101, 1989, p. 348-350; Id., *Lo scavo archeologico di Castello San Pietro a Palermo*, in *Bollettino Beni culturali e ambientali Sicilia*, 6-8, 1985-1987, n. 2, p. 30-41; R. Di Salvo, *Le necropoli islamiche*, in R. La Duca (a cura di), *Storia di Palermo. II. Dal tardo antico all'islam*, Palermo, p. 207-220.

⁵ Santoro R. (1997), *La fortezza di Castellammare in Palermo. Primi scavi e restauri (1988-1994)*, in *Accademia di scienze lettere e arti di Palermo*, 1996, p. 45, fig. 46; P. Tisseyre, *Palermo, saggi archeologici alla torre mastra del Castello a Mare*, in *Notiziario di archeologia e territorio*, Palermo; C.A. Di Stefano, *Attività della Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Palermo*, in *Kokalos*, 43-44, 1997-1998, II-2, p. 574.

⁶ Cfr. C. Di Stefano, *Attività della Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Palermo*, in *Kokalos*, 43-44, 1997-1998, II-2, p. 577, tav. CXLIX, 2; F. Spatafora, *Nuovi dati preliminari sulla topografia di Palermo in età medievale*.

⁷ Fiorilla S. (1997), *Caltanissetta medievale: «l'oro del grano» e lo sviluppo della città*, in Gelichi S. (a cura di), *I Congresso nazionale di archeologia medievale (Pisa 29-31 maggio 1997)*, Firenze, 1997, p. 36.

⁸ Arcifa L. (2001), *Dinamiche insediative nel territorio di Mineo tra tardoantico e basso medioevo. Il castrum di Monte Catalfaro*, in *MEFRM*, 113 (1), p. 269-311.

XIII secolo)⁹, nella necropoli di Entella (XI-XIII secolo)¹⁰, a Monte Maranfusa (XI-XIII secolo)¹¹, nella necropoli individuata a Segesta tra il castello e il teatro (in vita fino alla metà del XIII secolo)¹², nelle aree cimiteriali di età sveva rinvenute vicino alla cavea del teatro a Monte Iato (ante 1246)¹³ e a Lentini¹⁴, ed infine nelle sepolture rinvenute sulla rocca di Cefalù¹⁵ e sull'acropoli di Selinunte¹⁶ dove mancano dati per una precisa collocazione cronologica (*ivi* 280-281 note nell'opera originale).

Tale ricchezza di ritrovamenti pone in primo piano – oltre alla valorizzazione del patrimonio archeologico – una riflessione sulla storia e sulle influenze dell'islam sul nostro territorio e che vengono testimoniate, oltre che da influenze culturali e architettoniche (Vanoli 2012; 2014), anche dalla presenza di resti funerari. In quest'ultima configurazione la memoria non passa più soltanto attraverso la forma o l'influenza su qualche tipo di pensiero, scoperta o innovazione, ma diventa una traccia umana: persone vissute e decedute nel territorio che ora è l'Italia e che riposano eternamente sotto questo suolo, “viva” memoria di un incontro e di una convivenza che dura da più di mille anni.

Il cimitero Turco di Livorno

Oggi l'antico Cimitero Turco di Livorno non esiste più; si trovava nella zona della Bellana, nei pressi dell'attuale viale Italia, all'altezza di largo Bellavista. Quello che veniva chiamato “Campo dei Turchi” si affacciava sulla

⁹ Castellana G. (1992), *La necropoli di rito musulmano di Caliateda presso Montevago*, in Id. (a cura di), *Dagli scavi di Montevago e di Rocca d'Entella un contributo di conoscenze per la storia dei Musulmani della Valla del Belice dal X al XIII secolo. Atti del convegno nazionale (Montevago 27-28 ottobre 1990) [Agrigento]*, p. 223-229.

¹⁰ Guglielmino R. (1995), *La necropoli islamica di Entella*, in Federico e la Sicilia dalla terra alla corona. *Archeologia, architettura*, Palermo, 1995, p. 111-118.

¹¹ Spatafora, F. (1992) *Testimonianze medievali a Monte Maranfusa*, in G. Castellana (a cura di), *Dagli scavi di Montevago e di Rocca Entella*. Montevago, 136-140;

¹² Molinari A. (1997), *Segesta II. Il castello e la moschea (scavi 1989-1995)*, Palermo: Flaccovio, p. 102.

¹³ Cfr. H.P. Isler, *Gli arabi a Monte Iato*, in G. Castellana (a cura di) (1997), *Dagli scavi di Montevago. Sicilia archeologica*, 30.

¹⁴ Basile B. (1995). *Leontinoi*, in A.M. Bietti Sestieri, M.C. Lentini e G. Voza (a cura di), *Sicilia orientale e Isole Eolie*, Forlì, (*Preistoria e protostoria in Italia. Guide archeologiche*, 12)

¹⁵ Tullio A. (1995), *Indagini archeologiche sulla Rocca di Cefalù*, in *La Rocca di Cefalù. Recupero architettonico ed indagini archeologiche. Atti dell'incontro di studio, Cefalù 15 maggio 1993*, Cefalù.

¹⁶ Gabrici E. (1923), *Selinunte, Ripresa degli scavi sull'Acropoli*, in *Notizie degli scavi di Antichità*, 20.

spiaggia del “Mulinaccio”, chiamata così perché vi sorgevano alcuni mulini a vento, in prossimità del lazzeretto di San Rocco. Questo cimitero “dedicato” fu concesso per i mercanti ottomani e gli schiavi musulmani nel 1780. Nel 1846 fu addirittura ampliato e fu costruito un alto muro merlato di colore rosso, il tutto a spese del bey di Algeri (Vanoli 2014, 107). Il cimitero fu demolito nel 1872 e le sepolture musulmane furono quindi traslate dietro al cimitero comunale “La Cigna”, detto cimitero “dei Lupi”. Tra le lapidi rimane spicca l’incisione su quella di Memet Neyal, un turco nativo di Alessandria d’Egitto morto nel 1846, definito «modello di pubbliche e private virtù cittadine» che «disinteressato usò le sostanze a protezione degli amici». Le lapidi musulmane più antiche conservate in quest’area risalgono al XV secolo e provengono dal primo campo di inumazione musulmano della città che era sito in Via del muro rotto, presso l’odierna Piazza XX settembre. Infatti fu solo dopo la stipula delle paci con l’impero ottomano e le reggenze barbaresche che ai “turchi” fu concessa anche l’edificazione di un vero e proprio cimitero murato a ridosso del lazzeretto di San Rocco (Villani 2004, 46; Santus 2011, 458).

Alla fine del Cinquecento i Medici, granduchi di Toscana, trasformarono Livorno in uno dei porti più importanti del Mediterraneo. In particolare questa apertura internazionale della città, e la sua conseguente rapida espansione, fu spinta da una serie di privilegi chiamati più tardi “le Livornine”, che per due secoli definirono «i rapporti tra il governo dei Medici e i soggetti non cattolici residenti nella città» (Vanoli 2014, 101).

I differenti gruppi nazionali presenti a Livorno conservarono intatti per secoli i propri costumi ed usanze. Si mantennero purtroppo a lungo anche la livrea degli schiavi turchi dal caratteristico abito verde e le catene ai loro piedi. La maggior parte di loro erano stati catturati dalle galere dei cavalieri dell’ordine di Santo Stefano (Braudel e Romano 1953, 25-26). Ma persino nella condizione di schiavitù, a Livorno, erano riconosciute e permesse le pratiche spirituali legate al culto: Cesare Santus (2011, 457) fa notare come

per buona parte del XVII secolo e oltre nel Bagno¹⁷ di Livorno esistessero una o più stanze dedicate al culto islamico (“moschee” o “gemme”, dall’arabo

¹⁷ «Il “Bagno” venne costruito tra il 1598 e il 1604 per ordine di Ferdinando I: più delle proposte architettoniche di Giorgio Vasari il Giovane, che pure aveva inserito un progetto di tale edificio nel suo trattato sulla città ideale, furono prese a modello le accurate descrizioni delle già esistenti prigioni schiavili di Algeri e Costantinopoli. [...] nonostante la presenza di schiavi musulmani “pubblici”, cioè destinati al remo, fosse attestata in tutti i principali porti italiani (specie a Genova, Napoli e Civitavecchia), solo in Livorno, infatti, i “turchi” catturati avevano la possibilità di scendere dalle imbarcazioni e trovare riposo e protezione dalle in-

jama'a, moschea), così come una categoria di schiavi esentati dai lavori coatti e dal remo per la loro funzione religiosa (questi imam venivano chiamati “passi” – da *papas*, il sacerdote ortodosso –, o anche “coggia” – da *hoca*, “signore” in turco –)

Il forzato Giovanni da Vecchiano riferiva che «li turchi mangiano carne et altri cibi prohibiti nella Quadragesima, Venerdì et Vigilie» e nel Bagno «si ragiona, tratta e vive liberamente e pubblicamente come piace ad ogn'uno, mori, turchi, hebrei, christiani et Luterani»¹⁸.

Questa situazione secondo Santus (2011) ha origine nel regime di reciprocità che governava allora la vita nel Mediterraneo. Vanoli (2014, 102) sostiene che «sarebbe anacronistico vedere nell'operazione dei Medici un atto di tolleranza nel senso attuale del termine». Esisteva infatti un interesse di reciprocità nel trattamento degli schiavi cristiani in terra musulmana e di quelli musulmani in terra cristiana e di mantenimento di opportunità commerciali tramite salvacondotti bilaterali.

*Vi concediamo che uoi possiate traficare, e' negoziare per tutte le Citta', terre, fiere, mercati uilli mercati, luoghi delli stati nostri, e' nauigare per leuante, e' ponente, e' barbaria, & Alessandria, & altri, sotto nome vostro e' sotto nome di Christiani, o' altri, che a uoipiacera', e' che siate sicuri, uoi, e' le vostre rispondenti, e' le vostri mercantie, e' commetenti, & altri, per Liorno, e' securandoui con un nostro saluo condotto delle nostre Galere, e' preghiamo a tutti Principi Christiani, e' loro ministri e' Capitani di Galere, e' di altri vascelli, che faccino il simile, ancor loro, accio' possiate uenir sicuri al nostro porto di Liorno, e' Pisa, che cosi' faremo noi alle loro Galere, & altre uascelli, assicurandoui da loro, ne i' quali ui potesse incontrar per mare, uenendo al nostro porto di Liorno, saluo sempre che paghiate le debiti, & ordinarie gabelle, che sogliano pagare le nostri mercanti Fiorentini e' Pisani, intendendo pero', che debiate principalmente tenere casa residente in detta citta' di Pisa, o' terra di Liorno in qualsiuoglia di loro, e' nominatamente, come di sopra, ne' altrimenti, ne' in altro modo.*¹⁹

Livorno rappresentava nella Toscana della contro-riforma una realtà complessa: se da un lato venivano fatte forti concessioni di libertà religiosa,

temperie in una struttura apposita; nel resto della penisola dovevano aspettare il sonno incatenati al banco di voga, sotto il cielo aperto» (Santus 2011, 453). «Il bagno di Livorno cessò di funzionare il 13 febbraio 1750, tutti gli schiavi furono liberati e le stanze dell'edificio riadattate a ospedale e caserma dei dragoni. Anche dopo la chiusura, la colonia turca rimase numerosa a Livorno» (Vanoli 2014, 107).

¹⁸ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Stanza Storica*, M4-b, 2° parte, cc. 50-60v: Relazione “sullo stato di quelli che sono captivi nel Bagno di Livorno quanto alla Religione”, in Santus 2011, 459.

¹⁹ Ferdinando I de' Medici, Costituzione livornina, punto VI.

dall'altra la città subiva un vigilante controllo da parte dell'inquisizione (Santus 2011). Tuttavia alcuni documenti dell'epoca descrivono un quadro in cui la pratica del proprio credo non veniva in alcun modo inibita.

*Dissero inoltre che havevano nello spedale della ciurma il coggia maggiore, che assiste alli loro ammalati et a seppelire i loro morti, ai quali li facevano tutte le loro funzioni, che richiede la lor legge, et in oltre havendo tre Bagni nelli quali sono tre gemme, et in ciascheduno di esse vi è un coggia [...] et in essi facevano liberamente le loro preghiere, senza che da alcuno li siano mai state proibite né impedita.*²⁰

Naturalmente questa libertà di culto includeva un rito funebre consono alla fede del defunto, come riporta in una sua osservazione il Padre Cappuccino Filippo Bernardi.

*Accadendo poi la morte d'un maomettano, dopo havergli assistito il ministro turco, che chiamano il Coggia, il cadavero del defunto vien portato tutto coperto, da quattro schiavi, fuori delle mura di Livorno, ed ivi in campo aperto a ciò deputato, gli danno sepoltura.*²¹

Si può dunque cominciare a notare come gli spazi cimiteriali musulmani rivestissero, anche in passato, un ruolo rilevante nei rapporti tra governi, e un tema di riflessione sull'amministrazione delle libertà di culto. L'istituzione di tali aree e la prassi seguita in questi contesti, viene registrata in documenti ufficiali e rappresenta un'importante memoria storica e istituzionale, forse non sufficientemente valorizzata.

Il cimitero ottomano di Trieste

Questo cimitero situato nel quartiere Sant'Anna risale alla metà del 1800 e rappresenta il più antico cimitero musulmano ancora in funzione sul territorio italiano. Sin dal 1200 la zona di Trieste è crocevia di culture e nel susseguirsi dei secoli si carica di tutte le contraddizioni, aperture e chiusure, che la contraddistinguono come città di frontiera. Nel 1719 Carlo VI proclama

²⁰ASFi, MP, f. 2099, cc. 1235r-1236r, 2 dicembre 1685, in Santus 2011, 458.

²¹P. Filippo Bernardi da Firenze, *Relazione di quando i cappuccini furono deputati alla cura spirituale del Bagno e delle galere di Livorno*, 1706 e sgg., Archivio Provinciale dei Cappuccini di Firenze, Montughi, ms. non catalogato, in *ivi*, 459.

Trieste porto franco dell'Adriatico, e la città comincia ad attirare commercianti e avventurieri da diverse zone del mediterraneo. Particolarmente significativa una selezione tratta dal citato proclama:

I suddetti trafficanti. edificando case e botteghe fuori od entro le mura delle città di Trieste e Fiume, e volendo prendere in queste domicilio, non potranno essere molestati nelle persone e nelle cose: né le loro case ed i loro Fondaci aggravate contro equità. [...] Del resto concediamo e permettiamo ai trafficanti e mercatori di qualunque nazione per migliore continuazione del loro commercio di costruire per sé abitazione, e negozio aperto entro le mura di Trieste e di Fiume o fuori, di comperare terreni a ciò, od altrimenti farne acquisto, di tenere un controllore da essi scelto, che vi risieda, come è di uso in altri regni, provincie e città, al quale effetto noi gli faremo assegnar luogo adatto e se fosse necessario, gli accorderemo molte libertà in quanto sarà possibile. [...] Le quali nostre clementissime volontà e premesse portiamo a conoscenza dei nostri fedeli, incolti, sudditi, e di tutti i singoli mediante la stampa di queste nostre Patenti, affinché ognuno possa fruirne in cosa di tanto pubblico utile e vantaggio, e possa godere dell'alta nostra protezione e sicurtà. Ed è perciò che ordiniamo seriamente ed efficacemente a tutti e singoli i costituiti in dignità ecclesiastiche e secolari, ai Prelati, Conti, Baroni, Signori, Cavalieri, Luogotenenti, Marescialli, Capitani, Amministratori, Vicedomini, Prefetti, Burgravi, Presidi di provincia, Satrapi, Consoli, Giudici, Consiglieri, Cittadini, Comunità, ed agli altri nostri ufficiali, sudditi e fedeli, di qualunque dignità, grado e stato, di proteggere e mantenere i sopradetti negozianti e trafficanti. In ciò si adempierà la nostra clementissima volontà ed intenzione.

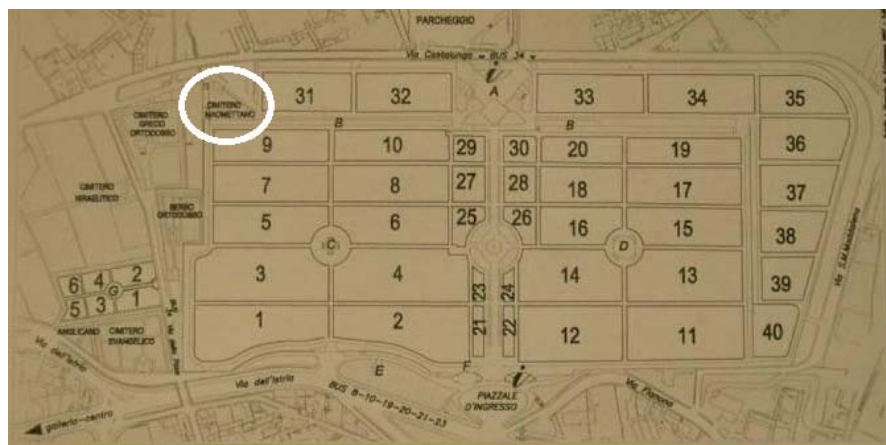
Il riconoscimento da parte delle autorità austriache delle “nazioni” straniere, intese come gruppo sociale di immigrazione a Trieste, rappresenta un “argine di protezione” che agevola la loro integrazione nel tessuto cittadino (Vertecchi 2007, 79). Tale riconoscimento favorisce collateralmente uno sviluppo plurale etnico-religioso (*ibidem*). Successivamente, con l'Editto di Tolleranza del 1781 Giuseppe II estende a tutte le religioni la libertà di culto all'interno dell'impero austro-ungarico, continuando e ampliando notevolmente la promozione di un clima multi-etnico, cominciata dalla madre Maria Teresa d'Austria e dal nonno Carlo VI.

In particolare l'intensificarsi dei rapporti diplomatici tra l'impero austro-ungarico e quello ottomano alla fine del Settecento favorisce una presenza importante e legittimata dei cosiddetti “turchi” all'interno della città di Trieste (Monzali 2004). Nel 1878 nel Congresso di Berlino le potenze europee stabiliscono una linea di azione per limitare l'accesso al mediterraneo dell'Impero Russo e incrementare la propria influenza nella zona balcanica.

Così, pur rimanendo sotto la sovranità Ottomana, la Bosnia-Erzegovina divenne un protettorato dell’Austria-Ungheria, che successivamente la occupò e la amministrò direttamente (Pinson 1993/1995, 64-65).

In questo contesto la Trieste austro-ungarica è davvero un fiorire di contaminazioni culturali e commerciali. Le attività di turchi, bosniaci, egiziani e così via, spaziano dal commercio ai servizi. In questo periodo apre a Trieste un “Caffè orientale” frequentato principalmente dalla minoranza musulmana, ma che attirò quanti nella città avevano un particolare interesse per tutto ciò che è esotico.

Fig. 14 – Pianta del cimitero di Sant’Anna, Trieste



Fonte: foto e modifica dell’autore su volantino informativo della città

Una così viva presenza musulmana nella città portò il governo asburgico a completare l’opera del cimitero turco-ottomano nel 1848, rispondendo a una sollecitazione del magistrato cittadino per traslare le sepolture fuori dal perimetro urbano (Giacometti 2013, 207). Proprio in quell’occasione si erano stabilite assegnazioni di lotti di terreno a uso cimiteriale alle comunità acatoliche di Trieste (Grassi 1985, 224; Giacometti 2013, 207), tra cui quella greco-ortodossa, quella israelitica e anche quella musulmana. Nell’immagine sottostante (fig. 14) è riportata la pianta attuale del cimitero di Sant’Anna in cui si può notare l’annesso “cimitero maomettano” e gli altri “campi” dedicati ad altre comunità religiose.

L’aspetto esteriore del cimitero non è mutato. L’area musulmana è delimitata da un muro perimetrale dove, ad uno degli angoli, si trova il portale che dà accesso a un piccolo loggiato e a una sorta di “cappella” sovrastata da una cupola, alla sommità della quale è posizionata una mezzaluna. Questo

piccolo edificio risulta essere una sala per il lavaggio rituale e non una piccola moschea come sostengono alcune voci popolari (fig. 15). All'interno di essa, infatti, si trova ancora il lavacro in marmo completo di scanalature di raccolta e foro d'uscita per il lavaggio del corpo del defunto. In passato, in un angolo della stanza, era presente un camino che serviva per riscaldare l'acqua, che deve essere tiepida, per il lavaggio rituale. L'acqua veniva prelevata dal pozzo – ancora in funzione – proprio fuori della porta della sala. Un piccolo viale porta sul retro della costruzione da cui si accede ad una stanzetta utilizzata in passato dal custode del cimitero.

Lungo il viale si stende il tappeto erboso. Nella parte anteriore vi è qualche tomba molto recente, con iscrizioni addirittura in italiano, mentre verso il muro di fondo vi sono quelle più antiche. Nell'angolo a destra in prossimità del muro di fondo, al centro, vi sono delle lapidi anepigrafi, mentre verso sinistra vi sono tre lapidi più antiche, [...] Le lapidi, analogamente alle altre tombe presenti, sono orientate a nord-est (Grassi 1985).

Fig. 15 – Vista esterna del cimitero ottomano di Trieste e vista interna della sala con Lavacro in marmo per il lavaggio rituale del corpo del defunto



Fonte: per gli esterni del cimitero ottomano, http://www.irsml.eu/percorso_tolleranza/cimiteri.html; per il lavacro interno, Giacometti (2013) p. 214

Con tale orientamento, i corpi, sepolti sul lato destro, hanno il viso rivolto a sud-est verso La Mecca.

Questa area cimiteriale è tutt'ora in uso per la sepoltura secondo il rituale musulmano, anche se il lavaggio rituale del corpo non si svolge più all'interno della struttura, ma viene effettuato nelle sale obitorio degli ospedali. Il cimitero turco-ottomano è ad oggi un'area privata di pertinenza del «Consolato onorario di Turchia a Trieste, che dipende a sua volta dall'Ambasciata di Turchia con sede a Roma, organismo diplomatico da cui devono provenire tutte le disposizioni gestionali» (Giacometti 2013, 210). Tuttavia già Vincenza Grassi (1985) sottolinea una importante mancanza di documentazione disponibile per quel che riguarda le sepolture all'interno dell'area. Questo è dovuto all'assenza di un registro in loco: i cimiteri fuori dal territorio turco vengono considerati "militari" e i registri delle inumazioni sono di pertinenza di un addetto militare. Purtroppo attraverso questa organizzazione non vengono conservati archivi o, comunque, la documentazione viene spedita in Turchia ogni due anni (*ibidem*).

Cimiteri di guerra

In questo excursus storico delle sepolture musulmane in Italia, arrivando alla storia del Novecento si devono prendere in considerazione i cimiteri di guerra relativi al primo e secondo conflitto mondiale. A partire dalla fine della Grande Guerra i corpi di migliaia di soldati morti nel conflitto, sparsi in svariate centinaia di cimiteri militari provvisori, furono traslati nei cosiddetti sacrari. Queste opere furono realizzate nelle aree di combattimento più significative che videro contrapporsi l'esercito italiano e quello austro-ungarico. I sacrari, in una logica cara al nascente fascismo, diventarono «veicolo di un culto nazionale [...] impregnato da un forte carattere di astoricità: quei cimiteri non evocavano solo *una guerra*, ma erano eternati in quanto *simbolo supremo del sacrificio della Patria vittoriosa*» (Schwarz 2003, 564; cfr. Canal 1982; Monteleone e Sarasini 1986). In questo senso tali monumenti commemorativi dovevano trasmettere alle generazioni future il significato valoriale dell'esperienza appena conclusa e testimoniare ai posteri il sacrificio sostenuto dalla nazione.

Ma che c'entrano i musulmani con le vicende italiane della Grande Guerra? Ebbene questa operazione sulla memoria di un evento che tutti conoscono abbastanza bene risulterà forse più inusuale rispetto all'immaginario popolare consolidato. Infatti dopo la fine del conflitto il passaggio all'Italia del Trentino Alto Adige e della Venezia Giulia, dell'Istria e dei lembi di

Dalmazia programmati nel patto di Londra, creò non pochi problemi rispetto alla presenza di diverse minoranze all'interno di quei territori (Capuzzo 2010). Quegli stessi territori dove si combatté la guerra, dove si costruivano sacrari e dove erano presenti anche tanti cimiteri di guerra più piccoli. Ma proprio in questi piccoli cimiteri, spesso montani, vicini alle linee di combattimento, non erano sepolti soltanto soldati italiani. Rimangono su quei monti, ora italiani, anche soldati che combattevano per l'impero austroungarico. E tra questi sono presenti anche i combattenti della Bosnia e dell'Erzegovina (che facevano parte dell'impero), per lo più di religione musulmana²².

«[...] Un giorno i due amici giunsero in fondo alla Val di Nos, dove sui pascoli della Malga Busette speravano di trovare i tordi alle pasture. Sul primo pascolo, dove finiva il bosco che come dappertutto era massacrato dalle bombe, videro ed entrarono in un cimitero insolito perché non c'erano croci a segnare le tombe ma tavole infisse al suolo con sopra una targhetta di lamiera zincata con impressa una mezzaluna e nomi insoliti con maggioranza di Ali, Mehmet, Mahmud, Mohammed. Nel centro del cimitero c'era un tumulo di sassi cementati con sopra un'asta che sosteneva un quarto di luna in ferro battuto: — Mi sa che questi dovrebbero essere turchi, — disse Angelo. — Ma cosa c'entravano i turchi con l'Italia? — chiese Matteo. — Non lo so, — rispose Angelo. — Ma perché sono venuti a morire qui? — Per fare più ricchi i signori, — rispose una voce dietro di loro. Si voltarono di scatto e videro un uomo irsuto di barba nera, vestito da militare ma senza distintivo alcuno, senza copricapo e le mani gialle di esplosivo: — Questi erano soldati, bosniaci e mussulmani che sono morti da queste parti, — disse.»

Mario Rigoni Stern, *L'anno della Vittoria*, 1985.

²² Giuseppe Schiratti (1958, 14), di Pieve di Soligo in provincia di Treviso, racconta della presenza dell'esercito nemico nel suo territorio. Enfatizzando le differenze tra tedeschi e austriaci parla anche dei soldati musulmani: «Una parte delle truppe che prese stanza nei dintorni della Pieve non era di religione cristiana, ma perfino i bosniaci maomettani si comportavano più umanamente dei Germanici. Lasciavano in pace le ragazze, si mostravano rispettosi con i vecchi. Sarebbero stati anche pietosi, se non li avesse costretti il bisogno; il loro rancio era talmente ridotto che, per saziarsi, frugavano dappertutto, racimolando il poco che i loro alleati avevano lasciato indietro».

Fig. 16 – Sepoltura di soldato austroungarico musulmano della Prima guerra mondiale al cimitero di guerra di Brunico



Fonte: Foto dell'autore

Questo passaggio del libro *L'anno della vittoria* ambientato tra il 1918 e il 1919, ci fa immergere proprio in quella disorientata sensazione di non-comprensione per qualcosa che non ci si aspetta: musulmani sulle montagne attorno ad Asiago. Ebbene, nel racconto è il pronto intervento dell'irsuto uomo dalla barba nera che “normalizza” amaramente quella presenza, spogliandola immediatamente dell'esotismo attribuitole in modo automatico dai due amici. Lontano dalla maestosità dei sacrari, la memoria della morte di tanti esseri umani di fazioni e religioni diverse trova testimonianza tangibile, a favore di una restituzione plurale delle sofferenze della guerra. E ai giorni nostri, messa da parte una buona dose di retorica strumentale sull'identità nazionale, pare che questa idea di pluralità e coinvolgimento nel ricordo stia pian piano prendendo piede. Ne è esempio il cimitero militare di Brunico,

sotto tutela monumentale, che sorge sul Kühbergl, una piccola altura nei pressi della città, proprio dietro al castello. Il cimitero si trova immerso all'interno di un bosco che rende questo luogo davvero maestoso. Istituito alla fine del 1914, vi sono sepolti soldati cristiani, ebrei e musulmani dell'impero austro-ungarico. Croci, mezzelune e stelle ebraiche sono presenti sulle circa 870 tombe, tutte raccolte in diverse aree in base alla fede del defunto. Ma tutte all'interno dello stesso cimitero di guerra. Un passaggio sulla targa che racconta in tre lingue la storia del cimitero recita:

[...] Qui riposano soldati dell'esercito austro-ungarico, ed alcuni soldati del secondo conflitto mondiale, insieme a prigionieri di guerra russi e serbi. Tutti, cattolici, o cristiano-ortodossi, musulmani (soldati della Bosnia e dell'Erzegovina) o ebrei furono sepolti secondo il loro rito.

Il cimitero di guerra di Brunico, con tutto il suo fascino suggestivo, è tenuto nella massima considerazione dei cittadini brunicensi e da tutti i visitatori. Esso è anche un grande esempio di tolleranza e rispetto nei confronti dei morti di altri popoli e di altre religioni.

Questo messaggio mette in luce alcuni aspetti importanti. Innanzitutto viene sottolineata l'importanza del rispetto delle diverse ritualità di ciascun credo, che si evince per i defunti musulmani qui sepolti dall'orientamento delle fosse (il campo islamico è contrassegnato con la lettera A nella fig. 17).

Fig. 17 – Pianta del Waldfriedhof Bruneck



Fonte: foto dell'autore

Altra caratteristica importante per il rispetto della ritualità è quella della separazione dei campi di sepoltura. In particolare il campo islamico e quello

ebraico sono vicini, ma, oltre a presentare due entrate differenti e contraddistinte, sono tenuti separati da una sorta di piccolo scavo perimetrale. I nomi dei defunti di questa sezione sono scritti su targhe sostenute da una stele di legno che termina a sesto acuto e segnate con una mezzaluna. Inoltre queste sepolture sono le uniche del cimitero a presentare anche una stele più piccola, dalla parte opposta a quella appena descritta. Si tratta di un segno di marcatura per indicare che lì si trova la testa del defunto depresso sul lato destro (fig. 16), permettendo in tal modo di verificare l'orientamento della sepoltura verso la *Qibla*.

Anche durante la Seconda Guerra Mondiale, diversi soldati di fede musulmana combatterono in Italia, contribuendo significativamente agli sforzi bellici degli Alleati. Questi combattenti provenivano principalmente dalle colonie francesi e dalle regioni sotto il controllo dell'Impero britannico.

Il Corpo di Spedizione Francese (*Corps Expéditionnaire Français*), attivo in Italia dal novembre 1943 al luglio 1944 sotto il comando del Generale Alphonse Juin, era composto da circa 113.000 uomini. Questo corpo militare subì 7.800 perdite. Tra questi soldati, un numero significativo proveniva dalle colonie francesi del Nord Africa, tra cui Tunisia, Algeria e Marocco. Molti di questi soldati erano musulmani, e la loro presenza rappresentava un'importante componente della forza militare francese in Italia²³.

Parallelamente, le forze dell'Impero Britannico ebbero una presenza significativa in Italia dal luglio 1943 al maggio 1945, con un totale di 45.469 perdite. Oltre ai britannici, sotto la bandiera inglese combattevano truppe provenienti da varie parti dell'Impero, inclusi soldati indiani e pakistani, molti dei quali erano musulmani. Gli indiani, in particolare, costituivano una parte rilevante del British Indian Army e parteciparono a numerose operazioni in Italia. La loro partecipazione fu fondamentale, non solo per la loro competenza militare, ma anche per il morale e la coesione delle truppe alleate.

Inoltre, tra le forze dell'Impero Britannico erano presenti soldati canadesi, sudafricani, australiani, neozelandesi, nonché militari provenienti da

²³ Durante la Seconda guerra mondiale, i *goumiers* del Corpo di Spedizione Francese sono stati coinvolti in gravi accuse di crimini di guerra durante la Campagna d'Italia. Questi soldati coloniali, provenienti da Marocco, Algeria e Tunisia, si sono distinti sia per il loro coraggio in battaglia sia per episodi controversi di violenza contro i civili italiani. A tanti anni di distanza sappiamo inoltre che anche soldati francesi parteciparono a tali azioni. Dopo la liberazione della linea Gustav e la battaglia di Monte Cassino, i *goumiers* sono stati accusati di aver commesso numerosi stupri e altri atti di violenza nelle regioni di Lazio e Toscana. Episodi noti come le "Marocchinate" includono stupri di massa, omicidi e altri abusi, con responsabilità dirette dei comandi militari francesi. In particolare, nei villaggi di Esperia, Vallemaiolo e altri, centinaia di donne e uomini furono vittime di violenze sessuali (sul tema di veda ad esempio Baris 2007).

paesi occupati dalla Germania, come Polonia, Norvegia, Danimarca, Paesi Bassi e Belgio. Queste forze appartenenti a diverse nazioni contribuirono collettivamente alla liberazione dell'Italia dalle forze dell'Asse, lavorando insieme in un contesto complesso e spesso difficile.

La presenza di soldati musulmani nelle forze alleate in Italia è un aspetto importante della storia della Seconda Guerra Mondiale, e mette in evidenza il contributo cruciale, spesso trascurato, di queste truppe e dei paesi del Commonwealth, alla vittoria alleata. Questi combattenti, provenienti da diverse parti del mondo, combatterono fianco a fianco per un obiettivo comune, lasciando un'eredità di sacrificio e collaborazione internazionale.

I cimiteri che ospitano questi caduti riflettono la diversità culturale e religiosa dell'esercito francese e inglese, con tombe che segnano la fede musulmana dei soldati e che rispettano le caratteristiche rituali di inumazione.

Per i caduti francesi il principale cimitero di guerra si trova a Venafro, in provincia di Isernia, e conta più di 3.000 tombe di musulmani e più di 1.000 di cattolici. Per i morti sotto la bandiera del Regno Unito l'Italia ha stabilito una convenzione con la Commissione Imperiale per le Tombe di Guerra (The Imperial War Graves Commission), che ha provveduto alla raccolta e sistemazione dei caduti in 41 cimiteri di guerra. Tra questi si può citare quello di Arezzo (di cui si riporta la pianta, fig. 18) in cui si può notare l'inumazione in un campo differente e con diverso direzionamento delle fosse per i soldati di fede musulmana provenienti principalmente da India e Pakistan.

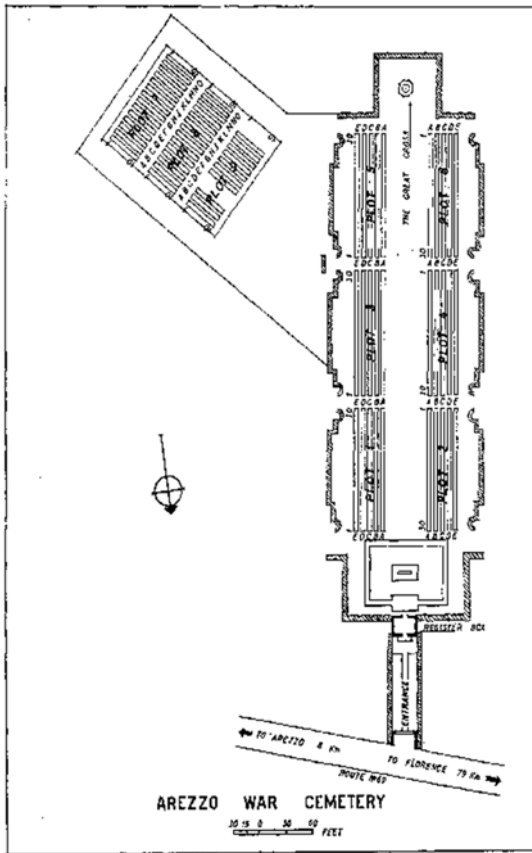
In questo capitolo, abbiamo esplorato la complessa stratificazione del paesaggio sepolcrale in Italia, concentrandoci in particolare sulle necropoli medievali, i cimiteri storici e quelli di guerra legati alla presenza musulmana. Attraverso secoli di migrazioni, conquiste e interazioni culturali, queste aree hanno testimoniato l'incontro e la convivenza di diverse civiltà e credenze religiose. La varietà dei riti funebri, come quelli islamici, e le tracce archeologiche lasciate nei territori italiani, riflettono la ricchezza culturale che ne è derivata.

I cimiteri musulmani, che spaziano dalla Sicilia normanna al cimitero turco di Livorno, fino alle sepolture dei soldati musulmani delle due guerre mondiali, offrono una testimonianza tangibile di una lunga storia di integrazione e rispetto delle diversità religiose. Oltre ad essere monumenti commemorativi, questi luoghi incarnano il rapporto profondo e simbolico tra l'uomo, la morte e il territorio, rivelando come le dinamiche culturali del passato abbiano influenzato e continuino a modellare la nostra società.

Questa riflessione storica ci invita a considerare come le pratiche funebri, spesso trascurate, rappresentino un aspetto fondamentale della nostra identità collettiva. Le necropoli e i cimiteri non sono solo spazi dedicati alla memoria

del passato, ma vivono come luoghi di incontro tra civiltà, rafforzando la comprensione reciproca tra culture differenti anche nelle dinamiche moderne.

Fig. 18 – Pianta del cimitero di guerra di Arezzo



Fonte: Veterans Affair Canada <https://www.veterans.gc.ca/en/remembrance/memorials/canadian-virtual-war-memorial/cem?cemetery=2008200>

Il rispetto della ritualità legata all'inumazione secondo la tradizione è sempre stato tenuto in attenta considerazione nel passato. Ai giorni nostri sembra invece che questa pratica con le sue prescrizioni, i suoi gesti, ma soprattutto con i suoi riferimenti simbolici e culturali non sia affatto scontata. Creare spazi di sepoltura oggi per i musulmani in Italia diventa un processo

negoziale difficile, da concordare caso per caso con le amministrazioni locali. Di mezzo troviamo contesti politici e comunicativi che giocano un ruolo molto importante per la realizzazione di questi luoghi del riposo eterno e seconde e terze generazioni che dovranno fondare una loro nuova memoria.

Riferimenti bibliografici

- Abd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi (1977), *Islamic Book of the Dead: a Collection of Hadiths on the Fire and the Garden*, Wood Dalling Hall, Diwan Press.
- Abdesselam M. (1991), “Mawt” (Morte), in Bosworth C.E., et al. (eds), *The Encyclopedia of Islam*, new edn, vol VI, E.J. Brill, Leiden, 910-911.
- Acocella I. (2010), *I figli dell’immigrazione. Ovunque “fuori luogo”*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Acocella I., Valzania A. (a cura di) (2010), *Immagini di immigrati. Processi di inserimento territoriale e criticità aperte*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Aktürk Ş., Katliarou, Y. (2021), *Institutionalization of ethnocultural diversity and the representation of European Muslims*, «Perspectives on Politics», 19(2), 388-405.
- Aldeeb Abu-Sahlieh S.A. (2002), *Cimetière musulman en Occident: normes juives, chrétiennes et musulmanes*, L’Harmattan, Paris.
- Al-Ghazali H. A. (2000), *La perla preziosa. La vita dopo la morte*, a cura di T. Villani, P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano.
- Allievi S. (2008), “Islam italiano e società nazionale”, in Ferrari A. (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, 43-75.
- Allievi S., Rhazzali M.K. (2023), *Les musulmans en Italie face au Covid. L’altérité dans l’ “autre vie”*, «Studi di Sociologia», 3, 235-247.
- Ambrosini M. (2001), *La fatica di integrarsi*, FrancoAngeli, Milano.
- Ambrosini M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2009), “Introduzione. Il mondo alle porte. Migrazioni internazionali e società locali”, in Ambrosini M.; Buccarelli F. (a cura di), *Ai confini della cittadinanza. Processi migratori e percorsi di integrazione in Toscana*, FrancoAngeli, Milano, 13-28.
- Ambrosini M. (2020), *L’invasione immaginaria. L’immigrazione oltre i luoghi comuni*, Laterza, Roma-Bari.
- Ambrosini M., Buccarelli F. (a cura di) (2009), *Ai confini della cittadinanza. Processi migratori e percorsi di integrazione in Toscana*, FrancoAngeli, Milano.
- Ampolo C. (a cura di) (2022), *La Città e le città della Sicilia Antica*, Quasar, Roma.
- Ariès P. (1974), *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Bagattini D. (2010), *Il progetto migratorio: un ponte tra l'emigrante e l'immigrato*, in Acocella I., Valzania A. (a cura di) "Immagini di immigrati. Processi di inserimento territoriale e criticità aperte", Bonanno, Acireale-Roma.
- Bagnera A., Pezzini E. (2004), *I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia medievale. Dati e problemi*, «Mélanges de l'École française de Rome», 116(1), 231-302.
- Bahammam A.S. (2011), *Sleep from an Islamic perspective*, «Annals of Thoracic Medicine» 6(4), 187-192.
- Balkan O. (2015), *Burial and belonging*, «Studies in Ethnicity and Nationalism», 15(1), 120-134.
- Balkan O., Masarwa Y. (2022), *The transnational afterlives of European Muslims*, «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», 42(1), 221-236.
- Baris T. (2007), *Le corps expéditionnaire français en Italie: Violences des «libérateurs» durant l'été 1944*, «Vingtième siècle», (1), 47-61.
- Bausani A. (a cura di) (1988), *Il Corano*, ed. 2010 Milano, BUR.
- Beneduce R., Martelli P. (2005), *Politics of healing and politics of culture: ethno-psychiatry, identities and migration*, «Transcultural Psychiatry», 42(3), 367-393.
- Beranek O., Tupek P. (2009), *From Visiting Graves to Their Destruction*, «Crown Papers», 1.
- Besozzi E. (2008), *Introduzione. Immigrazione tra globale e locale. Dieci anni di rilevazioni, analisi e interventi a Brescia*, in E. Besozzi (a cura di) "Immigrazione e contesti locali", Milano, Vita e Pensiero, 7-26.
- Bhabha H.K. (2012), *The location of culture*, London, Routledge.
- Biçer R. (2009), *The physical and spiritual anatomy of death in Muslim Turkish culture*, «Kelam Araştırmaları», 7(2), 19-38.
- Binotto M.; Bruno M., Lai V. (a cura di) (2016), *Tracciare confini. L'immigrazione nei media italiani: L'immigrazione nei media italiani*, FrancoAngeli, Milano.
- Binotto M.; Martino V. (2004), *FuoriLuogo. L'immigrazione e i media italiani. Rapporto di ricerca dell'Osservatorio Terza. con su informazione, pratiche giornalistiche e opinione pubblica*, PELLEGRINI ERI-RAI.
- Boender W. (2007), *Imam in the Netherlands: Perceptions on his ritual role in society*, Bert Bakker, Amsterdam.
- Bourdieu P.; Wacquant L. (2000), *The organic ethnologist of Algerian migration*, «Ethnography» 1(2), 173-82.
- Bowker J. (1997a), "Shahīd", in *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Visitato il 16 ottobre 2013 su Encyclopedia.com
- Bowker J. (1997b), *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddismo*, San Paolo, Milano.
- Braudel F., Romano R. (1953), *Navires et Marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611)*, Colin, Paris.
- Buccarelli F. (2009), "Una possibile chiave di lettura", in Ambrosini M., Buccarelli F. (a cura di), *Ai confini della cittadinanza. Processi migratori e percorsi di integrazione in Toscana*, FrancoAngeli, Milano, 29-53.
- Bulli G., Tonini A. (a cura di) (2021), *Migrazioni in Italia: oltre la sfida dell'emergenza. Politiche e strumenti tra integrazione e sviluppo*, University Press, Firenze.

- Canal C. (1982), *La retorica della morte. I monumenti ai caduti della Grande Guerra*, «Rivista di Storia Contemporanea» 4, 659-669.
- Caniglia E. (2011) “Multiculturalismo”, in Bettin Lattes G., Raffini L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, Padova, Cedam, (2), 619-647.
- Capoccia G. (2005), *Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Capuzzo E. (2010), “Dalla pertinenza austriaca alla cittadinanza italiana”, *Atti Acc. Rov. Agiati*, a. 260, ser. VIII, vol. X, A, fasc. II, 65-79.
- Caruso I., Greco S. (2021), “Chapitre 19 La communauté marocaine en Italie en temps de COVID-19”, in Berriane M. (a cura di), *Marocains de l'extérieur*, 443-476.
- Castles S., Miller M.J. (1993), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Guilford Press, New York.
- Celsi Ricciardi F. (2017), *Pluralismo religioso, multiculturalismo e resilienza urbana: profili di diritto ecclesiastico*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 12.
- Cesareo V. (2012), “L’immigrazione in Lombardia”, in *Rapporto 2011. Gli immigrati in Lombardia*, Fondazione ISMU, Regione Lombardia, ORIM, 21-47.
- Cesari J. (2005), *Mosque conflicts in European cities: introduction*, «Journal of Ethnic and Migration Studies» 31(6), 1015-1024.
- CeSPI (2013), *Secondo report dell'Osservatorio Nazionale sull'Inclusione Finanziaria dei Migranti in Italia*, online.
- Chaïb Y. (1994), *L'enterrement: repère migratoire*, «Migrations Société» 6, 29-41.
- Chaïb Y. (2000), *La mort dans l'immigration: l'enterrement comme repère migratoire*, «L'émigré et la mort. La mort musulmane en France», Aix-en-Provence, Edisud, 21-29.
- Cibella N. (2003), “Indicatori dell’insediamento e dell’integrazione degli immigrati in Italia: una rassegna”, in Sciortino G., Colombo A. (a cura di), *Un’immigrazione normale. Stranieri in Italia*, il Mulino, Bologna, 311-350.
- Cimbalo G. (2011), *Il diritto ecclesiastico oggi: la territorializzazione dei diritti di libertà religiosa. Riformismo legislativo in diritto ecclesiastico e canonico*, «Diritto e religioni» 15, 335-386.
- Colombo A. (a cura di) (2022), *Morire all'italiana: pratiche, riti, credenze*, il Mulino, Bologna.
- Colombo A., G. Sciortino (2003), *Gli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Coward H. (2000), *La vita dopo la morte*, Paoline, Milano.
- Cuciniello A., Branca P. (a cura di) (2020), *Malattia, morte e cura. I musulmani e l'emergenza sanitaria*, Vita e Pensiero, Milano.
- De Angelo C. (2023), *Muslims in Europe and Covid-19: Transnational and National Fatwas*, «Journal of Arabic and Islamic Studies», 22(2), 163-202.
- De Cesaris V. (2019), *Il grande sbarco. L'Italia e la scoperta dell'immigrazione*, Guerini, Firenze.
- De Giacometti M. (2013), “Sepolture islamiche in Italia: dal passato al presente. Il caso del cimitero turco-ottomano di Trieste”, in Fabris A. (a cura di), *Tra quattro paradisi. Esperienze, ideologie e riti relativi alla morte tra Oriente e Occidente*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.

- De Leo E. (2006), *Paesaggi cimiteriali europei. Lastcape realtà e tendenze*, Mancosu, Roma.
- De Martino E. (1958) [2000], *Morte e pianto antico rituale nel mondo: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
- Dessing N.M. (2001), *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*, Peeters Publishers, Lovanio.
- Di Cosimo G. (2021), *Sepoltura dei feti abortiti e fattore religioso*, «BioLaw Journal-Rivista di BioDiritto», (2), 107-111.
- Douglas M. (2003), *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge, Londra.
- Elias N. (1982), *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Ed. it., 1985, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna).
- Favole A. (2003), *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.
- Favole A., Ligi G. (2004), *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*, «La Ricerca Folklorica», 49, 3-13.
- Ferrari A. (2012), *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma.
- Fiorita N., Loprieno D. (2017), *Islam e costituzionalismo*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 14, 1-24
- Francis D., Kellaher L., Neophytou G. (2000) *Sustaining cemeteries: The user perspective*, «Mortality», 5(1), 34-52.
- Galli C. (2011), *Il trattamento del corpo morto nell' Islam*, «Informazioni della Difesa», 5, 42-49.
- Gardner K. (1998), *Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslims in tower hamlets, East London*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», xxiv(iii), 507-522.
- Gatrad A. R., Sheikh A. (2001), *Medical ethics and Islam: principles and practice*, «Arch Dis Child», 84, 72-75.
- Geertz C. (1960), *Religion of Java*, Free Press, Glencoe, IL.
- Geertz C. (1973), *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York (Ed. it., 1987, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna).
- Gianfreda A. (2019), *Gli «spazi dell'addio» e del riposo eterno: interessi religiosi e regolamentazione regionale. Alcune osservazioni a partire dalla legge della regione Lombardia n. 4 del 2019*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 22(2), 507-534.
- Giddens A. (1991), *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Polity Press, Cambridge.
- Giordan G.; Pace E. (a cura di) (2014), *Religious Pluralism, Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Springer, London.
- Gomaa A. (2011), *Responding from the Tradition: One Hundred Contemporary Fatwas by the Grand Mufti of Egypt*, Fons Vitae.
- Gori A. (2021), *Home prayer, unattended funerals and social responsibility: Muslims in Italy and the coronavirus outbreak (March-May 2020): Preliminary remarks: the public religious scene and the COVID-19 outbreak in Italy*, «Scandinavian Journal of Islamic Studies», 15(2).

- Gwynne P. (2011), *World Religions in Practice: A Comparative Introduction*, John Wiley & Sons, Hoboken, NJ.
- Haddonfield D.G. (2007), *Gendered Expressions of Grief: An Islamic Continuum*, «Journal of Religion & Society», 9, online sul sito <http://moses.creighton.edu/JRS/2007/2007-24.pdf>.
- Halevi L. (2007), *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbia University Press, New York.
- Hammar T. (2010), "Introduction to European immigration policy: A comparative study", in Martiniello M., Rath J. (a cura di), *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation*, University Press, Amsterdam, 45-58.
- Harper S. (2010), "Behind closed doors? Corpses and mourners in English and American funeral premises", in Hockey J., Komaromy C., Woodthorpe K. (a cura di) *The matter of death: Space, place and materiality*, Palgrave Macmillan UK, London, 100-116.
- Ḥasan Ṣ. (2012), *Introduzione alla scienza del ḥadīṭ*, Edizioni Sezione Islamica Italiana, consultabile al sito <http://www.sezioneislamicaitaliana.com/le-traduzioni/book/1-testi/4-introduzione-alla-scienza-del-Ḥadīṭh.html>.
- Hertz R. (1960), *Death and the Right Hand*, Cohen & West, London.
- Hillenbrand R. (1994), *Islamic Architecture*, Columbia University Press, New York.
- Hirsch H. (2012) *The Discourse of Attire and Adornment of the Dead and their Mourners in Muslim Medieval Legal Text*, «Journal of Religion & Society», 14, online sul sito <http://moses.creighton.edu/JRS/2012/2012-27.pdf>.
- Ho E. (2006), *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, University Press, Berkeley.
- Hunter A. (2016a), *Staking a Claim to Land, Faith and Family: Burial Location Preferences of Middle Eastern Christian Migrants*, «Journal of Intercultural Studies», 37(2), 179-194.
- Hunter A. (2016b), *Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity*, «Social & Cultural Geography», 17(2), 247-261.
- Inglehart R., Welzel C. (2005), *Christian Welzel Modernization, Cultural Change, and Democracy The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Insoll T. (1999), *The Archaeology of Islam*, Blackwell, Oxford.
- Irpet (2009), *Dati occupazionali dei servizi per l'impiego. Rapporto annuale della Regione Toscana*, Regione Toscana, Firenze.
- Irpet (2018), *Impresa straniera e sfide di sviluppo in Toscana*, disponibile online <https://www.irpet.it/pubblicazioni/>
- Ismu (2012), *Diciottesimo Rapporto sulle migrazioni*, FrancoAngeli, Milano.
- Ismu (2021), *Ventiseiesimo Rapporto sulle migrazioni 2020*, FrancoAngeli, Milano.
- Ismu (2024), *Ventinovesimo Rapporto sulle Migrazioni 2023*, FrancoAngeli, Milano.
- Jassal L.K. (2015), *Necromobilities: The multi-sited geographies of death and disposal in a mobile world*, «Mobilities», 10(3), 486-509.
- Jensen A.E. (1963), *Myth and cult among primitive peoples*, University of Chicago Press, Chicago s.

- Jonker G. (1996), *The knife's edge: Muslim burials in the diaspora*, «Mortality», 1, 27-43.
- Jonker G. (1997), *Death, gender and memory: remembering loss and burial as a migrant*, in Field D., Hockey J., Small N. (a cura di), *Death, Gender and Ethnicity*, Routledge, London, 187-201.
- Jupp P. (2006), *From Dust to Ashes: Cremation and the British Way of Death*, Palgrave Macmillan, Basingstoke & New York.
- Kadrouch-Outmany K. (2016), *Religion at the cemetery Islamic burials in The Netherlands and Belgium*, «Contemporary Islam», 10(1), 87-105.
- Kanmaz M., Zemni S. (2005), *Religious discriminations and public policies: "Muslim burial areas" in Ghent*, «Migration Letters», 2(3), 265-279.
- Kirmayer L. (2003), *Failures of imagination: the refugee's narrative in psychiatry*, «Anthropology & Medicine», 10(2), 167-185.
- Kymlicka W. (1997), *Le sfide del multiculturalismo*, «Il Mulino», 46(2), 199-217.
- Maddrell A., Beebeejaun Y., McClymont K., McNally D., Mathijssen B., Dogra S.A. (2018), *Deathscapes and diversity in England and Wales: Setting an agenda*, «Revista d'Etnologia de Catalunya», 43, 38-53.
- Maddrell A., McNally, D., Beebeejaun, Y., McClymont, K., Mathijssen, B. (2021), *Intersections of (infra) structural violence and cultural inclusion: The geopolitics of minority cemeteries and crematoria provision*, «Transactions of the Institute of British Geographers», 46(3), 675-688.
- Maddrell A., Terry A., Gale T. (a cura di). (2015), *Sacred mobilities: Journeys of belief and belonging*, Routledge, London.
- Maertens J.T. (1979), *Le jeu du mort. Essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*, Aubier Montaigne, Paris.
- Malinowski B. (1948) *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, IL.
- Malkki L.H. (1995), *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago University Press, Chicago/London.
- Maly I. (2018), *Populism as a mediatized communicative relation: The birth of algorithmic populism*, «Tilburg Papers in Culture Studies», 213, Disponibile online: https://www.tilburguniversity.edu/sites/tiu/files/download/TPCS_213_Maly_2.pdf
- Mandèl Khàn G. (2002), "Il concetto di morte nell'Islam", in Pinkus L., Filiberti A. (a cura di), *La qualità della morte*, FrancoAngeli, Milano.
- Maneri M. (2023). *A comparative analysis of migration narratives in traditional and social media*, BRIDGES working paper.
- Maneri M., Pogliano A. (2023), *Informazione, social media e politica nel racconto bloccato delle migrazioni in Italia*, disponibile online: <chrome-extension://efaidnbnmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://fieri.it/wp-content/uploads/2023/11/DEF-30ott2023-Maneri-e-Pogliano-2023-Working-paper-FIERI.pdf>
- Mannheim K. (1952), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Materassi L., Pezzoli S. (2021), "Migranti e rappresentazioni. Linguaggio, integrazione, discriminazione", in Bulli G., Tonini A. (a cura di), *Migrazioni in Italia. Oltre la sfida. Per un approccio multidisciplinare allo studio delle migrazioni*, University Press, Firenze, 169-190.

- Mazzola R. (2010), *Laicità e spazi urbani. Il fenomeno religioso tra governo municipale e giustizia amministrativa*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), marzo 2010.
- Mellor P.A. (1992), *Death in high modernity: the contemporary presence and absence of death*, «The Sociological Review», 40(1_suppl), 11-30.
- Mellor P.A., Shilling C. (1993), *Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death*, «Sociology», 27(3), 411-432.
- Mernissi F. (1992), *Islam and democracy. Fear of the modern world*, Addison-Wesley Publishing, Reading, MA (Ed. It., 2002, *Islam e democrazia: la paura della modernità*, Giunti, Firenze).
- Monteleone R., Sarasini P. (1986), “I monumenti italiani ai caduti della grande guerra”, in Leoni D., Zadra C. (a cura di), *La Grande Guerra, esperienze, memoria immagini*, il Mulino, Bologna, 631-670.
- Monzali L. (2004), *Italiani di Dalmazia. Dal Risorgimento alla Grande Guerra*, Le Lettere, Firenze.
- Moreras J. (2023), *Funerary Practices in England and Wales/Funerary Practices in the Netherlands*, «International Journal of Organizations/Revista Internacional de Organizaciones (RIO)», (30).
- Moreras J., Solé A. (2014), *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*, «Estudis sobre el Patrimoni Etnològic de Catalunya», 5, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- Nordh H., House D., Westendorp M., Maddrell A., Wingren C., Kmec S., McClymont K., Jedan C., Tanu P.U., Beebeejaun Y., Venbrux E. (2023), *Rules, norms and practices. A comparative study exploring disposal practices and facilities in Northern Europe*, «OMEGA-Journal of Death and Dying», 88(1), 171-199.
- Norris P., Inglehart R. (2011), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, University Press, Cambridge.
- O'Shaughnessy T. (1969), *Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data*, E.J. Brill, Leiden.
- Obayashi H. (1992), *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, Praeger, London.
- Pallis C.A. (2024, July 5), “Death”. *Encyclopedia Britannica*, disponibile online: <https://www.britannica.com/science/death>
- Parkes C.M., Laungani P., Young B. (eds.) (1997), *Death and Bereavement Across Cultures*, Routledge, London.
- Pasini P. (2012), *Il cimitero moderno: un profilo storico per l'Italia*, «IN_BO. Ricerche e Progetti per il Territorio, la Città e l'Architettura», 3(4), 191-202.
- Petit A. (2002), *Dying a Senegalese. Muslim in Migration*, «ISIM Newsletter», 11(1), 13.
- Pinson M. (ed.) (1993), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina*, Cambridge, Harvard University Press (Ed. it. (1995) *I musulmani di Bosnia. Dal medioevo alla dissoluzione della Jugoslavia*, Donzelli, Roma).
- Piore M.J. (1980), *Birds of Passage. Migrant Labour and Industrial Societies*, University Press, Cambridge.
- Prior L. (1989), *The Social Organization of Death*, Macmillan, Basingstoke.
- Reinhart K.A. (1995), *Funerary Rite. Legal Foundations*, in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 2, 34-35.

- Remotti F. (2000), *Prima lezione di Antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Reyneri E. (2001), “L’integrazione nell’occupazione dipendente”, in G. Zincone (a cura di), *Secondo rapporto sull’integrazione degli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna, 331-365.
- Ricucci R. (2017), *Diversi dall’islam. Figli dell’immigrazione e altre generazioni*, il Mulino, Bologna.
- Rigoni Stern M. (1985), *L’anno della vittoria*, Einaudi, Torino.
- Rossi M. (2007), *Conoscenza dei documenti/valorizzazione dei monumenti. Il cimitero della Villetta a Parma*, «Monumental Cemeteries», Vol. 16, 315-326.
- Rugg J. (2000), *Defining the place of burial: What makes a cemetery a cemetery?*, «Mortality», 5(3), 259-275.
- Sacchetti F. (2017a), *Aspetti rituali della morte nell’Islam in terra di migrazione*, «Studi di Sociologia» 4, 2017, 371-390.
- Sacchetti F. (2017b), “Realtà Aumentata. Integrare la Multisensorialità nella Scrittura delle Scienze Sociali”, in Sacchetti, F., Spreafico A. (a cura di), *Dimensioni visuali della pratica sociologica*, Altravista, Broni, 101-122.
- Said E.W. (2008), *Nel segno dell’esilio: riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.
- Saint-Blancat C., 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.
- Santus C. (2011), *Il “turco” e l’inquisitore. schiavi musulmani e processi per magia nel Bagno di Livorno (XVII secolo)*, «Società e storia» 133, 449-484.
- Scarcia Amoretti B. (2001), “Il senso della morte e del morire nell’islam: riflessioni”, in Cozzoli Aite L. (a cura di) *Sarà così lasciare la vita?*, Paoline, Milano.
- Schiratti G. (1958), *Un anno d’invasione nemica. Pieve di Soligo 1917-1918*, Industrie Grafiche, Pieve di Soligo.
- Schwarz G. (2003), *La morte e la patria: l’Italia e i difficili lutti della seconda guerra mondiale*, «Quaderni storici» 113 XXXVIII (2), 551-587.
- Scravi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Mondadori, Milano.
- Sheikh A. (1998), *Death and dying: a Muslim perspective*, «Journal of the Royal Society of Medicine» 91, 138-140.
- Smith J.I., Haddad Y.Y. (2002), *The Islamic understanding of death and resurrection*, Oxford University Press, Oxford.
- Spatafora F.; Canzonieri E. (2014), “Al-Khālīṣa: alcune considerazioni alla luce delle nuove scoperte archeologiche nel quartiere della Kalsa”, in Nef A., Ardizzone F. (a cura di), *Les dynamiques de l’islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile*, Edipuglia, Santo Spirito, 233-245.
- Spatafora F., Di Salvo R., Schimmenti V. (2006), *Entella: la necropoli islamica di Contrada Petrarò*, «Mélanges de l’Ecole française de Rome» 118(2), 301-312.
- Specchia M.C. (2023), *I diritti culturali come componente pluralista degli Stati post-nazionali. Verso un concetto dinamico di cittadinanza?*, «DPCE Online», 60(3).
- Spreafico A. (2005), *La presenza islamica in Italia*, «Instrumenta», Scuola Superiore dell’Amministrazione dell’Interno-SSAI, IX(25), 173-243.
- Spreafico A. (2006), *Politiche di inserimento degli immigrati e crisi delle banlieues. Una prospettiva comparata*, FrancoAngeli, Milano.

- Stancati S.T. (2006), *Escatologia della morte e resurrezione: lezioni universitarie*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli.
- Starkey J. (2010), *Death, Paradise and the Arabian Nights*, «Mortality» 14(3), 286-302.
- Stevenson O., Kenten C., Maddrell A. (2016), *And now the end is near: enlivening and politizising the geographies of dying, death and mourning*, «Social Cultural Geography», 17(2), 153-165.
- Stocchiero A. (2006), *Il capitale sociale transnazionale dei migranti senegalesi è un fattore di co-sviluppo?*, Rapporto conclusivo CeSPI.
- Tarazi N. (1995), *The child in Islam*, North American Islamic Trust Publications, Hometown, IL.
- Tarrés S., Moreras J. (2013), “Topografía de la otamuerte. Los cementerios musulmanes en España” (siglos XX-XXI), in Caerols J.J. (ed.) *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*, Escolar y Mayo, Madrid, 309-322.
- UNN Islamic Society (1999), *Organ Donation and Transplantation*, «About al-Islam and Muslims», <http://www.unn.ac.uk/societies/islamic/about/modern/organ.htm> (Accessed February 03, 2007).
- Van Bruinessen M. (2010), “Producing Islamic knowledge in Western Europe: Discipline, authority, and personal quest”, in M. Van Bruinessen, S. Allievi (eds.), *Producing Islamic knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe*, Routledge, London, 1-27.
- Vanoli A. (2008), *Tra cielo e terra. idoli e immagini del Mediterraneo medievale*, «MEAH», seccion Hebreo 57, 247-278.
- Vanoli, A. (2012), *La Sicilia musulmana*, il Mulino, Bologna.
- Vanoli A. (2014), *Andare per l'Italia araba*, il Mulino, Bologna.
- Venhorst C., Quartier T., Nissen P., Venbrux E. (2013) *Islamic ritual experts in a migration context: motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased*, «Mortality», 18(3), 235-250.
- Vertecchi G. (2007), “Trieste nel Settecento: «Il popolo della città forma un complesso di molte nazioni»”, in Calabi D. (a cura di) *La città cosmopolita*, Università degli studi Roma Tre, Roma, 77-89.
- Vertovec S. (2001), *Transnationalism and Identity*, «Journal of Ethnic and Migration Studies» 27(4), 573-582.
- Vertovec S. (2008), *Circular migration: The way forward in global policy?*, «Canadian Diversity» 6(3), pp.36-40.
- Villani S. (2004), *Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri accattolici livornesi*, «Nuovi studi livornesi» XI, 35-51.
- Walter T. (1996), *A new model of grief: bereavement and biography*, «Mortality» 1(1), 7-25.
- Walter T. (1999a), *The Revival of Death*, Routledge, London.
- Walter T. (1999b), *On Bereavement: The Culture of Grief*, Open University Press, Buckingham.
- Walter T. (2002), *Spirituality in palliative care: opportunity or burden?*, «Palliative medicine», 16(2), 133-139.
- Walter T. (2005), *Three ways to arrange a funeral: Mortuary variation in the modern West*, «Mortality» 10(3), 173-192.

- Walter T. (2012), *Why different countries manage death differently: a comparative analysis of modern urban societies*, «The British Journal of Sociology» 63(1), 123-145.
- Waugh E.H. (1999), *The Islamic Tradition. Religious Beliefs and Healthcare Decisions*, The Park Ridge Center, Chicago.
- Webb G. (2010), “When Death Occurs: Islamic Rituals and Practices in the United States”, Bergman L. (a cura di) *Religion, Death, and Dying*, Vol. III, ABC-CLIO, 111-126.
- Welch A.T. (1977), “Death and Dying in the Qur’an”, in Reynolds F.E., Waugh E.H. (eds), *Religious Encounters with Death*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 183-99.
- Wingren C. (2013), *Place-making strategies in multicultural Swedish cemeteries: the cases of ‘Östra kyrkogården’ in Malmö and Järva common*, «Mortality», 18(2), 151-172.
- Wouters C. (2002), *The quest for new rituals in dying and mourning: Changes in the we-I balance*, «Body & Society», 8(1), 1-27.
- Zincone G. (a cura di) (2001), *Secondo rapporto sull’integrazione degli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Laboratorio sociologico
diretta da C. Cipolla

Ultimi volumi pubblicati:

Open Access

Teoria Epistemologia Metodo - diretta da C. Cipolla

EMANUELA SUSCA, *Logiche dell'irrazionale*. La sociologia di Vilfredo Pareto.

Open Access

Ricerca empirica ed intervento sociale - diretta da C. Cipolla

MICHELE BIANCHI, *Il Community Development nel Terzo Settore italiano*. Cittadini ed enti costruttori di comunità.

GRAZIA MOFFA, *La nuova emigrazione italiana a Shanghai*. Riflessioni ai tempi della Pandemia.

MARA MARETTI, ROBERTA DI RISIO, THEA ROSSI (a cura di), *Dall'esperienza degli insegnanti alla voce degli studenti*. Percorsi di ricerca nella Rete delle Scuole Multiculturali abruzzesi.

GIOVANNI DELLI ZOTTI, ORNELLA URPI, MORENO ZAGO, CHIARA ZANETTI, *Il Giubileo della Misericordia a nord-est*. Pellegrini in cammino per fede e turismo.

GIOVANNI DELLI ZOTTI, ORNELLA URPI (a cura di), *La salute sessuale e riproduttiva delle donne migranti*. Una prospettiva transfrontaliera.

Open Access

Sociologia e storia - diretta da C. Cipolla

COSTANTINO CIPOLLA, TINA LEONZI (a cura di), *La storia del MOICA come storia delle casalinghe italiane*. Un'analisi storico-sociale del lavoro familiare.

Laboratorio Sociologico
vi aspetta online sui social



Direttore scientifico del Laboratorio Sociologico
Prof. Costantino Cipolla

**Coordinamento editoriale online delle sette sezioni della Collana
e Social media managers**
Vera Kopsaj e Sara Petrocchia

- 1) ***Sezione Teoria, Epistemologia, Metodo*** (attiva dal 1992)
Responsabile editoriale: Eleonora Sparano
- 2) ***Sezione Ricerca empirica ed Intervento sociale*** (attiva dal 1992)
Responsabile editoriale: Sara Sbaragli
- 3) ***Sezione Manualistica, Didattica, Divulgazione*** (attiva dal 1995)
Responsabile editoriale: Angela Delli Paoli
- 4) ***Sezione Sociologia e Storia*** (attiva dal 2008)
Responsabile editoriale: Gabriele Giacomini
- 5) ***Sezione Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione*** (attiva dal 2011)
Responsabile editoriale: Benedetta Turco
- 6) ***Sezione Gusto e Società*** (attiva dal 2013)
Responsabile editoriale: Elena Savona
- 7) ***Sezione Sociologia e storia della Croce Rossa*** (attiva dal 2013)
Responsabile editoriale: Alessandro Fabbri

Con il termine *Janāzah*, si indica l'intero processo funebre islamico, dalla morte alla sepoltura, corredato da una serie di rituali specifici volti a rispettare il defunto musulmano.

Questo studio etnografico, frutto di dieci anni di ricerca in diverse città italiane, indaga la costituzione di aree cimiteriali islamiche, istituite attraverso un dialogo tra comunità musulmane e amministrazioni locali. La ricerca ha comportato la partecipazione a cortei funebri, la visita a sale di preghiera e uffici comunali, nel tentativo di comprendere come l'inclusione sociale possa essere promossa anche attraverso i riti della morte.

Nonostante in alcune città siano stati creati spazi per le sepolture islamiche, molte richieste rimangono insoddisfatte. Il tema della morte e delle negoziazioni tra società e fedeli musulmani è complesso, soprattutto in un contesto occidentale dove la morte è spesso considerata un tabù. I cimiteri islamici diventano così un microcosmo di queste dinamiche, evidenziando sia collaborazioni che conflitti politico-ideologici.

I cimiteri italiani, laici e gestiti dai comuni, dovrebbero garantire uguaglianza di accesso, libertà di espressione religiosa e possibilità di sepoltura per le minoranze, nel rispetto della sostenibilità ambientale. Lo studio analizza i cimiteri islamici come spazi fisici e simboli della memoria per i musulmani, considerando sia gli aspetti rituali che il riconoscimento della diversità culturale e religiosa.

La riflessione affronta inoltre i temi della cittadinanza, dell'identità e dell'inclusione, esaminando l'interazione tra comunità musulmane e società italiana nella creazione di spazi cimiteriali dedicati. La mancanza di aree di sepoltura islamiche porta molti musulmani a rimpatriare i propri cari defunti, affrontando costi economici elevati. Questo genera un dilemma per le seconde e terze generazioni di musulmani italiani, che si trovano a scegliere tra il rispetto delle volontà dei genitori e la possibilità di mantenere vicini i propri cari in Italia. Se per le prime generazioni il rimpatrio è una scelta diffusa, per quelle successive la questione della sepoltura locale diventa sempre più rilevante.

Francesco Sacchetti è professore associato di Metodologia delle scienze sociali (SPS/07) presso l'Università di Urbino Carlo Bo, con interessi di ricerca legati agli aspetti epistemologici e metodologici della ricerca sociale. Tra le sue pubblicazioni figurano *I processi di categorizzazione in etnografia* (Bonanno, 2014) e *Creativity as a Methodological Dimension of Social Research between Quantity and Quality* («Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales», 2019).