

Luoghi dell'anima, anime in cammino

Riflessioni su eredità culturale
e turismo religioso

a cura di Serena Baldin,
Moreno Zago



**Turismo, consumi,
tempo libero**

FrancoAngeli

Il volume è stato realizzato con il contributo dell'Università degli Studi di Trieste – Finanziamento di Ateneo per progetti di ricerca scientifica – FRA 2014 “Luoghi sacri tra eredità culturale e turismo religioso” (responsabile scientifico: prof. Moreno Zago).

Copyright © 2017 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9	2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Geca Industrie Grafiche, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese.

Indice

Introduzione , di <i>Serena Baldin e Moreno Zago</i>	pag.	7
Parte I. Luoghi sacri e governance dell'eredità culturale		
Lo spazio del sacro , di <i>Nicola Righetti</i>	»	15
Cultura, identità, bene comune: profili ricostruttivi dell'eredità culturale , di <i>Serena Baldin e Cinzia Piciocchi</i>	»	24
Religious heritage: la ricerca di tutela e valorizzazione sostenibili , di <i>Michele Tamma</i>	»	42
Il nuovo approccio dell'Unione europea alla salvaguardia del patrimonio culturale tra sacralità ed economicità , di <i>Delia Ferri e Silvia Favalli</i>	»	51
Libertà religiosa, luoghi di culto e governo del territorio , di <i>Davide Monego</i>	»	67
Parte II. Dal pellegrino al turista religioso: motivazioni di viaggio e strutture di accoglienza		
Lo sguardo del turista... religioso: indagine sul Giubileo della Misericordia e i pellegrinaggi , di <i>Giovanni Delli Zotti e Chiara Zanetti</i>	»	77
Pellegrini o turisti? Dalla tradizione alla società individualizzata , di <i>Giorgio Porcelli</i>	»	94
Il turismo religioso e i suoi significati , di <i>Asterio Savelli</i>	»	112
Vecchie e nuove forme di ospitalità religiosa , di <i>Roberto Lavarini e Rosantonietta Scramaglia</i>	»	125

I grandi eventi del turismo religioso. Gli impatti del Giubileo della Misericordia nell'esperienza degli operatori della ricettività alberghiera, di <i>Tullio Romita</i>	pag.	143
Parte III. Esperienze di fede e di organizzazione turistica		
Il culto di San Michele e il turismo religioso verso Monte Sant'Angelo, di <i>Paola de Salvo e Pasquale Guerra</i>	»	155
Il turismo religioso tra sacro e profano: i riti della Settimana Santa in Sardegna e Corsica, di <i>Antonio Fadda</i>	»	164
Turismo religioso ed enogastronomia: il caso dell'Alto Astigiano, di <i>Paolo Corvo e Gianpaolo Fassino</i>	»	174
Strumenti di valorizzazione del turismo religioso: il piano strategico calabrese, di <i>Antonella Perri</i>	»	183
Il turismo religioso lungo la costa croata: uno sguardo al passato, di <i>Izidora Marković Vukadin e Jasenka Kranjčević</i>	»	191
Parte IV. Spiritualità e turismo religioso in Friuli Venezia Giulia		
Il viaggio religioso in Friuli Venezia Giulia: motivazioni e percezione della qualità dei territori e dei luoghi di fede, di <i>Moreno Zago</i>	»	201
Il ruolo degli operatori nella salvaguardia e promozione dei luoghi di fede, di <i>Nicolò Tonazzi</i>	»	214
Il pellegrinaggio di confine tra continuità e riscoperta, di <i>Chiara Beccalli</i>	»	235
Tradizioni di religiosità e pellegrinaggi nella cittadina istriana di Muggia, di <i>Franco Stener</i>	»	252
Pellegrinaggio e dialogo interreligioso: la presenza islamica a Trieste, di <i>Ornella Urpis</i>	»	260
Il Tempio nazionale a Maria Madre e Regina di Monte Grisa: note per una storia devozionale e politica, di <i>Patrick Karlsen e Raoul Pupo</i>	»	272

Pellegrinaggio e dialogo interreligioso: la presenza islamica a Trieste

di Ornella Urpis¹

1. Introduzione

Il pellegrinaggio religioso è sempre stato un motore di sviluppo di conoscenze e di relazioni fra le culture e gli itinerari legati al pellegrinaggio o al turismo spirituale portano a ricadute rilevanti dal punto di vista economico e incidono profondamente sulle trasformazioni sociali di un territorio (cfr. Trono *et al.* 2014). Il pellegrinaggio ha soprattutto l'effetto di creare identità collettive. Questa funzione è illustrata magistralmente da Andersons (1987: 55) in un celebre passo del suo *Imagined Communities*: «L'antropologo Victor Turner ha scritto cose molto illuminanti circa il 'viaggio' tra tempi, status sociali e luoghi in quanto esperienza creatrice di significato. Tutti questi viaggi esigono una qualche interpretazione (ad es. il viaggio dalla nascita alla morte ha generato diverse concezioni religiose). Ai nostri fini il viaggio esemplare è il pellegrinaggio. La cosa importante non è semplicemente che nella mente di cristiani, musulmani o indu le città di Roma, Mecca o Benares fossero i centri di spazi geografici sacri, ma soprattutto che la loro centralità era esperita e 'rappresentata' [...] dal flusso costante di pellegrini che si muovono verso di esse da luoghi lontani e per ogni altro verso, privi di rapporti l'uno con l'altro [...] Come abbiamo notato prima la strana giustapposizione di malesi, persiani, indiani, berberi e turchi alla Mecca è qualcosa di incomprensibile senza un'idea della loro comunanza in qualche forma. Il berbero che incontra il malese davanti alla *Ka'ba* è costretto, per così dire, a domandarsi: Perché quest'uomo fa le stesse cose che faccio io, pronuncia le stesse parole che pronuncio io, anche se noi non possiamo parlarci? Vi è soltanto una risposta, una volta che la si è appresa: Perché noi [...] siamo musulmani».

Il pellegrinaggio nella religione islamica ha un'accezione diversa da quella che ha nella religione cristiana: mentre nel cristianesimo è un atto di devozione individuale nei luoghi sacri ritenuti più consoni alla propria sensibilità ed è facoltativo per tutti i credenti, nel mondo islamico il pellegrinaggio è, invece,

¹ Assegnista di ricerca in Sociologia generale all'Università di Trieste.

uno dei pilastri della fede e quindi un dovere di ogni musulmano. Questo rito sancisce il legame profondo fra una terra, un popolo, una religione e una lingua: la Mecca è il luogo sacro dove la *Ummah* si riconosce, dove ogni fedele deve recarsi almeno una volta nel corso della sua esistenza (Hurgronje 1989).

Se il pellegrinaggio verso la Mecca è definito *Hajj*, questo avviene solo in un determinato luogo *Arafat* e in un determinato giorno (il decimo del mese di *Dhi Al Hijja* di ogni anno lunare); le visite religiose fuori da *Hajj* a Mecca e alla Medina vengono chiamate *Umra*. Le altre visite ai santuari e ai cimiteri, inclusa anche la terza moschea di *Aqsa* di Gerusalemme, vengono invece chiamate *Ziara*. Quindi, quando si parla di visite spirituali dei musulmani ai cimiteri, ai santuari e alle moschee ci si riferisce solo a *Ziara*; e questo è il caso del cimitero ottomano di Trieste che rappresenta l'unico luogo di sepoltura islamica nel nord-est, ma che è diventato nel corso degli ultimi anni anche un luogo di attrazione turistica a causa della sua rilevanza storica per molti cittadini italiani e europei.

Questo contributo osserverà l'influenza sul territorio di Trieste dei luoghi di culto della comunità musulmana e della presenza del cimitero musulmano, le ricadute in termini di relazioni internazionali e flussi di persone, nonché i rapporti fra questa comunità e le altre fedi storicamente presenti sul territorio triestino e su quello sloveno grazie anche alle attività promosse dagli aderenti alla Conferenza mondiale delle religioni per la pace (Wcrp).

2. I luoghi di culto musulmani e l'integrazione

In Italia, a causa della mancanza della sottoscrizione di un'intesa tra lo Stato e la fede musulmana, come previsto dall'articolo 8 della Costituzione che darebbe la possibilità agli italiani di destinare l'8x1.000 al culto islamico, i fondi per la costruzione dei luoghi di culto provengono dalle donazioni dei residenti e, in modo cospicuo, dai finanziamenti stranieri². Di questi, una buona parte è devoluta dal Qatar attraverso la Qatar Charity, una ong che raccoglie le donazioni per preservare la cultura islamica attraverso la costruzione di moschee, centri islamici al fine di "sviluppare programmi umanitari dedicati a combattere la povertà nel mondo" (www.qcharity.org/en/qa), sebbene, come osserva Colombo (2004), questa entità sia portatrice di una visione conservatrice della religione. Principale beneficiaria dei finanziamenti è l'Unione delle comunità islamiche d'Italia (Ucoii) (Polchi 2016).

² Il regime instaurato dal nuovo concordato (revisione attuata nel 1984 per volontà del presidente del governo Craxi) prevedeva una apertura dello stato italiano al pluralismo religioso. Infatti, tutte le intese tra lo stato italiano e le organizzazioni religiose non cattoliche sono avvenute dopo questa data. Altri fattori decisivi di apertura del "mercato religioso" sono infine i flussi migratori portatori di nuove religioni e, in particolare, la presenza di un crescente numero di musulmani che vedrà modificare ancora le intese con lo stato italiano (Trombetta 2004).

Altro grande finanziatore dell'Islam italiano è l'Arabia Saudita a partire dagli investimenti sulla capitale con la Grande moschea di Roma, che oggi si qualifica come polo dell'Islam moderato con solide relazioni diplomatiche con tutti i paesi arabi e si regge su un patto che comprende sauditi (grandi finanziatori), marocchini (gestori sul piano amministrativo e politico) ed egiziani sul piano teologico con l'invio di Imam formati nell'Università di Al Azhar. (Bombardieri 2011). La moschea è gestita dal Centro islamico culturale d'Italia che, ad oggi, rappresenta l'unico ente musulmano riconosciuto ufficialmente dalla Repubblica italiana.

Il regno dell'Arabia Saudita investe ufficialmente da anni nelle grandi moschee delle principali capitali europee, mentre le ricche famiglie saudite finanziano centri più piccoli, tramite contatti informali con le singole associazioni islamiche. La Turchia finanzia le comunità religiose turche attraverso associazioni tramite la Comunità islamica Milli Görüş la cui sede principale si trova a Milano (www.cismg.net). Anche i ministri di culto arrivano da Istanbul, per periodi determinati. Lo stesso avviene anche con il Marocco che fornisce Imam e finanzia le sue comunità in Italia tramite la tesoreria di Stato marocchina che ha una voce di spesa dedicata ai luoghi di culto. Le comunità senegalesi e bengalesi vivono solo grazie al loro autofinanziamento.

Per regolare i rapporti tra lo Stato italiano e le organizzazioni religiose è già stata proposta una soluzione secondo il modello francese che prevede la costituzione di una fondazione per le opere di culto dell'Islam italiano gestita dal ministero e dalle associazioni riconosciute dove far confluire finanziamenti pubblici e stranieri alla luce del sole e senza rischi di condizionamenti. In ambito nazionale si cerca di porre la questione in termini generali a partire dalla possibilità di giungere a una intesa tra Stato italiano e comunità islamiche. Fra il dovere dello stato di tutela delle diversità religiose e il diritto dei musulmani di vivere la propria esperienza religiosa in conformità alle leggi del paese di accoglienza, vi è la difficoltà da parte del potere politico di individuare da sempre i soggetti qualificati per il dialogo in grado di rappresentare le diverse anime culturali e religiose che compongono il frammentato quadro dell'immigrazione di fede islamica (Ricucci 2014)³.

La compresenza di molte comunità straniere (policentrismo migratorio) caratteristico del contesto italiano si riflette anche nella pluralità associativa che

³ Il dialogo fra lo stato italiano e l'Islam ad opera di quattro diverse associazioni islamiche è iniziato negli anni Novanta. Nel 2005 venne costituita la Consulta islamica. Nel 2007 il ministro Amato diede vita al Comitato per l'elaborazione della Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione che aveva l'ambizione di trovare un accordo condiviso su temi importanti quali: la formazione degli Imam, la costruzione dei luoghi di culto, l'utilizzo del velo integrale, ecc. L'ultimo tratto di questo percorso è la Conferenza permanente di esperti sulla religione, cultura e integrazione. Attualmente, nei recenti confronti fra il Ministro dell'interno Alfano, nell'ambito del tavolo di confronto tra i rappresentanti delle maggiori organizzazioni islamiche italiane e il consiglio per le relazioni con l'Islam italiano formato da studiosi ed esperti, si è discusso apertamente sulla questione dei ministri di culto (Imam) e sulla partecipazione sempre più attiva dei Giovani Musulmani d'Italia.

si trasforma spesso in “espressione di una competizione interna” (Cesari, Pacini 2005), senza contare i difficili adattamenti alla diversità culturale e religiosa di alcune popolazioni provenienti dall’Africa in relazione alla loro autopercezione che risente ancora della rappresentazione culturale colonialista o della loro marginalità politica. Sull’adattamento alla diversità culturale e religiosa di alcune popolazioni provenienti dall’Africa influiscono, oltre alla rappresentazione culturale colonialista, anche i processi di islamizzazione forzata in atto in molte regioni del continente. La formazione dell’identità dei migranti diventa spesso un problema nelle fasi di organizzazione di un tessuto culturale omogeneo anche all’interno delle stesse comunità e impedisce un dialogo costruttivo con le istituzioni del paese di accoglienza (Grodz’, Smith 2014).

L’aspetto della marginalità politica della comunità musulmana non è poco rilevante poiché nella versione tradizionale dell’Islam è difficilmente concepibile che la migrazione porti in un determinato territorio un Islam in minoranza rispetto al tessuto sociale e religioso di provenienza. L’idea del movimento spaziale è al centro di un percorso storico dell’Islam finalizzato alla realizzazione di una società islamica (Allievi 2002). Questo concetto è ribadito anche nella giurisprudenza islamica (Ferrari 1996). Pertanto, l’attuale fenomeno migratorio nella società europea, dove la forza dell’Islam nella dimensione pubblica è ridotta, se comparata con quella dominante o esclusiva nei paesi di provenienza, provoca una situazione di disorientamento nei fedeli e un ripensamento della propria identità (Roy 2003). Da una parte «l’esperienza della migrazione è, dunque, per il musulmano, un’occasione unica per riflettere non solo sulla relazione esistente tra Islam e non-Islam, ma sul rapporto intercorrente tra le culture locali e la dimensione universale dell’Islam» (Abenante, Battera 2011: 126); dall’altra, il confronto con realtà diverse rafforza un nucleo di chiusura con il mondo esterno e una distinzione, a causa di una percezione negativa, che conduce verso un rafforzamento dei caratteri più intransigenti, in modo particolare verso le giovani donne, con una pressione a conformarsi a standard religiosi rigorosi (Madge *et al.* 2014).

Ma la difficoltà del potere politico di interagire con le diverse anime del mondo musulmano riguarda anche il mondo dei giovani (Cesari 2010) e l’ascesa di un protagonismo delle seconde generazioni che è stato incoraggiato anche dalle Primavere arabe e che rivela la volontà di acquisire una propria identità culturale e religiosa a prescindere da quella dei genitori (Premazzi 2014). Da una parte si trovano, quindi, giovani perfettamente integrati nelle scuole coraniche, dall’altra giovani che si chiedono «come porsi rispetto alle scuole coraniche, come mantenere una cultura dell’Islam in una società che mostra forti segnali di diffidenza, come arginare le tendenze più estremiste. [...] Per questi giovani il rapporto con la religione, sorto e alimentato dalla socializzazione in famiglia, è mediato e trasformato dal contesto di vita più generale, da un confronto continuo con altre provenienze, dalla quotidianità vissuta a scuola e nei luoghi del tempo libero (Saint-Blancat 2004). Si producono, così, punti di vista differenti, che se da un lato ampliano quella dialettica interna propria delle comunità musulmane in Italia, dall’altro offrono agli attori dello

spazio locale nuovi soggetti con i quali costruire il rapporto tra Islam, istituzioni e società» (Ricucci 2014: 96s.).

3. Il dialogo interreligioso-transnazionale e la condivisione dei riti

Dal 1998 è presente a Trieste una sezione della Conferenza mondiale delle religioni per la pace (Wcrp oggi Rfp – Religion for Peace), un movimento internazionale che ha la finalità di riunire persone di differenti fedi religiose per pregare assieme e operare per la pace e per i diritti umani partendo dai fondamenti teologici delle diverse tradizioni religiose. La Conferenza è organizzata, a livello mondiale, con una segreteria internazionale che ha sede attualmente a Ginevra e a New York; è indipendente da ogni potere politico ed economico ed è riconosciuta come Organizzazione non governativa dalle Nazioni unite presso le quali ha svolto una preziosa funzione specialmente in occasione delle due sessioni speciali sul disarmo e dove svolge ruolo consultivo presso il Consiglio economico e sociale (Ecosoc) e presso l'Unesco. La sezione italiana promuove la partecipazione dei propri membri a tutte le iniziative della Conferenza che sono previste periodicamente a livello mondiale e a livello. Le sezioni sono presenti a Roma, Ancona, Padova, Genova, Torino, Milano e Trieste.

Alla fine degli anni Novanta, a ridosso del Giubileo, alcuni credenti della diocesi di Trieste che partecipavano agli itinerari ecumenici sentirono il bisogno di allargare i percorsi di fratellanza delle diverse comunità culturali della città e fondarono una sezione del movimento nella convinzione che «dove c'è una sincera ricerca del divino scaturisce una vera comunione fra gli esseri umani e questa è la base per costruire la pace»⁴. Nel corso degli anni, i simpatizzanti della Conferenza hanno svolto un ruolo importante nei rapporti fra le diverse comunità religiose promuovendo la conoscenza dei culti incidendo anche sui flussi di fedeli che quotidianamente e, in particolare durante le ricorrenze religiose, si spostano per partecipare alle funzioni o per conoscere le chiese o i luoghi di preghiera.

Per avvicinare i credenti delle diverse fedi, la Conferenza ha adottato lo strumento del calendario interreligioso dove sono indicate le ricorrenze, nel corso dei mesi dell'anno, di tutte le più importanti religioni tradizionali del mondo e identificate attraverso dei simboli per ogni fede di appartenenza. In ogni mese sono inserite frasi tratte dal patrimonio spirituale delle diverse religioni e la numerazione annuale dei calendari *bahà'i*, ebraico, *sikh* e islamico che hanno il computo degli anni differente da quello gregoriano. Sono riportate le feste delle seguenti tradizioni religiose: *bahà'i*, buddismo, confucianesimo, cristianesimo (Chiesa cattolica romana, ortodossa, protestantesimo, movimento

⁴ Testimonianza alla scrivente di Claudio Caramia, attivista triestino della Conferenza mondiale delle religioni per la pace a cui si deve un grande lavoro di collegamento delle diverse comunità religiose a Trieste, promotore di molte attività in favore della conoscenza dei culti religiosi, delle festività e di scambi interculturali transfrontalieri.

valdese, anglicanesimo), ebraismo, giainismo, induismo, islam, religioni tradizionali (africane, amerindiane), shintoismo, sikhismo, taoismo, zoroastrismo.

L'importanza di inserire in un unico tempo tutte le celebrazioni delle religioni sta nell'offrire una visione caleidoscopica della vita degli esseri umani e delle loro espressioni più significative. La condivisione dei riti religiosi rafforza il senso di appartenenza alla comunità umana in virtù della conoscenza delle norme e dei valori sottintesi a ogni rituale. Siccome «la società deve essere presente all'interno dell'individuo», come afferma Durkheim (1971/1912), la religione costituisce una delle forze che ingenerano all'interno negli individui la consapevolezza del dovere morale di corrispondere alle esigenze della società, e nel rito si cela la struttura del sistema culturale e valoriale in cui ogni individuo è immerso. I simboli religiosi, infatti, rappresentano le virtù di ogni comunità poiché sono in grado di trasformare il dover essere in desiderio di essere: «... sono allo stesso tempo referenziali e di condensazione, pur essendo ciascun simbolo multireferenziale piuttosto che unireferenziale. La loro qualità essenziale consiste nell'affiancare l'immediatamente fisico e lo strutturalmente normativo, l'organico e il sociale. Durkheim era affascinato dal problema del perché molte norme e imperativi sociali fossero vissuti contemporaneamente come coercitivi e desiderabili. Il rituale [...] è appunto un meccanismo che periodicamente trasforma il coercitivo in desiderabile. L'unità elementare del rituale, il simbolo dominante, racchiude le proprietà principali dell'intero processo rituale, che produce questa trasformazione. All'interno del proprio contesto di significati, il simbolo dominante mette in stretto contatto le norme etiche e giuridiche della società con forti stimoli emotivi. Nella situazione d'azione del rituale, con la sua eccitazione sociale e i suoi stimoli direttamente fisiologici, come la musica, il canto la danza, l'alcool, l'incenso e gli abbigliamenti bizzarri, il simbolo rituale possiamo forse dire che compie uno scambio di qualità fra i propri poli di significato. Norme e valori, da una parte, si saturano di emozione, mentre le emozioni immediate ed elementari si nobilitano al contatto con i valori sociali. La ripugnanza della costrizione sociale si muta in amore per la virtù» (Turner 1976: 55). In sostanza, la conoscenza approfondita del tessuto valoriale e normativo di ogni sistema sociale (o di ogni cultura) non può che passare attraverso la conoscenza dei suoi riti. La condivisione degli stessi induce, secondo i sostenitori del movimento, a una relativizzazione delle differenze ed è funzionale alla riduzione delle tensioni.

A Trieste, storicamente si trovano diversi culti religiosi di cui alcuni tradizionali ed altri più recenti. Oltre alla Chiesa cattolica vi sono chiese protestanti (luterana, elvetica, valdese, metodista e avventista) e ortodosse (serba, romena e greca), assieme alle religioni ebraica, islamica, buddista e alla fede *bahà'i*. Trieste è indubbiamente una città controversa con un'identità di frontiera, crocevia di culture, ma che ha sempre trovato un suo equilibrio nella convivenza pacifica delle sue genti (Ara, Magris 2014). Il ruolo degli attivisti della Conferenza fa sì che si assista alla compresenza di officianti e fedeli delle diverse religioni durante le celebrazioni ufficiali di ogni culto. La prassi è la diffusione della conoscenza delle festività interreligiose attraverso mail alle diverse co-

munità con inviti ufficiali da parte degli attivisti della Conferenza alle diverse comunità. Nel corso di quest'ultimo anno sono ricordati da Claudio Caramia alcuni momenti nei quali si è registrato un afflusso significativo di persone nei luoghi di culto cittadini in occasione delle celebrazioni religiose con presenze di fedeli provenienti da altri luoghi (quali la Slovenia) o appartenenti da altre confessioni religiose, in sintonia con il messaggio di fratellanza diffuso dalla Conferenza. Nel 2015 alla festa ebraica delle luci di *Hanukkah*, che prevede all'interno delle otto giornate di festeggiamenti anche una giornata di condivisione con altre persone fuori dalla sinagoga, parteciparono anche alcuni rappresentanti della comunità musulmana di Trieste e di Koper-Capodistria. Per l'occasione venne dalla Slovenia l'Imam della città; il rabbino accolse con calore gli ospiti cattolici, ortodossi, musulmani ed evangelici che parteciparono alla liturgia in segno di fraternità. La Festa della libertà (17 febbraio), in ricordo dell'emancipazione dei valdesi nel 1848, ha avuto nel 2015 un importante afflusso di persone della comunità evangelica della Slovenia e la presenza di esponenti religiosi locali. Per la Festa della Creazione della comunità greco-ortodossa che coincide con l'inizio del calendario liturgico ortodosso (1° settembre) anche la Chiesa cattolica ha festeggiato. Nel 2016 ci sarà una celebrazione presso la chiesa romeno-ortodossa che da poco ha un suo luogo di culto (prima era ospite in quella greco-ortodossa). Nelle celebrazioni della comunità romena, che si stringe attorno al suo parroco, partecipano spesso romeni di Trieste ma, in varie occasioni, anche quelli che vivono in altri luoghi della regione. L'ospitalità è garantita quasi sempre dalle famiglie presenti qui sul territorio. Alle grandi celebrazioni islamiche della Festa del sacrificio *Eid El Kabir* e della Festa della rottura del digiuno del *Ramadan Eid El Fitr* – le due occasioni di maggior importanza religiosa –, partecipano solitamente più di mille fedeli ed è per questo che viene affittata regolarmente una struttura pubblica sportiva. Sono ormai abitualmente presenti i più importanti esponenti religiosi del territorio assieme ai fedeli di altre religioni. In queste occasioni a volte presenziano musulmani che provengono dal resto d'Italia e il *Eid El Kabir* diviene il momento di incontro della diaspora di alcuni popoli, come è avvenuto nel corso della celebrazione del 2015 dove sono affluite per l'occasione centinaia di persone afgane a Trieste.

Una componente molto importante negli incontri interreligiosi transnazionali è data dalla presenza del movimento dei focolarini. Vicino a Postumia, in Slovenia, sorge il Centro Mariapoli "Spes-Upanje" (centro di formazione alla cultura dell'unità e della fraternità del movimento, www.gibanjefokolarov.si) dove affluiscono molti aderenti e dove, anche nel 2014, si è svolta una preghiera, co-organizzata anche dalla Conferenza assieme al Centro islamico di Trieste, che ha riunito molti esponenti e fedeli musulmani provenienti da Trieste, dal Veneto e da Lubiana. In quell'occasione era presente anche l'Imam del Veneto, Kamel Layachi. Le ottime relazioni che intercorrono fra gli esponenti della Conferenza, i Focolarini e la comunità islamica di Trieste e della Slovenia svolge un ruolo importante nei rapporti fra le genti delle due nazioni. Durante l'ultimo anno, si è svolta anche una gita in barca a Marano Lagunare che ha

visto la partecipazione congiunta dei credenti per uno scambio culturale reciproco.

4. La comunità islamica di Trieste e il cimitero ottomano

La comunità musulmana di Trieste è una delle più antiche del nord d'Italia, risalendo a una prima presenza già alla fine del XVII quando in città vi era un rappresentante dell'impero ottomano incaricato di proteggere i commercianti nei porti esteri. L'attuale numero dei musulmani nella città di Trieste è di circa 6mila persone, provenienti da più di trenta paesi e il numero è in costante crescita⁵. Solo cinque anni fa si affermava una presenza attorno ai 2.400 individui (Abenante, Battera 2011)⁶.

Il Centro culturale islamico di Trieste è il principale centro di culto della regione Friuli Venezia Giulia e offre a tutti i fedeli servizi di accoglienza e preghiera nella sede di via Pascoli 45 (che è stata ampliata più volte nel corso degli anni) e nella nuova sede di via Maiolica 17. L'acquisto di una nuova struttura si è resa necessaria a causa della difficoltà di preghiera durante il venerdì poiché i fedeli si ritrovavano ad occupare la scala dell'edificio e la parte degli spazi comuni. Indubbiamente, l'arrivo di profughi e richiedenti asilo ha comportato nuove richieste di spazi. I due poli di preghiera del Centro islamico sono molto vicini e rappresentano una nuova realtà nel paesaggio urbanistico della città all'interno di uno spazio abitativo dove la componente musulmana è insediata da tempo (zona Barriera Vecchia) (cfr. Chiodelli 2012). La prima sede del Centro Culturale Islamico di Trieste si era insediata nel 1986 in via Ireneo della Croce, 3 per l'esigenza degli studenti musulmani dell'Università. Era frequentato da circa un centinaio di fedeli e le principali attività riguardavano, oltre alla preghiera, anche gli studi di approfondimento dei testi sacri. In quegli anni iniziarono ad avvicinarsi alla religione islamica anche dei triestini e furono i primi convertiti all'Islam. Successivamente, negli anni Novanta, si promossero anche corsi di arabo e di studio del Corano per i giovani della comunità somala. Il Centro, che nasce di fatto come un *musallah* (sala di preghiera, spesso di dimensioni ridotte, localizzate generalmente in spazi originariamente destinati ad altre funzioni come appartamenti, negozi, magazzini, ecc.), diventa subito una istituzione capace di rapportarsi ufficialmente con le altre istituzioni e con tutte le comunità religiose del territorio.

Dovettero passare quindici anni prima dell'inaugurazione della nuova sede nel 2001 in via Pascoli (alla cerimonia di inaugurazione parteciparono anche esponenti di religione cristiana, ebraica, ecc.) ed altri ancora prima

⁵ Testimonianza alla scrivente degli appartenenti alla comunità.

⁶ Secondo i dati Istat 2012 la presenza straniera musulmana in Italia è di 955.648 persone provenienti da: Marocco (35%), Albania (15,3%), Tunisia (8,3%), Egitto (6,1%), Pakistan-Bangladesh (5,6%), Macedonia (5,2%), Senegal (5,1%), altri paesi (14%). Nel nord-est i cittadini stranieri (6 anni e più) sono 297.167.

dell'acquisto e dell'ingrandimento degli appartamenti nello stesso stabile reso possibile dalle donazioni dei fedeli. Alla fine del 2015 avvenne, infine, il trasferimento presso la nuova sede ancora più capiente in via della Maiolica. La ex sede in via Pascoli è stata data in affitto alla Associazione culturale Said Nursi della comunità curda di Trieste (Orioles 2010; s.n. 2016). Il crescente numero di fedeli durante le celebrazioni religiose in occasione del *Eid al-Fitr* e *Eid al-Adha*, porta la comunità a dover ricorrere all'affitto di strutture pubbliche sportive (Palasport, Palachiarbola) o di spazi privati (Fiera di Trieste, Stazione Marittima), poiché in queste occasioni di preghiera collettiva è molto elevato l'afflusso di persone che provengono da tutta la regione o anche da altre parti d'Italia e dalla Slovenia.

Il Centro islamico rappresenta un importante luogo di aggregazione poiché, vista «la relativa debolezza di associazioni etniche o religiose tradizionali legate ai paesi di provenienza, le istanze associative dei musulmani in Italia sono state fino ad oggi rappresentate in buona parte dalle moschee o luoghi di preghiera. Questi hanno assunto dunque un ruolo molto più ampio di quello di luoghi di culto in senso stretto – come, d'altra parte, già nella tradizione islamica – per divenire centri d'incontro, di socializzazione e assistenza per gli immigrati di religione musulmana» (Abenante, Battera 2011: 142). Il Centro Culturale islamico infatti è un punto di riferimento importante per la maggioranza delle persone musulmane di Trieste e per le famiglie ha assunto un ruolo importante anche la Scuola Coranica al suo interno, ma rappresenta anche un luogo di rappresentanza e di accoglienza per gli stranieri in transito o per le autorità politiche e religiose di altri Paesi.

Una visita eccellente è avvenuta nel 2013 quando l'imbarcazione del sultano dell'Oman, Qabus bin Said Al Said, attraccò a Trieste. In quell'occasione, alcuni rappresentanti del sultano visitarono la sede del Centro islamico portando dei doni. Le visite turistiche e di approfondimento culturale coinvolgono ogni anno numerose scolaresche ed istituzioni quali ad il Collegio del Mondo Unito di Duino e altre. Il Centro ha, quindi, una doppia funzione di mantenimento/integrazione sociale della comunità e di diffusione della cultura islamica alla cittadinanza. Come ricorda, infatti, Orioles (2010: 167) nel suo approfondito lavoro sulle comunità islamiche del Friuli Venezia Giulia, e in particolare su quella triestina: «Il Centro accoglie molte scolaresche che passano qui la mattinata a parlare di Islam. È particolarmente attivo nella socializzazione dei propri coregionali alla realtà di Trieste, fornisce indicazioni, aiuta e risolve problemi a muoversi nella società locale. Partecipa inoltre a vari progetti nell'ambito del volontariato, e ha anche una propria squadra di calcio». Il sito di maggior attrattività turistica, però, è rappresentato dal cimitero islamico, situato sulla collina di Sant'Anna alle spalle di quello cattolico e istituito dal governo austriaco nel 1842. Il cimitero include la cappella mortuaria con stile architettonico ottomano caratterizzato dalla sua cupola a cipolla. L'edificio veniva e viene tuttora usato per il lavaggio delle salme e per la preghiera del rito della *Janazah*.

Dobbiamo agli studi della Rovere una accuratissima analisi di questo luogo che, a partire dalla rilevazione degli aspetti architettonici si allarga alla rico-

struzione dei processi storici e del variare del contesto socio-culturale. Il brano che si porta qui in citazione illustra bene l'impostazione del lavoro e la sua utilità per approfondire la specificità della storia di questa terra, dove la compresenza delle di molte tradizioni ha creato un contesto culturale ricco e variegato: «Entrando in questo spazio cimiteriale, a forma di trapezio rettangolo, troviamo le sepolture più recenti nella zona centrale e più prossima all'ingresso, mentre le lapidi ottocentesche e di primi del Novecento si conservano lungo il muro di fondo della recinzione. Tra le tombe recenti c'è quella di un profugo, sfuggito alle sanguinose guerre balcaniche degli anni Novanta del Novecento, che aveva trovato rifugio a Trieste e qui una dimora definitiva, segnata oggi da una semplice tavoletta di legno con inciso nome e data. Tra le tombe degli anni Ottanta del Novecento, alcune hanno una forma che l'avvicina al tipo di sepolture del vicino cimitero cattolico, costituite cioè da una lastra di marmo orizzontale e una lapide verticale con le iscrizioni in italiano. Altre presentano due cippi verticali in corrispondenza di testa e piedi del defunto, rispettando per gli uomini una tipologia molto frequente dei cimiteri islamici, mentre per le donne i due elementi verticali sono di dimensioni più piccole. È interessante notare come in quest'ultimo tipo di lapidi il nome del defunto sia traslitterato in caratteri latini, mentre il resto dell'iscrizione – l'invito a recitare per lui una *fātiha* – sia scritto in caratteri arabi. Questa alternanza linguistica si può spiegare pensando alla funzione di una lapide, che è quella di "trattenere" in qualche modo il defunto attraverso il ricordo. Quando questi viene però seppellito in una terra che non è la sua patria di origine, in cui cioè non si parla la sua lingua madre, ecco la necessità per chi rimane di rendere il suo nome comprensibile a tutti. A ridosso del muro di fondo sono sistemate alcune lapidi anepigrafi di soldati morti durante la Prima guerra mondiale, mentre nella zona più riparata del campo, verso sinistra, si conservano le tre lapidi più antiche, che risalgono alla seconda metà dell'Ottocento. Queste steli di forma antropomorfa appartengono a una tipologia funeraria sorta dell'impero ottomano già nel XVI secolo, il cui primo esempio conosciuto è la tomba del *derviscio* Mehmed Eyüp (1512-1213) a Istanbul. L'uso di tali sepolture – all'interno dell'impero ottomano – durò per circa tre secoli, finché l'introduzione del *fez* nel 1829 portò ad un progressivo disuso del turbante negli abiti in vita delle persone e di conseguenza anche "in morte" – dato che le lapidi riproducevano lo *status* sociale del defunto e i copricapi ne erano uno dei tratti caratterizzanti. È interessante osservare che nel cimitero di Trieste l'uso di lapidi con turbante permarrà ben oltre la metà del XIX secolo, a dimostrazione di come l'Islam periferico o godesse di maggiori margini di libertà, o fosse più conservatore, o forse proprio perché periferia, venisse raggiunto con un certo ritardo dalle onde propagatorie del cambiamento» (Rovere 2005: 66).

Il cimitero oltre ad essere un luogo sacro per le persone musulmane è diventato recentemente anche un polo di attrazione turistica in virtù delle sue caratteristiche architettoniche e storiche per le scolaresche triestine e per le comitive in viaggio. Negli ultimi anni infatti si sono susseguite molte visite organizzate di turisti (recentemente anche comitive dall'Austria) con il consenso della

comunità islamica locale. L'attenzione verso i luoghi di sepoltura delle persone di fede musulmana è comunque una delle priorità della comunità e di molti dei suoi esponenti, fra i quali anche il Mufti della Slovenia dr. Nedžad Grabus, in visita recentemente in Italia. Ma per i musulmani ci sono altri luoghi sacri di sepoltura, oltre al cimitero Ottomano di Trieste. Nel periodo della Prima guerra mondiale infatti molti caduti bosniaci di religione musulmana sono stati sepolti nei cimiteri militari austro-ungarici presenti nel Nord d'Italia (Friuli Venezia Giulia, Veneto e Trentino Alto Adige). Nei cimiteri di Duino Aurisina e in quello di Prosecco della provincia di Trieste sono sepolte più di ottomila persone di diverse nazionalità, fra cui molti musulmani bosniaci; e questi cimiteri abbandonati, ora monumenti storici riqualificati recentemente e inseriti negli itinerari della Grande guerra, rappresentano i luoghi del futuro pellegrinaggio per le persone musulmane di paesi diversi⁷.

Riferimenti bibliografici

- Abenante D., Battera F. (2011), "La comunità islamica a Trieste: i tentativi di integrazione di una comunità fluida", in Scarciglia R. (cur.), *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione*, il Mulino, Bologna.
- Allievi S. (2002), *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma.
- Anderson B. (1987), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Ara A., Magris C. (2014), *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino.
- Bombardieri M. (2011), *Moschee d'Italia. Il diritto al culto. Il dibattito sociale e politico*, Emi, Bologna.
- Cesari J. (2010), *Identità religiose e gioventù musulmana in Europa*, «Mondi migranti», 2, pp. 151-169.
- Cesari J., Pacini A. (2005), *Giovani musulmani in Europa*, Fondazione Agnelli, Torino.
- Chiodelli F. (2012), *La spazialità islamica nelle città italiane: rilevanza, caratteristiche ed evoluzione*, working papers, 2, Gran Sasso Sciences Institute, www.urbanit.it.
- Colombo V., Gozzi G. (2004), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, il Mulino, Bologna.
- Durkheim E. (1971/1912), *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano.
- Ferrari S. (cur.) (1996), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna.
- Grodz' S., Smith G.G. (eds) (2014), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Brill, Leiden and Boston.
- Hurgronje C. (1989), *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Einaudi, Torino.

⁷ Preghiera dell'Imam di Trieste Nader Akkad presso il cimitero di Duino-Aurisina, www.youtube.com/watch?v=iObpQEjIITI.

- Madge N. et al. (2014), *Youth on Religion: The Development, Negotiation and Impact of Faith and Non-Faith Identity*, Routledge, New York.
- Orioles M. (2010), "Islam", in Tellia B. (cur.), *Immigrati e religione. Il nuovo pluralismo delle fedi in Friuli Venezia Giulia*, Aracne, Roma.
- Polchi V. (2016), *Chi finanzia le moschee. Dal Qatar alla Turchia: fondazioni e (tanti) soldi per l'Islam italiano*, «la Repubblica», 4 agosto, www.repubblica.it.
- Premazzi V. (2014), *Transnational Actors or Just Spectators? Egyptians in Italy*, Ph Thesis, Università di Milano.
- Ricucci R. (2014), *Religione e politica nell'islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, «Quaderni di Sociologia», 66, pp. 73-99.
- Rovere C. (2005), *Ottocento con -turbante- i turchi a Trieste*, 21, Gruppo 85.
- Roy O. (2003), *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- Saint-Blancat C. (2004), *La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, «Social Compass», 51, 2, pp. 235-247.
- s.n. (2016), *Organizzazioni musulmane turche in Italia*, «Le religioni in Italia», www.cesnur.com.
- Trombetta P. (2004), *Il bricolage religioso*, Dedalo, Bari.
- Trono A. et al. (cur.) (2014), *In viaggio verso Gerusalemme. Culture, economie e territori*, Congedo Editore, Lecce.
- Turner V. (1976), *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia.

Le indizioni del Giubileo della Misericordia e dell'Anno nazionale dei Cammini (2015-16) hanno focalizzato l'attenzione su alcuni aspetti che coinvolgono la secolarizzazione dei comportamenti e la sacralità dei luoghi. Da un lato, infatti, si fa spesso fatica a comprendere il significato profondo del viaggio di fede in una società che orienta modelli culturali e comportamenti verso la ricerca di una spiritualità personalizzata, soggettiva e indipendente dai dettami delle gerarchie ecclesiastiche. Dall'altro lato, organizzazioni internazionali quali l'Unesco o il Consiglio d'Europa sottolineano la rilevanza del *religious heritage* che non rappresenta solo un valore culturale ma anche una convergenza di interessi religiosi, economici e sociali. Negli ultimi anni, numerose sono state le azioni per salvaguardare e promuovere l'eredità in tutte le sue forme e per dare impulso alla crescita dei cammini spirituali, intesi come valorizzazione degli aspetti sociali e culturali e come occasione per promuovere un turismo sostenibile e di qualità in destinazioni meno note.

Il volume, dopo aver definito gli ambiti d'indagine - luoghi sacri e patrimonio culturale tangibile e intangibile -, fa il punto sui diversi significati che assume oggi l'aggettivo religioso per gli individui e i viaggiatori (pellegrini e turisti), riporta casi di studio su diverse realtà italiane e dell'Alto Adriatico, con riferimento alle manifestazioni di fede (processioni, cammini, mostre) e alla promozione e alla valorizzazione dei luoghi sacri e dei territori in chiave spirituale e si conclude con un focus sul Friuli Venezia Giulia, terra di frontiera, dove, nel tempo, si sono incrociate culture e fedi diverse e regione ricca di luoghi, cammini e manifestazioni di fede.

Serena Baldin è professoressa associata di Diritto pubblico comparato presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Trieste. I suoi filoni di ricerca comprendono la giustizia costituzionale, la tutela delle minoranze e la metodologia del diritto comparato.

Moreno Zago è professore associato di Sociologia del turismo e delle relazioni internazionali presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Trieste. I suoi filoni di ricerca comprendono le dinamiche nella domanda e nell'offerta turistica e il ruolo dei confini sulla formazione dell'identità e della cooperazione transfrontaliera.

 **FrancoAngeli**
La passione per le conoscenze

ISBN 978-88-917-5972-6

€ 34,00 (U)