

PER UNA VISIBILITÀ INCONDIZIONATA. OSPITALITÀ, CITTÀ E MOSCHEE

Attilio Belli, Daniela De Leo

Nella raccolta di scritti sull'*Ospitalità*, Jacques Derrida riguarda la figura dello straniero come quella di "colui che pone la prima domanda" e "al quale si rivolge la prima domanda": una realtà che irrompendo tra noi ci mette in *questione*. Da questa suggestione può essere desunta l'ipotesi di decifrare, nella domanda che i flussi migratori (in particolare di culto islamico) pongono alle città occidentali, una specifica richiesta di accoglienza che valga come possibile *oltrepassamento* della tolleranza. Una domanda su una possibile "fabbricazione" di nuovi ordinamenti spaziali, che può ispirarsi a quella intelligenza del linguaggio richiamata da Anne Dufourmantelle (Derrida, Dufourmantelle, 2000, p. 23), quando ricorda che, in ebraico, l'avvenire, o meglio il "fabbricare il tempo", equivale a "invitare". Parole che rimandano alla produzione del tempo, dell'avvenire nello spazio, come affare di due soggetti o più; e dove è l'apporto dell'altro a produrre un cambiamento profondo, dovuto all'«eccomi dell'ospite che compare e che traumatizza» (*ibid.*). In questo senso, l'avvenire delle città occidentali può essere pensato come l'incontro tra ordinamenti spaziali diversi; anche a partire dalla storica esternità/estraneità dei luoghi del culto musulmano alla griglia ortogonale, più consueta per le città occidentali e, in particolare, per quelle d'impianto romano (cfr. Fusaro, 1984).

1. Dimensioni spaziali dell'ospitalità

Il complesso delle pressioni che urgono alle porte delle nostre società, percepite come opulente dall'esterno,

suggerisce che «condizioni illimitate di accoglienza siano opinabili, sebbene di applicazione impossibile» (Bottani, 2009, p. 8). Tale questione sembra assumere implicazioni significative alla scala urbana, dove più si concentra e si manifesta la tensione spaziale delle convivenze e dei conflitti tra diversi. È necessario, quindi, prospettare traiettorie di riflessione sul fenomeno migratorio che guardino verso nuovi strumenti critici, ben oltre approcci economicisti o giuslavoristi.

È di tutta evidenza che negli ultimi decenni le città europee si sono trovate a fronteggiare una sorta di apocalisse, da intendere non come *catastrofe* ma come *disvelamento* degli atteggiamenti di fondo che (nello spazio urbano) governano l'incontro degli immigrati con gli autoctoni¹, dei locali con gli *hospes/hostis*. Sappiamo che l'ambiguità insita nei termini *hospes* e *hostis* è nelle origini dei due vocaboli che erano, per l'appunto, sinonimi, significando entrambi "lo straniero", "l'estraneo". Solo in epoche più recenti si sono differenziati significando per lo più, il primo, l'*ospite* e, il secondo, il *nemico*, mentre per lungo tempo erano rimasti indistinguibili. Ancora oggi l'ombra lunga di questa ambivalenza si proietta sul trattamento dell'ospitalità (ivi, p.11), sicché l'odierna richiesta di luoghi di culto, avanzata dalle culture religiose nelle città europee, muove, appunto, lungo le due possibili direzioni dell'«ospitalità» o, al contrario, della «distruzione».

Molto di questo riguarda le pratiche di cittadinanza, ed è strettamente legato alle *strutture* sociali e spaziali che definiscono le condizioni alle quali le persone vedono se stesse e gli altri come cittadini²: Isin e Siemiatycki (2002, p. 195; Dunn 2005), da un osservatorio canadese,

hanno sostenuto che «i conflitti di uso del suolo sono diventati focolai particolarmente acuti di tensione per le diaspose razziali nelle città globali». Tuttavia, nella definizione di questa contestazione emerge un riferimento solo iniziale da parte degli studi accademici sul ruolo svolto dalla pianificazione, ancora poco sensibili a considerare la capacità dei processi di pianificazione urbana di condensare e mediare le relazioni tra gruppi sociali e di determinare o dirimere i conflitti attraverso l'uso o il diniego dello spazio (Gale, 2004).

L'insieme delle questioni prospettate³ può essere ripensato, quindi, nella prospettiva di un *oltrepassamento della tolleranza*, guardando, in particolare, ad alcuni casi di moschee e centri di cultura islamica recentemente progettati e realizzati in Italia e in Europa. Cogliendo qui l'ipotesi, diffusa all'interno del dibattito europeo sull'immigrazione (Maussen, 2006; Allievi 2009, 2010), che vi sia una sorta di eccezionalità legata al discorso sull'Islam e, in particolare, sulle moschee ancora più che sul *velo* (cfr. Bowen, 2007). In questo senso, la richiesta di nuovi luoghi di culto si porrebbe, in qualche modo, come la definizione spaziale di una inedita *soglia di tolleranza* di tipo etnico o religioso (Allievi, 2009, p. 13).

2. Le moschee nelle città italiane ed europee

A corollario dello sviluppo delle comunità musulmane si è sviluppata la crescita variegata e costante di moschee all'interno dei paesaggi urbani europei, generando con grande frequenza forme di contestazione incorporate nei processi di costruzione dell'identità tra i non-musulmani (Gale, 2004). Così come l'articolazione e la complessità del sistema e delle forme d'uso legate al culto islamico hanno posto alle città europee nuovi interrogativi. Non tanto (come pure viene prospettato⁴) di natura architettonica, ma in quanto espressione alta di un ordinamento spaziale "altro": domanda inesplorata di una qualche

possibile combinazione progettuale che il pianificatore europeo/occidentale deve riuscire a trattare⁵.

Occorre ripartire dalla consapevolezza della complessità degli effetti specifici innescati negli ordinamenti spaziali⁶ che possono essere dirompenti; tutt'altro che oggetti banali, ma vero banco di prova del grado di apertura delle nostre società, delle possibilità e dei limiti dell'integrazione (Allievi, 2009, p. 12).

Per un orizzonte nuovo degli ordinamenti spaziali è indispensabile non dimenticare la specificità dell'ambiente urbano prodotto dalla civiltà islamica nei diversi luoghi di espansione. Ordinamenti che accettando e trasformando culture preesistenti, in condizioni ambientali e storiche diverse, sono venuti assumendo forme peculiari (Fusaro, 1984, p. ix). Qui, con evidenza, le moschee, simbolo dell'identità e della cultura islamica, mostrano per intero quella densità che l'attività religiosa ha nella vita quotidiana, inglobando in sé le funzioni di riunione, di discussione politica, di tribunale e di camera di consiglio, che si estende con la presenza del bagno pubblico per le purificazioni di rito e dell'immancabile ramificazione di veri e propri mercati di generi alimentari a uso dei fedeli⁷, collegati ai ritmi cadenzati delle preghiere e dei digiuni.

È indispensabile, quindi, avere presente questa densità di senso che la dislocazione delle moschee possiede nella città islamica, in quanto parte decisiva di quella cultura e della forma stessa della città; il che squalifica in partenza atteggiamenti indifferenziati e superficiali per la loro realizzazione in Occidente. La tendenza attuale, invece, sembra porsi a un livello di immediatezza dello scontro politico pro o contro l'immigrazione, senza lo spessore delle possibilità di riconfigurazione degli ordinamenti spaziali e in una traiettoria di impoverimento culturale delle città europee, sinora modellatesi, al contrario, sulla combinazione di popolazioni, oltre che sulla permeabilità di idee, forme artistiche, commerci.

Ben al di là delle retoriche sulla sicurezza o della risolu-

zione dei problemi estetici o di funzionamento, l'arrivo degli "ospiti" islamici in Europa e la richiesta di costruire, nelle nostre città, luoghi di culto, rappresenta una sfida importante per il governo delle trasformazioni urbane. E numerosi casi, in tutta Europa, consentono di comprendere bene questo scarto.

3. La moschea di Essalam a Rotterdam

Rotterdam e la moschea di Essalam si collocano nell'inclinatura della storica tolleranza olandese. Prima dell'avvento e del radicamento di una estrema destra radicale e xenofoba (Van der Brink, 2010; Esman, 2010), l'Olanda era considerato un paese tollerante, che non forzava i nuovi arrivati all'interno di un mondo a loro ostile, adottando una separazione spaziale con quartieri che consentivano una prossimità e una solidarietà nei consumi quotidiani e nella condivisione del proprio linguaggio (ivi, p. 4).

Negli ultimi quindici anni c'è stata un'inversione di tendenza ed è andata affermandosi una sorta di "declino olandese": da una democrazia utopistica e pacifica a una cultura frammentata, paurosa e fortemente repressiva. Si è assistito al disvelamento di uno spazio sociale a comportamenti stagni, privo di integrazione tra autoctoni e alloctoni (*ibid.*). Sono venute ad affermarsi forme di segregazione etnica, confessionale, linguistica e culturale, nelle quali sono diventati progressivamente ingombranti i luoghi di culto esistenti e, soprattutto, quelli in via di realizzazione. Così le moschee, rifugio e riferimento certo sul piano identitario – soprattutto per i giovani di seconda e terza generazione⁸ –, che, invece, possono essere ancora più significative in una città dalle forti disuguaglianze come Rotterdam. Oggi, Rotterdam ospita tre grandi moschee; l'ultima, inaugurata nel dicembre del 2010, è la più grande d'Europa.

Non stupisce, però, che, a partire da un passato recente,

la presenza islamica, storicamente molto forte, sia stata la leva per slogan politici marcati da appelli a "salvare il paese dall'islamizzazione"⁹. Alcuni eventi traumatici per l'opinione pubblica – l'11 settembre 2001, l'omicidio di Pim Fortuyn (2002) e quello di Theo Van Gogh (2004) – hanno accelerato questo processo, assecondando lo slittamento dall'*hospes* all'*hostis*, accrescendo distanze e incomunicabilità, oscurate, sino a quel momento, da un modello di tolleranza intesa più come *laissez-faire* che come reale accoglienza delle differenze.

Si è velocemente riposizionato un discorso politico di aperta ostilità nei confronti della popolazione di culto islamico, per materializzarsi, poi, nel contrasto attivo al completamento della nuova grande moschea di Essalam, inizialmente previsto per il 2005. Con l'emergere di problemi finanziari interni alla comunità marocchina di riferimento, dovuti anche alle enormi dimensioni dell'intervento, è andata crescendo un'ondata polemica nei confronti di quello che è stato definito "l'aspetto *trionfalistico* dell'edificio". Così Ronald Sørensen, leader di un importante partito locale, affermando che «le dimensioni e la foggia della moschea suggerivano un messaggio del tipo: "siamo qui e non abbiamo intenzione di integrarci"», rendeva esplicito il *décalage* della tolleranza: «la gente ha il diritto di pregare, ma in modo poco visibile; a casa o in un piccolo edificio, senza la pretesa di imporsi all'attenzione della città».

Un discorso che mostrava appieno la distanza culturale, prima che religiosa, tra le parti, ma anche l'enorme significato simbolico progressivamente attribuito alla sempre più ampia *visibilità* di questi edifici. Andava in crisi quel processo di concentrazione delle moschee nel paesaggio olandese, che in un passato non troppo lontano era stato ritenuto indispensabile per sostituire le oltre 300 più piccole moschee fruibili dalla popolazione musulmana nelle principali città olandesi, soprattutto in considerazione di un corretto orientamento verso La

Mecca e dell'indispensabile regolazione dei flussi del venerdì pomeriggio¹⁰.

Oggi, dopo una lunga battaglia politica, la moschea marocchina di Essalam, con i suoi minareti di 50 metri di altezza, è senz'altro il più alto degli edifici della città, anche di quelli non religiosi. Questa grande visibilità in una città dalla forte reputazione internazionale per la sua architettura e il suo *status* di porto d'Europa, segnala il radicamento della comunità islamica e la sua partecipazione ufficiale alla vita del paese (Esman, 2010, p. 20). Non senza lasciare qualche perplessità in merito alle possibilità di elaborazione di spazi urbani in grado di veicolare e favorire la diffusione di significati diversi.

4. Miseria e incertezze delle amministrazioni italiane

Nel nostro paese le polemiche e i dibattiti sull'opportunità di consentire o vietare la realizzazione di moschee e, più in generale, di centri di cultura islamica nelle città sono più recenti. Nella nostra realtà le moschee vere e proprie restano quelle ufficialmente riconosciute di Milano-Segrade e Roma, mentre negli altri casi sono considerate più propriamente centri culturali, soprattutto per effetto della diffusa consapevolezza, da parte delle comunità islamiche presenti nel nostro paese, dell'assenza di adeguate condizioni politiche. Infatti, le moschee esistenti appartengono a una fase storica ben diversa (come nel caso di Milano o di quella in disuso di Catania), o sono l'esito particolare (nel caso di Roma) di precisi accordi internazionali tra lo Stato italiano, lo Stato pontificio e gli Emirati Arabi, per la realizzazione delle casa dell'Islam in Italia.

Sinora, la banalizzazione e la riduttività del trattamento della *questione* dei luoghi di culto da parte degli strumenti urbanistici sono evidenti. Il valore simbolico di quei luoghi nella città islamica è stato ignorato con ra-

gionamenti funzionalisti e securitari. E ancor più risulta del tutto assente lo sforzo per un'elaborazione capace di assumere la questione come stimolante occasione di incontro, non solo tra religioni diverse, ma, soprattutto, tra culture e concezioni dello spazio differenti.

Lungo questa possibile linea di riflessione, il caso di Sassuolo, in Emilia-Romagna, presenta alcuni spunti interessanti, per la particolarità della storia politica di un comune in un territorio da sempre governato dalla sinistra e recentemente conquistato dalla Lega, anche per la suggestione esercitata, nelle ultime elezioni amministrative, proprio dalle promesse elettorali delle forze politiche del centro-destra con lo slogan "No alle moschee".

Anche qui si assiste all'appropriazione, da parte della politica, della disputa connessa all'apertura di un centro di cultura islamica e, quindi, alla semplificazione dei termini sociali e spaziali della questione. La vicenda è istruttiva e vale la pena richiamarla. La comunità acquisisce a proprie spese un immobile con destinazione d'uso commerciale e avvia le pratiche di condono per il cambio di destinazione d'uso dello stabile, adattato alle nuove esigenze. In attesa del condono e potendo contare su un favorevole rapporto con l'amministrazione e sull'appoggio dell'ufficio tecnico, i responsabili del centro procedono alla realizzazione di modeste opere funzionali all'interno dell'edificio¹¹. A ridosso dell'elezione del nuovo sindaco, nel giugno del 2009, la comunità riceve notizia dell'approvazione del condono edilizio e, il giorno seguente, anche l'ispezione della polizia municipale. Quest'ultima rileva irregolarità nei lavori realizzati dopo la formulazione della domanda di condono e appone i sigilli all'immobile. Si apre così un contenzioso, non risolto, tra i membri della comunità e il Consiglio comunale. Tra atti formali e programmatici, richieste di ripristino delle condizioni pre-condono, verifiche di agibilità e di certificati antincendio (a causa dei *famigerati* tappeti), si afferma una opposizione frontale

all'utilizzo dello stabile e, dunque, all'apertura del centro. La Giunta comunale, infatti, in nome delle promesse elettorali, ha firmato a maggioranza un impegno a non concedere il permesso per la costruzione di nuovi edifici di culto islamico nell'ambito del territorio del Comune. Dinnanzi al definitivo e completo ripristino delle esatte condizioni congruenti con la richiesta del condono approvato, la vicenda della nuova destinazione d'uso si dovrebbe considerare chiusa, anche tenendo conto che il Consiglio di Stato ha giudicato l'area idonea rispetto alle esigenze di sicurezza. Appare chiaro, però, che il profilo di intransigenza adottato dell'amministrazione comunale è di natura esclusivamente politica¹². Infatti, l'unico tentativo di risoluzione della controversia da parte dell'amministrazione comunale consiste nella proposta di una nuova localizzazione all'esterno dei confini comunali.

Nel caso del Comune di Parma, invece, il Consiglio di Stato aveva dichiarato incompatibile la localizzazione di un centro di cultura islamica all'interno di un'area artigianale. Contestualmente, però, tale sentenza ha stabilito un problematico *analogus legis* per una regione come l'Emilia-Romagna caratterizzata dalla profonda tradizione di valorizzazione del tessuto associativo. L'introduzione di questa incompatibilità, infatti, ha ridotto la possibilità di godimento di una norma importante che consente alle associazioni (tutte) di localizzarsi ovunque, e senza alcun tipo di restrizioni normative, all'interno del tessuto urbano. A meno di voler arrivare, poi, a differenziare le associazioni richiedenti in base ai diversi culti nel godimento delle norme.

In casi di questo tipo, gli oppositori fanno sempre presente che le attività religiose sono accolte dagli strumenti urbanistici in modo eguale, senza discriminazioni, tra le diverse religioni, sebbene è evidente che vi siano delle differenze che la nuova fase storica chiede di affrontare: «la prima generazione di immigrati ha affrontato le difficoltà in modo pionieristico,

adattandosi alle fatiche e ai cambiamenti di vita; i loro figli hanno la possibilità di porsi qualche interrogativo riguardo al percorso migratorio, alle differenze, al modo di sentirsi accettati» (Archivio Osvaldo Piacentini, 2006, p. 278).

Da questa prospettiva, e dinnanzi alla cosiddetta "crisi del multiculturalismo"¹³, appare con forza l'inadeguatezza delle teorie e delle pratiche relative alla dimensione spaziale della convivenza tra popolazioni migranti e non; nonché l'opportunità di costruire un punto di vista meno rapsodico per la pianificazione urbanistica chiamata a confrontarsi con nuove popolazioni e domande e, più in generale, con la definizione di nuovi ordinamenti relativi alle esigenze di una irriducibile convivenza plurale.

5. L'ospitalità alla prova

L'*ospitalità*, intesa come domanda che deve essere corrisposta, chiama in causa una ridefinizione profonda delle istituzioni, delle norme, della forma degli scambi e, dunque, degli ordinamenti spaziali dei territori *chiamati ad ospitare*.

All'interno di una teoria critica dell'*ospitalità*, Harth (2009) ha recentemente riproposto le tesi derridiane sviluppate nel colloquio condotto con Lévinas (Derrida, 1998), sulla distinzione tra *ospitalità incondizionata* e *ospitalità condizionata*; distinzione che rimanda a un rapporto analogo a quello intercorrente tra l'idea di giustizia e il diritto codificato. Tesi che vanno oltre l'istanza kantiana, oggi insufficiente, «perché essa conferma *l'essere-a-casa del padrone-ospite di contro all'ospitato in qualità di fuori-posto*, definendo, di fatto, una dimensione di *ospitalità condizionata*» (Bottani, Scappini, 2009, p.16).

Nell'impostazione derridiana «l'*ospitalità incondizionata* rompe con la legge dell'*ospitalità*, la legge formale come diritto o dovere, con il "patto di *ospitalità*"» (Der-

rida, Dufourmantelle, 2000, p. 53). L'ospitalità assoluta esige la messa a disposizione della propria dimora anche allo sconosciuto anonimo, senza richiesta di reciprocità. Quindi una legge dell'ospitalità come legge radicale del dono che impone «la trasgressione della norma, in quanto la norma non può che decidere dell'esclusione di qualcuno» (Derrida, 1997, p. 52).

L'ospitalità si configura, pertanto, come un dono gratuito e che comanda una restituzione in eccesso, rivolta all'«accogliere» che è un'azione che invece si rivolge al (dis)ordine dell'alterità. E dove l'accogliere è una forma di lotta (sebbene condotta senza aggressione) che tenta di ospitare l'altro per ciò che è, senza cercare di *includerlo*, di neutralizzarne l'alterità (Petrosino, 2010, p. 131).

In questo senso, l'ospitalità incondizionata è qualcosa che va al di là del diritto e della codificazione stessa dell'accoglienza, ben oltre l'irrigidimento prodotto in molte civiltà. E, pertanto, nella sua radicalità, questa interpretazione dell'ospitalità può rappresentare una sfida estrema alla progettazione di ordinamenti spaziali nella sperimentazione di forme inedite di accoglienza dell'Altro.

6. Prospettive della pianificazione urbanistica nell'apocalisse urbana

La distanza con le procedure attualmente in essere è, ovviamente, assoluta. I numerosi ricorsi per dirimere questioni legate all'uso e alla realizzazione di spazi per cittadini immigrati di religione islamica, degli ultimi anni, delineano una esplicita volontà di "gestire" (e, di fatto, spesso di strumentalizzare) questo tipo di domanda senza interrogarsi sulla città di domani. Avanza invece il tema politicamente scivoloso della "pacifica convivenza", sorretto da riflessioni in grado di andare oltre le paure o i dinieghi.

Ma quali risposte dovrebbe attrezzarsi a dare la pianificazione urbanistica? Che cosa distingue e lega le diverse situazioni? Nel nostro paese si afferma la tendenza ad allontanare il problema, respingendo semplicemente le moschee fuori dal territorio comunale e dai confini del centro abitato, non di rado in aree industriali e/o produttive alla periferia delle città. In molti casi si è provato a sostenere la localizzazione della moschea come *questione intercomunale*, motivandola con la dispersione insediativa dei fedeli nei diversi comuni (a Sassuolo come a Gallarate, per esempio). Oppure si è assunta la pratica religiosa configgente con il "normale" funzionamento della parte urbana, considerando la moltitudine dei fedeli come disturbo per l'abitare, fastidiosa causa di traffico, messa a repentaglio della sicurezza degli abitanti autoctoni. Siamo evidentemente all'interno di una forte banalizzazione della dimensione spaziale, non solo in riferimento al significato della moschea per i cittadini musulmani, nel complesso delle pratiche che essa accoglie, ma, soprattutto, in rapporto alle possibilità di convivenza tra cittadini con orientamenti culturali e religiosi diversi.

Le distorsioni che la pianificazione urbanistica – e, in generale, il diritto – introducono all'interno della pura legge etica sono inevitabili. In questo senso, l'aspetto prevalente sembrerebbe condensarsi attorno alla questione della compatibilità e delle norme (comprese quelle dei PRG con i quali, non a caso, numerose situazioni si confrontano) come dimensioni in grado di regolare il dispositivo di inclusione/esclusione spaziale che esemplifica e regola le diverse forme di ospitalità possibili. Ma il prevalere della componente politica contribuisce a tenere lontana dalla definizione delle scelte "la tecnica" e, soprattutto, la critica, riducendo il tutto a meri dispositivi amministrativi; quasi fossero la conferma della insindacabilità dell'azione pubblica, che si rifiuta di essere ragionevole o ben argomentata dinnanzi a nuove quanto legittime istanze.

A ben vedere, attualmente, l'integrazione dell'Islam nello *spazio* sembra porsi, prevalentemente, nei termini banalizzati del "mimetismo architettonico" (Allievi, 2010) che, di fatto, concede assai poco alle domande che giungono dall'esterno. L'atteggiamento più diffuso, specie nel nostro paese, è quello di una puntuale sottrazione di significati che conduce a dire «"sì alla moschea", purché sia poco vistosa: niente cupole, mezzelune o segni e fregi che ricordino l'orientalismo architettonico. E "no" a quel simbolo di potenza, grandezza e forza che è il minareto» (De Simone, 2011, p. 1)¹⁴.

La "visibilizzazione" dell'Islam nello spazio pubblico europeo resta, quindi, un serio problema, mascherato dall'opportunità di costruire delle "moschee moderne" (sebbene alcuni studiosi parlino di moschee senza minareti, come simbolo della mancanza di potere dei musulmani in Europa). Sinora su tali realizzazioni ha influito anche il regime di accoglienza nazionale delle religioni, oltre che i rapporti con i paesi ospitanti e il loro sostegno finanziario. In alcuni casi (e fasi storiche) la realizzazione delle moschee è stata vista come segno dell'emancipazione rispetto alle "moschee nei garage". Per questo è necessario considerare i contesti nei quali la distinzione tra Stato e religione sia netta, tenendo anche conto della crescente identificazione dei musulmani più dal punto di vista religioso che etnico. Sino a un passato recente, a Rotterdam, per esempio, le moschee sono state pensate come una vera e propria attrezzatura di quartiere, mentre a Strasburgo la realizzazione di nuove moschee è stata assunta a simbolo dell'*'Islam francese'* (Maussen, 2006)¹⁵.

In effetti la costruzione delle moschee, e la resistenza ad esse, rende esplicita una forma di proprietà simbolica della terra, dominio e potere sul territorio, con intensi riflessi sulle identità collettive (Allievi, 2009, pp. 38-9). Si attivano, inevitabilmente, conflitti che esaltano la dimensione propriamente spaziale della negoziazione culturale: la realizzazione delle nuove moschee, infatti,

nasconde la richiesta – che non può essere ulteriormente elusa – di partecipazione e, soprattutto, di visibilità nello/dello spazio urbano.

Un indirizzo che può essere sostenuto proprio ripensando alle diverse possibilità di accoglienza delle moschee nello spazio urbano delle nostre città. In questa direzione va riguardata l'analisi degli impatti delle moschee sul *land-use planning* (Gale, Peach, 2003; Mourad, 2006), che alcuni studi cominciano a prospettare. Vengono segnalati quattro stadi crescenti di interazione tra gruppi di minoranze religiose e il sistema della pianificazione per la progettazione del paesaggio urbano, che possono essere interpretati come forme diversificate di accoglienza e ospitalità più o meno condizionata.

All'interno di ciascuno stadio possono essere riconosciuti ruoli diversi, svolti dal pianificatore e dalla pianificazione, per conseguire risultati nel soddisfacimento delle richieste dei distinti segmenti della società.

Lo stadio del *tacit change and planning denial* corrisponde alla condizione minimale delle sale per la preghiera in edifici convertiti a questo uso – tacito e senza autorizzazione – che molto spesso finiscono per scatenare le più accese polemiche legate all'imprevisto disturbo da rumori e traffico. Il *large-scale conversion with minimalist change* (Gale, Peach, 2003, p. 475) rappresenta la condizione ampiamente diffusa della riconversione di edifici disponibili, spesso abbandonati o dimessi; attraverso un processo più cosmetico che architettonico, dove gli "ospiti islamici" si adattano allo spazio ospitante, finendo spesso per dover attraversare grandi distanze per raggiungere il proprio luogo di culto. Nell'*hiding and displacement* si considerano, invece, le moschee appositamente realizzate come luoghi di culto, che sebbene formalmente accolte nello spazio urbano, vengono poi sottoposte a una serie di operazioni atte a nasconderle alla vista pubblica o a limitarne portata e impatto delle funzioni iconiche di cupole e minareti. In merito, Gale e Peach osservano che in questi casi l'ap-

proccio dei pianificatori sembra essere quello di ridurre, intenzionalmente, al minimo l'impatto sul pubblico, quasi a proteggere gli autoctoni, in una logica affine a quella del mimetismo architettonico o a quella che potremo chiamare di "visibilità condizionata". Al contrario, nell'*embracing and celebration* le caratteristiche architettoniche, che differenziano le moschee dagli altri luoghi di culto come il minareto e la cupola, sono permesse e incoraggiate, a mo' di nuovi *landmarks* (Gale, 2004, p. 41), con evidenti implicazioni sulla comunità più ampia cui la moschea è destinata.

Probabilmente, più nell'*embracing* che nella *celebration*, è possibile riconoscere, oggi, lo spazio per i bisogni e le pratiche delle minoranze religiose come mezzo per la riproduzione di più adeguati livelli di comfort,

contribuendo alla riqualificazione dello spazio pubblico e sociale. Il risultato fisico potrebbe rappresentare così un simbolo di identità e ricombinazione, nello spazio, delle numerose domande di una società articolata e varia, contribuendo, allo stesso tempo alla formazione di un paesaggio urbano in grado di rappresentare i significati molteplici mobilitati dai diversi gruppi e individui.

Si profilerebbe, in questo modo, all'orizzonte una sorta di "visibilità incondizionata" di uno spazio pubblico nuovo tutto da concertare, nel quale venga accolta la spazialità della relazione con l'altro e delle sue forme di vita; alla ricerca di una riprogettazione di parti urbane significative, espressione forte di ordinamenti spaziali propri, per quanto di culture diverse.

Note

- 1 Questa riflessione sulla città è debitrice di quella più generale elaborata da Petrosino (2010).
- 2 «Se il contesto sociale supporta o tollera il razzismo o la disuguaglianza lungo linee etniche, i diritti sono percepiti come distribuiti in maniera disomogenea ed etnicamente codificata, e, quindi, la minoranza etnica viene considerata come costituita da cittadini di seconda classe» (Amin, 2002, p. 15).
- 3 Pasqui (2008, p. 109), a questo proposito, parla del complesso tema della «spazializzazione delle popolazioni e modalità di strutturazione di mondi vitali».
- 4 «Non è senz'altro una questione architettonica» ha precisato il referente dell'Aga Khan Program del MIT-Harvard criticando il fatto che una parte del dibattito si sarebbe concentrato sullo stile architettonico delle moschee. È indubbio, però, che esistono delle specificità che investono i saperi e le responsabilità dei planners (cfr. Mourad, 2006).
- 5 In tempi non troppo lontani, Ludovico Quaroni, nella sua introduzione al testo di Micara (1985, p. xi) *Architetture e spazi dell'Islam*, scriveva: «La conoscenza delle altre culture, delle altre tradizioni è molto importante per aiutare il mondo verso la sua nuova grande Unità, che tuttavia dovrà proprio evitare di perdere i caratteri storici dei diversi gruppi, e dovrà studiarsi di mettere insieme idee, tensioni e convinzioni, gusti differenti, non perché fusi tra loro generino un amalgama, ma perché, invece, conosciuti e compresi dagli altri vengano rispettati in modo da suscitare, in quelli del gruppo interessato, direttamente, il senso geloso della loro peculiarità, di cui andare orgogliosi in un mondo che, altrimenti, rispetterebbe solo ricchezza, violenza e volgarità».
- 6 Considerando con Foucault (2001, p. 189) che «l'architettura non costituisce solo un elemento dello spazio: essa viene pensata appunto come iscritta in un campo di rapporti sociali, all'interno del quale introduce un certo numero di effetti specifici».
- 7 Si richiama a questo proposito la nota polemica sul mercato abusivo creatosi a Roma a ridosso della moschea subito dopo la sua apertura.
- 8 Si è sviluppata un'ampia riflessione e letteratura in merito alla particolare relazione tra la religione e gli immigrati di seconda e terza generazione (Crul, Heering, 2008) visti nella prospettiva "post 11 settembre" e dell'accresciuto integralismo religioso dei paesi di origine. Una spiegazione più convincente sembra, però, quella che mette in relazione i flussi migratori con i processi produttivi dei paesi "ospitanti" e, in particolare, con il diverso ruolo degli immigrati all'interno dei sistemi di produzione (Maussen, 2005).

- 9 Era lo slogan del partito di Pim Fortuyn, il professore omosessuale, cattolico, ex marxista, assassinato nel 2002.
- 10 Nel 1991, la critica d'arte Bianca Stigter citava piani per 5 nuove grandi e adeguate moschee che, a Rotterdam, avrebbero sostituito le 30 esistenti, collocate in edifici abbandonati e negozi nella città.
- 11 Questo non prima di aver condiviso con la polizia municipale e la questura copia delle chiavi dell'edificio, anche allo scopo di sfatare le note leggende che volevano la costituzione di gruppi terroristici dietro ogni aggregazione religiosa.
- 12 Tale provvedimento non è troppo dissimile, per orientamento e natura, da quello di una recente norma approvata dal Consiglio regionale della Lombardia che ha esplicitamente previsto che, d'ora innanzi, le richieste per la realizzazione di un centro culturale e religioso non debbano più essere indirizzate all'Ufficio tecnico ma al sindaco. Lo spostamento di competenze evidenzia con chiarezza uno slittamento di senso e il generale orientamento a scalzare da qualsiasi valutazione tecnica il tema delle compatibilità, delle coerenze spaziali e funzionali nella localizzazione di attività culturali e simboliche di questo tipo. Con evidenti quanto rilevanti implicazioni sul tipo di società che si contribuisce a determinare, ad esclusivo vantaggio di facili retoriche proprie delle "comunità del rancore" (Bonomi, 2008, 2010), che non possono lasciare indifferenti.
- 13 Nel dicembre del 2010, la stampa nazionale e internazionale (Touraine, 2011; Van der Brink, 2010) ha dato voce al coro unanime dei maggiori leader europei che hanno sancito "la fine del modello multiculturalista" o, quanto meno, ne hanno messo in discussione la sua inossidabile validità e tenuta nella società contemporanea. Da una diversa prospettiva, ed entro una puntigliosa critica alle forme egemoni di multiculturalismo, Slavoj Žižek (2003, p. 69) ha da tempo respinto con fermezza «la concezione ipocrita di tolleranza, che concede troppo e troppo poco alla specificità della cultura dell'Altro, ma che svanisce quando l'Altro è concreto». Il multiculturalismo è, per questo autore, «una forma inconfessata, rovesciata, autoreferenziale di razzismo, "un razzismo che mantiene le distanze"» o ancora, il cui «rispetto per la specificità dell'altro non è altro che l'asserzione della propria superiorità» (ivi, p. 65).
- 14 «Come si ricorderà, sono stati proprio i minareti a innescare operazioni (anche legislative) in odore di anti-islamicità – con la loro messa al bando in Carinzia nel 2008 e in Svizzera nel novembre del 2009 – attraverso referendum che li hanno, di fatto, banditi» (De Simone, 2011, p. 1).
- 15 Infatti, già a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, le cosiddette *mosquée cathédrales* francesi sono state pensate come strategia per favorire l'integrazione superando – con l'antidoto del "marchio nazionale" – i principali problemi e pericoli legati sia al permanere delle sedi riadattate a luoghi di culto (quali: l'uso di spazi impropri, il rischio di discriminazione nei confronti dei cittadini di altre fedi dotate di strutture e luoghi di culto, l'occasione per nascondere "terroristi"), sia alle principali critiche alla costruzione di nuove "grandi" moschee (quali: il finanziamento con risorse provenienti da altri Stati mediorientali o africani, l'eccesso di visibilità, la creazione di una società parallela e separata a partire dalla fornitura di servizi e attività tipiche dei centri islamici) (Maussen, 2006, p. 7).

Riferimenti bibliografici

- Allievi S. (2009), *Conflicts over mosques in Europe*, NEF, Alliance Publishing Trust, London.
- Id. (2010), *La guerra delle moschee*, Marsilio, Venezia.
- AlSayyad N., Castells M. (eds.) (2002), *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture and citizenship in the age of globalization*, Lexington Books, New York.
- Amin A. (2002), *Ethnicity and the multicultural city: living with diversity*, in "Environment and Planning A", 34, 6, pp. 959-80.
- Archivio Osvaldo Piacentini (2006), *L'uomo delle ceramiche*, Franco Angeli, Milano.
- Bonomi A. (2008), *Il rancore. Alle radici del malessere del nord*, Feltrinelli, Milano.
- Id. (2010), *Sotto la pelle dello stato. Rancore, cura, operosità*, Feltrinelli, Milano.
- Bottani L. (2009), *Urgenza dell'ospitalità e identità*, in L. Bottani, T. Scappini (a cura di), *Ospitalità/Gastlichkeit*, Edizioni Mercurio, Vercelli.
- Bottani L., Scappini T. (a cura di) (2009), *Ospitalità/Gastlichkeit*, Edizioni Mercurio, Vercelli.
- Bowen J. R. (2007), *Why the French don't like headscarves. Islam, the state and the public space*, Princeton University Press, Princeton.
- Crul M., Heering L. (eds.) (2008), *The position of Turkish and Moroccan second generation in Amsterdam and Rotterdam*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

- Derrida J. (1997), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, postfazione a *Nostra compagna clandestina*, Cronopio, Napoli, p. 52.
- Id. (1998), *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano.
- Derrida J., Dufourmantelle A. (2000), *Sull'ospitalità*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- De Simone G. (2011), *Moschee in Europa? Nascondetele!*, in www.6antirazzista.net/rassegna/moschee-europa-nascondetele.
- Dunn K. M. (2005), *Repetitive and troubling discourses of nationalism in the local politics of mosque development in Sydney, Australia*, in "Environment and Planning D: Society and Space", 23, 1, pp. 29-50.
- Esman A. R. (2010), *Radical state. How Jihad is winning over democracy in the West*, Praeger Security International, Santa Barbara (ca).
- Foucault M. (2001), *Biopolitica e liberalismo*, Edizioni Medusa, Milano.
- Fusaro F. (1984), *La città islamica*, Laterza, Roma-Bari.
- Gale R. (2004), *The multicultural city and the politics of religious architecture: urban planning, mosques and meaning-making in Birmingham, uk*, in "Built Environment", 30, 1, 1, pp. 30-44.
- Gale R., Naylor S. (2002), *Religion, planning and the city*, in "Ethnicities", 2, 3, pp. 387-409.
- Gale R., Peach C. (2003), *Muslims, Hindus and Sikhs in the new religious landscape of England*, in "Geographical Review", 93, 4, pp. 469-90.
- Harth D. (2009), *Per una teoria critica dell'ospitalità. Considerazioni preliminari*, in L. Bottani, T. Scappini (a cura di), *Ospitalità/Gastlichkeit*, Edizioni Mercurio, Vercelli.
- Isin E. F., Siemiatycki M. (2002), *Making space for mosques: struggles for urban citizenship in diasporic Toronto*, in S. H. Razack (ed.), *Race, space, and the law: unmapping a white settler society*, Between the Lines, Toronto, pp. 185-209.
- Maussen M. (2005), *Making muslim presence meaningful. Studies on Islam and mosque in Western Europe*, in ASSR Working Paper 05/03, Amsterdam School for Social Science and Research.
- Id. (2006), *Representing and regulating Islam in France and in the Netherlands*, Harverd University, in www.ces.fas.harvard.edu/conferences/muslims/Maussenn.pdf.
- Micara L. (1985), *Architetture e spazi dell'Islam. Le istituzioni collettive e la vita urbana*, Carucci Editore, Roma.
- Mourad H. (2006), *The development and land use impacts of local mosques*, Faculty of the Built Environment Planning and Urban Development Program, University of New South Wales.
- Pasqui G. (2008), *Città, popolazioni, politiche*, Jaca Book, Milano.
- Payot D. (1992), *Des villes-refuges. Témoignage et espacement*, Ed. de l'Aube, La Tour d'Aigues, p. 57.
- Petrosino S. (2010), *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano.
- Rabbat N. (2011), *Mosque and the Western claim of secularism*, mimeo.
- Touraine A. (2011), *Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, in "la Repubblica", 10 febbraio, p. 42.
- Van der Brink R. (2010), *Addio alla tolleranza olandese*, in "Le Monde Diplomatique", janvier.
- Žižek S. (2003), *Difesa dell'intolleranza*, Città Aperta Edizioni, Troina.