POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

# GLI SPAZI MUSULMANI A TORINO. UNA PROSPETTIVA RELAZIONALE, OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE E LA SACRALITÀ

*Original*
GLI SPAZI MUSULMANI A TORINO. UNA PROSPETTIVA RELAZIONALE, OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE E LA SACRALITÀ / Nurra, F.. - In: DOCUMENTI GEOGRAFICI. - ISSN 2281-7549. - (2022), pp. 427-452. [10.19246/DOCUGEO2281-7549/202202_23]

*Availability:*
This version is available at: 11583/2976309 since: 2023-02-23T11:28:19Z

*Publisher:*
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

*Published*
DOI:10.19246/DOCUGEO2281-7549/202202_23

*Terms of use:*

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

*Publisher copyright*

(Article begins on next page)

26 November 2026

FRANCESCO NURRA

# GLI SPAZI MUSULMANI A TORINO. UNA PROSPETTIVA RELAZIONALE, OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE E LA SACRALITÀ

*Introduzione.* – Gli spazi musulmani nel mondo sono eterogenei, come eterogenea è la composizione della *umma* e diverse le persone che ne fruiscono (Mawani, 2019). Tra gli spazi islamici in Italia non ci sono solo quelli dedicati al culto vero e proprio, come le moschee, ma anche quelli legati a una sacralità fatta di pratiche diverse all'interno dello spazio urbano (Chiodelli, 2015), come ad esempio quelli legati al commercio dei prodotti *halal* (Rhazzali, 2019) o gli spazi cimiteriali (Kadrouch Outmany, 2015). La maggior parte degli studi geografici sugli spazi islamici tuttavia esamina i luoghi di culto – anche a fronte del fatto che creano maggiori conflitti a livello urbano (Cesari, 2005; Öcal, 2020; Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg, 2005) – dando invece poca importanza alla presenza di spazi islamici non di culto e al loro rapporto con gli spazi di culto e con gli spazi urbani vicini. Tutto ciò avviene sullo sfondo del dibattito in corso sulla secolarizzazione[1], una parte del quale si basa principalmente sulla distinzione netta tra spazi sacri e secolari, che tuttavia, come argomenteremo, appare limitativa per una comprensione approfondita delle forme in cui la religione si spazializza nei paesi di immigrazione musulmana.

Questa ricerca ambisce a contribuire a colmare la lacuna negli studi geografici riguardante la presenza di spazi religiosi musulmani non dedicati al culto prendendo in esame il contesto urbano torinese. L'intento di questo studio è quello di analizzare come la sacralità e la secolarizzazione degli spazi musulmani siano vissute nel contesto delle relazioni tra questi spazi e con gli spazi urbani.

[1] Questo studio utilizza come punto di vista teorico gli studi sulla secolarizzazione, che presentano un respiro più internazionale. Tuttavia, è bene ricordare come, ad esempio, in Francia e in Italia, vi sia una prevalenza di studi che utilizzano come chiave di lettura il tema della laicità.

L'articolo è suddiviso nel modo seguente: due sezioni sui principali concetti teorici mobilitati nel testo (secolarizzazione, relazionalità, spazi religiosi) ne precedono una che inquadra il caso di studio. Seguono una breve panoramica metodologica, una sezione che illustra i risultati della ricerca di campo su Torino e una sezione conclusiva di discussione.

*Dal sacro al secolarizzato.* – Secondo Kettell (2019, p. 3) il secolarismo è «un impegno normativo alla neutralità da parte dello Stato nei confronti degli affari religiosi, che richiede che lo Stato non favorisca, sfavorisca, promuova o scoraggi un particolare credo e punto di vista religioso (o non religioso) rispetto a un altro»[2]. Ma malgrado ciò gli studi sul secolarismo possono anche mettere Stato e religioni sullo stesso piano (Müller, 2021), riconoscendo che lo spazio viene ordinato sia dallo Stato che dalle religioni[3]. Si dovrebbe inoltre tenere presente che, come sostiene Pace (2011), il dibattito sul secolarismo soffre di eurocentrismo. Infatti, come evidenziato da Talal Asad (1993, 2003), il secolarismo è nato all'interno della dicotomia europea tra Chiesa e Stato (Motta, 2015) e funziona in relazione all'esistenza dell'altro religioso (Manouchehrifar, 2018); tuttavia, presenta delle difficoltà quando l'altro religioso è rappresentato da una religione come quella musulmana.

Indipendentemente da ciò è interessante notare come tutte le concettualizzazioni di secolarismo si riferiscano a un livello nazionale-statale, senza tener conto della rilevanza del livello locale-urbano. Nel 1965, Harvey Cox (2013) descriveva l'inarrestabile avanzata della città secolare come un dato di fatto incontrovertibile in tutto il mondo. A quasi sessant'anni di distanza, bisogna però ammettere che la secolarizzazione nelle città ha preso un'altra direzione. Infatti, nel contesto del mondo globalizzato la religiosità non solo non è stata sconfitta all'interno delle città, ma ha assunto nuove forme che richiedono una gestione nuova e non legata ai vecchi schemi del secolarismo (Biano, 2017). Ciò accade spesso, come nel caso italiano, anche in quei Paesi dove c'è una preminenza storica di religioni come quella cattolica (Giorda, Giorgi, 2019; Pace, 2020), le cui relazioni con lo Stato sono regolate dai Patti

[2] Mahmood (2006) sostiene che il secolarismo è un progetto che regola il modo in cui le soggettività vivono la loro fede.

[3] Altri punti di vista propongono l'apertura di un dibattito con il contributo dei gruppi religiosi (Santambrogio, 2017).

Lateranensi e dalla loro modifica operata dall'Accordo del 1984 (www.presidenza.governo.it). Questi ultimi si collocano nel contesto dei rapporti complessi e storicamente travagliati fra società, Stato e Chiesa (Battelli, 2013). Inoltre, in Italia, l'urbanizzazione e l'industrializzazione non hanno favorito una diffusione totale della secolarizzazione, ma hanno lasciato spazi caratterizzati da religiosità diverse a seconda del contesto (Cipriani, 2021). Andrebbe tenuto conto, secondo alcuni, della molteplicità di visioni della modernità e di come le diverse religioni entrano in relazione con l'urbano; bisognerebbe quindi, a questo proposito, parlare di città post-secolare (Beaumont, Baker, 2011). Questa prospettiva, che tiene conto dell'esistenza di una molteplicità di visioni religiose e spiritualità all'interno della città, contribuisce anche a mettere in evidenza gli elementi di conflittualità che caratterizzano il rapporto fra le religioni e la città (soprattutto dal punto di vista istituzionale-politico).[4] La religione islamica è indubbiamente una delle religioni che più subisce questa conflittualità nel contesto del secolarismo (o post-secolarismo) liberale nelle città (Martínez-Ariño, 2021).

Se da una parte vi può essere conflittualità fra religione e istituzioni, dall'altra i gruppi religiosi contemporanei operano anche al di fuori della distinzione tra pubblico e privato, negoziando la loro presenza nelle città e sperimentando la sacralità all'interno di spazi esterni a quelli di culto (Chen, 2016; Kiong, Kong, 2010). Il sacro fa parte di un paesaggio di potere e delle pratiche necessarie per mantenerlo. È quindi utile capire «come il sacro (e quindi il profano) possa diventare oggetto non solo del pensiero religioso ma anche della pratica secolare» (Asad, 2003, p. 36).

La maggior parte delle ricerche condotte nel campo della religione nel contesto urbano riguarda i luoghi di culto, ma non altri spazi legati alla fede e alla sacralità. Kong (2010, 2016) ha tracciato un percorso di ricerca sulla religione nello spazio urbano prendendo in considerazione spazi che non sono ufficialmente considerati sacri o spazi di vita quotidiana che talvolta diventano religiosi. Questi spazi sono radicati nelle pratiche religiose quotidiane all'interno del contesto urbano e possono sostenere la socializzazione e l'attaccamento emotivo: ad esempio gli *eruv* nella religione ebraica (Bechhofer, 2017), oppure le processioni cattoliche

[4] Un filone di studi che tiene conto delle interazioni fra gli spazi religiosi e quelli secolari (soprattutto quelli più istituzionali) è quello – abbastanza fruttuoso negli ultimi anni – della governance urbana delle religioni (Giorgi, Giorda, Palmisano, 2022).

filippine della *Santa Cruz* (Saint-Blancat, Cancellieri, 2014), o i luoghi in cui viene praticata la macellazione rituale *halal* o *kosher*. Gli spazi possono diventare sacri o temporaneamente sacri grazie all'esecuzione di pratiche religiose (Giorda, Longhi, 2020): in questo caso possono essere definiti *spazi religiosi estrinseci* (Kong, 2016).

Le pratiche del secolarismo – che si svolgono in relazione alla definizione di quali spazi sono considerati religiosi da parte dello Stato e alla suddivisione degli spazi tra pubblici e privati – sono solitamente intese come pratiche volte a regolare la presenza dei luoghi di culto. Su questo sfondo è quindi problematico, ad esempio, concettualizzare luoghi che non sono propriamente destinati al culto, anche se sono caratterizzati pratiche religiose (Berg, 2019). Inoltre la presenza di spazi sacri non di culto è talvolta un tentativo di resistere a politiche contro uno specifico gruppo religioso (Heng, 2016). I musulmani, ad esempio, vivono gli spazi quotidiani e pubblici in modo non neutro (Knott, 2021), dando vita, nelle città occidentali, a una pletora di spazi temporanei, semipermanenti o permanenti (Kuppinger, 2014), utilizzati in modo diverso e intermittente per pratiche connesse alla religione – che, di conseguenza, possono essere visti come minaccia per gli spazi secolari.

Gale (2007) afferma che gli spazi musulmani sono solitamente analizzati con due approcci diversi: l'approccio rituale, secondo cui gli spazi sono islamici quando sono legati a pratiche rituali ripetute nel tempo; l'approccio conflittuale, secondo cui gli spazi islamici sono legati ai conflitti causati dalla presenza musulmana. Esistono tuttavia, ad esempio, anche reti di spazi e persone legate alle esigenze alimentari religiose, come il settore del cibo *halal* (lo stesso dicasi del cibo *kosher*) Questi spazi fanno ormai stabilmente parte dei paesaggi sacri nelle città dei Paesi con una presenza musulmana, sono cioè paesaggi che mescolano « la relatività dei luoghi e la completezza dei paesaggi» (Edensor, Kalandides, Kothari, 2020, p. 75).

Secondo Michalopoulos, Naghavi e Prarolo (2012) gli spazi legati alla disuguaglianza in prossimità delle rotte commerciali sono stati un elemento costitutivo della civiltà islamica e della sua espansione. I mercanti e le persone legati alle rotte commerciali erano disposti a convertirsi all'islam. Oggi i luoghi che erano legati a queste rotte hanno una presenza stabile di comunità musulmane e testimoniano come l'imprenditorialità e il commercio sono elementi essenziali per la creazione di comunità

musulmane in tutto il mondo (Naghavi, 2019). Tutti i luoghi legati all'islam - compresi quelli commerciali - non indicano la presenza islamica in modo simbolico, ma offrono un riscontro reale delle pratiche musulmane nelle città (Benussi, 2020). Questa manifestazione del sacro si verifica anche nelle relazioni che si stabiliscono tra gli spazi considerati sacri e gli altri spazi della città.

*Gli spazi del consumo religioso in una prospettiva relazionale.* – Storicamente la moschea aveva un ruolo di primo piano nell'ecosistema degli spazi musulmani, mentre oggi i negozi legati alla religione musulmana sono talvolta situati in aree diverse da quella del luogo di culto (El Boujjoufi, Mustafa,Teller, c.s.). Spazi come le macellerie *halal* e i negozi di kebab sono un esempio di spazi non di culto: mentre contribuiscono alla costituzione di un'identità ibrida (Brace, Bailey, Harvey, 2016), sono parte di una territorializzazione religiosa che mantiene dei confini culturali, ma è anche aperta a clienti esterni alla *umma* islamica.

Su questo sfondo, il settore *halal* ha un ruolo particolarmente rilevante[5]. Quello *halal* è un mercato globale che vale miliardi di euro e che ha una propria filiera (Iner, Baghdadi, 2021). Nelle città dei Paesi con una presenza musulmana, questo settore ha dato vita a numerose attività commerciali, come macellerie *halal*, negozi di kebab e ristoranti che vendono cibo *halal*. Queste attività fanno parte di un islam che crea attività che siano conformi ai valori morali musulmani (Deeb, Harb, 2013).

Nelle città italiane la presenza musulmana è indicata da determinati spazi e comportamenti: il modo di vestire, le moschee o gli spazi di preghiera, le aree di sepoltura, le macellerie *halal* (Chiodelli, 2015) e i negozi di kebab. Questi ultimi, ad esempio a Milano, risultano essere spazi aperti a una tipologia trasversale di clienti.

La religione è un terreno liminare quando si parla di migrazione e contesti multiculturali: può unire culture diverse – compresi i migranti e i non migranti – oppure creare un senso di identità che divide. Da un punto di vista più concettuale e spaziale, la religione attraverso la prossimità spaziale (e a-spaziale) può creare confini e identità di confine (Kong, Woods, 2019). In questo quadro non è sufficiente analizzare gli spazi religiosi attraverso la prossimità fisica o culturale; possono (e dovrebbero)

[5] Per un approfondimento sulle controversie culturali e religiose del settore halal in Europa, si veda Ruiz-Bejarano (2017).

essere analizzati attraverso lenti relazionali che aggiungano le relazioni di potere alla cornice generale (Allen, 2009). Naturalmente, come argomenta convincentemente Pierce (Pierce, Martin, Murphy, 2011), tutti gli spazi sono relazionali: non esistono luoghi non correlati ad altri[6]. Ma ciò non toglie che ciò sia tanto più significativo quando si prendono in considerazione gli spazi religiosi. Astor-Aguilera e Graham Harvey (2020) hanno suggerito una prospettiva relazionale sulla religione che riguarda l'alterità:

> In contrasto con l'inserimento forzato dell'altro nelle nostre logiche accademiche [...] il mondo degli "altri" è spesso un mondo non composto da e per gli esseri umani, ma in cui gli esseri umani sono parte di una più ampia comunità relazionale in cui una moltitudine di agenti, visibili e non visibili, interagiscono (*ibidem*, p. 3).

La religione si stabilisce attraverso le relazioni tra i soggetti e l'ambiente (Krech, 2019) e, pertanto, può essere proficuamente indagata attraverso le lenti della relazionalità. L'identità dei luoghi si evolve con il passare del tempo e grazie alla relazionalità tra di essi, da una prospettiva sia locale sia globale (Massey, 1999, 2004). Nell'ambito di questo processo di trasformazione le forze globali e locali che modificano l'identità dei luoghi possono generare conflitti connessi all'identità dei luoghi. Un senso globale del luogo, in altre parole, consiste nel trovare l'identità di un luogo collegandolo ad altri luoghi, tenendo conto sia delle interpretazioni conflittuali (Massey, 1991) sia del fatto che i luoghi non hanno un'identità statica, ma si evolvono e assumono un'interpretazione diversa a seconda della persona che li interpreta (Edensor, Kalandides, Kothari, 2020).

Nel caso degli spazi musulmani le comunità musulmane possono essere identificate come agenti relazionali all'interno delle città, che agiscono attraverso la logica della località, ossia tenendo conto sia delle relazioni all'interno dell'ambiente urbano sia delle connessioni globali al di fuori del contesto urbano (Sunier, 2020).

«Comprendere le geografie della religione come cornici relazionali evita inutili binari: gli spazi, le pratiche e le rappresentazioni private e religiose

[6] Inoltre, la creazione di luoghi attraverso le relazioni tra persone, materiali, istituzioni, pratiche situate e processi li rende sfaccettati e multiscalari (McCann, Ward, 2010; Pierce, Martin, Murphy, 2011).

da un lato e quelle pubbliche e secolari dall'altro» (O'Mahony, 2019, p. 22): la prospettiva della relazionalità aiuta in sostanza a evitare la contrapposizione tra spazi secolari e religiosi[7]. Inoltre aiuta anche a evitare analisi basate sul positivismo-realismo o sul costruzionismo-decostruzionismo come uniche prospettive possibili sulla religione (Krech, 2019). In altre parole, la relazionalità offre la possibilità di superare i dualismi nello studio degli spazi religiosi (Whitehead, 2020). Nel caso specifico di questo articolo la principale contrapposizione dualistica che appare utile superare riguarda la supposta separazione degli spazi di culto da quelli commerciali intrinsecamente religiosi – e, in seconda battuta, anche quella tra gli spazi delle comunità musulmane e il contesto dei quartieri in cui sono localizzati (Beekers, Tamimi Arab, 2016).

*Le comunità musulmane a Torino.* – In Italia l'immigrazione è diventata un argomento importante nel dibattito pubblico grazie all'aumento dei flussi migratori tra gli anni Ottanta e Novanta (Colucci, 2019). Gli stranieri attualmente residenti in Italia sono stimati in 5.171.894 (www.istat.it), pari all'8,7% dell'intera popolazione italiana (www.tuttitalia.it).

Con l'arrivo delle persone migranti in Italia si è verificato anche un cambiamento del paesaggio religioso, in precedenza caratterizzato da una forte presenza della Chiesa cattolica (Pace, 2014). La religione islamica è uno dei vettori principali di questo cambiamento. I migranti legati alla fede islamica sono stati stimati in 1,4 milioni (Caritas-Migrantes, 2021). La *umma* è eterogenea per interpretazione della fede e Paese di origine (Nuvolati, 2020). A causa della mancanza di statistiche ufficiali sulla fede professata dai residenti in Italia, le stime dei musulmani in Italia sono imprecise. Tali stime, infatti, sono basate sulla percentuale di aderenti all'Islam di ciascun Paese straniero di provenienza dei migranti (a cui si somma il numero dei convertiti italiani). In questo modo, però, è possibile ricavare solo il dato delle persone provenienti da un Paese a rilevante presenza islamica, mentre non è possibile sapere quanti sono veramente i musulmani praticanti, ossia quante persone che seguono un'ortoprassi religiosa o un'ortoprassi legata ai Paesi d'origine, o hanno un'appartenenza alla religione musulmana non comunitaria e personale (Fantauzzi, 2009)

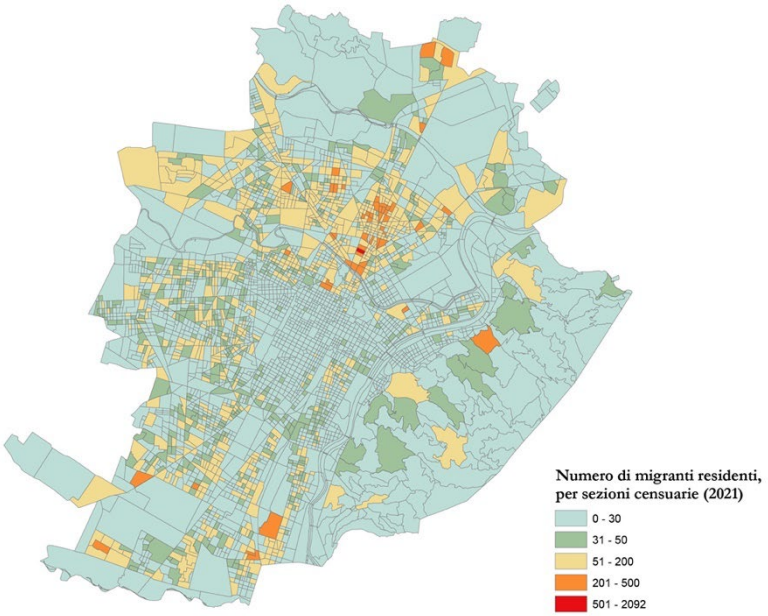
[7] Attraverso la relazionalità, si possono analizzare i rapporti tra Stato e religioni, soprattutto quando sono implicite le limitazioni alla costruzione e alla presenza di luoghi di culto come le moschee (Müller, 2019).

come avviene nella cosiddetta religione diffusa (Cipriani, 2017). In ogni caso, appare chiaro che l'islam in Italia è caleidoscopico: i suoi aderenti provengono da diverse scuole giuridiche e rami dell'islam, hanno diverse origini multietniche (asiatiche, nord-africane, africane sub-sahariane, mediorientali) appartengono a diverse generazioni (Acocella, Pepicelli, 2018; Ricucci, 2014, 2016; Trucco, 2015), cioè sono migranti o hanno discendenza migratoria (Ferranti, 2017; Mezzetti, 2019). Per quanto la maggior parte di essi sia sunnita, esiste anche una piccola minoranza di sciiti (Mirshahvalad, 2020) e una minoranza di convertiti italiani (Allievi, 2017; Russo, 2014). Un altro aspetto di cui tenere conto è quello delle differenze di genere all'interno della religione musulmana (Frisina, Hawthorne, 2017; Tolino, 2018).

I luoghi di culto musulmani possono essere suddivisi in tre categorie: le moschee con simboli e architetture che le rendono luoghi di culto riconoscibili; i centri culturali, che svolgono attività culturali e religiose; le sale di preghiera, che sono spazi di culto di solito utilizzati da piccoli gruppi di fedeli (Ciocca, 2021). Secondo l'UCOII gli spazi di culto musulmani in Italia sono 1.217 (www.ucoii.org), ma 1211 spazi di questi non sono considerati ufficialmente spazi religiosi dalle istituzioni pubbliche. Le moschee ufficialmente riconosciute sono solo 6, quasi tutte finanziate e rese possibili da interventi esteri, specie dalla fondazione Qatar Charity (Pace, 2018). Se la maggioranza degli spazi di culto musulmani in Italia è dunque informale (Chiodelli, Moroni, 2017), ciò è legato soprattutto alle strategie di evitamento e rifiuto da parte di pianificatori e amministratori politici a livello locale (Marchei, 2017; Morpurgo, 2021) e all'utilizzo di regolamenti edilizi e pratiche urbanistiche discriminatorie (Morpurgo, 2022). Di conseguenza, gli spazi di culto musulmani sono invisibili nelle città italiane, proprio a causa del loro carattere informale.

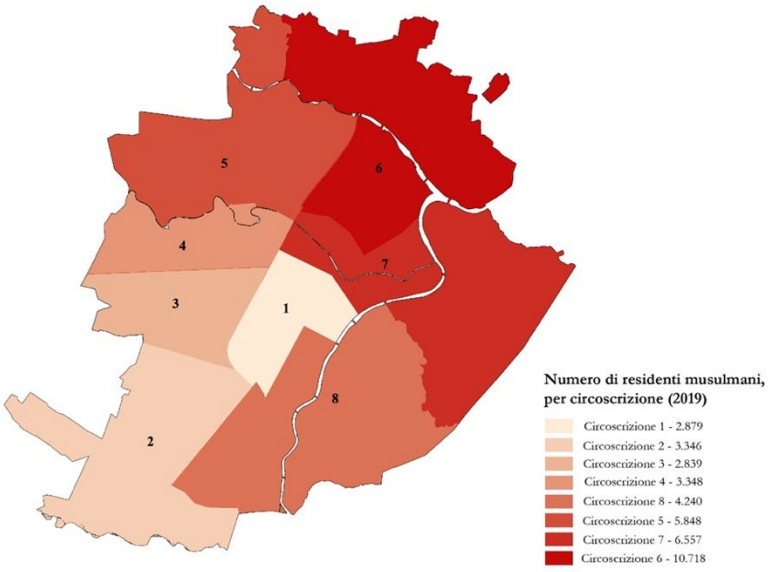
Secondo l'Istat (www.istat.it), gli stranieri residenti a Torino sono 213.042, con una concentrazione maggiore nelle circoscrizioni 6 e 7 (soprattutto nei quartieri Aurora e Barriera di Milano), pur a fronte di una tendenza alla diffusione nelle altre circoscrizioni.

Fig. 1 – *Numero di residenti stranieri per sezione di censimento*



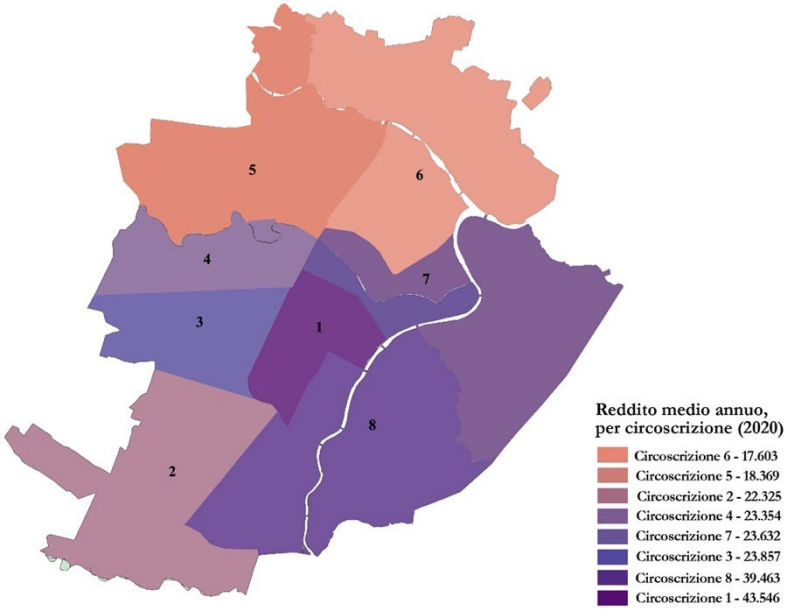

Fonte: elaborazione dati Ufficio Statistica Città di Torino e toponomastica della Prefettura 2021

Fig. 2 – *Stima numero di abitanti musulmani per circoscrizione*




Fonte: Ufficio Statistica Città di Torino 2019

Fig. 3 – *Reddito annuo lordo a Torino per circoscrizione*




Fonte: elaborazione dati Ministero dell'Economia e delle Finanze 2020

La popolazione musulmana è invece stimabile in circa 40.000 persone, con tendenze localizzative in linea con quelle della popolazione migrante più in generale, appena menzionate (si veda la figura 2).

Come dimostrano gli ultimi dati del Rapporto sugli stranieri 2020 (www.comunetorino.it), all'interno delle comunità musulmane torinesi vi è una solida presenza marocchina ed egiziana.

Indagando sui dati socioeconomici (www.corriere.it), in particolare sulle aree di reddito di Torino, i quartieri in cui ciò si verifica sono sempre quartieri a basso reddito, come Barriera di Milano, Aurora e le Vallette.

Le moschee e le associazioni musulmane torinesi possono essere suddivise in tre gruppi: monoetniche, ossia spazi religiosi legati ad un unico Paese (ad esempio, la comunità bengalese); multietniche inattive, ossia con un bacino multietnico di fedeli e che si limitano all'aspetto puramente religioso; multietniche attive, ossia con un bacino multietnico di fedeli, di solito numeroso, con una presenza attiva nella vita del quartiere e della città.

*Osservazione e ascolto come metodo.* – I risultati presentati in questo articolo si basano principalmente su due operazioni metodologiche: mappature e interviste semi strutturate.

Le mappe riportate nella sezione di analisi del caso studio sono servite nella fase preparatoria per identificare gli spazi musulmani e capire dove si concentra la popolazione musulmana a Torino. I dati utilizzati per identificare gli spazi musulmani provengono da varie fonti online. Per esempio, *www.islamtorino.it* (2015) è la fonte utilizzata per individuare la localizzazione dei luoghi di culto a Torino; *www.registroimprese.it* (2022) è stata la fonte utilizzata per individuare la localizzazione delle macellerie *halal* e i negozi di kebab a Torino.

Questo aspetto dell'analisi e della localizzazione dall'alto verso il basso deve essere collegato a una critica generale della cartografia, il cui uso non è affatto neutrale. Ciò vale soprattutto quando l'oggetto della ricerca è una minoranza religiosa come quella musulmana, che è una minoranza sotto osservazione, soprattutto nei Paesi occidentali. In breve, la cartografia aiuta a comprendere alcuni aspetti geografici, ma è necessario comprenderne le criticità, soprattutto quando si tratta di localizzare una minoranza. Nel caso di questo lavoro l'esigenza è stata quella di parlare con le comunità di riferimento. La critica alla cartografia è stata uno snodo centrale per capire come impostare le interviste e come effettivamente far parlare le comunità musulmane a partire dalla loro sensibilità. Uno sguardo dall'alto che non tenesse conto del punto di vista, dal basso, delle comunità musulmane, avrebbe significato non capire le motivazioni dell'esistenza e della posizione di quegli spazi e come effettivamente si comportino quelle comunità rispetto a quegli spazi. Serviva quindi far parlare quelle comunità e dare un significato a quegli spazi partendo dal loro punto di vista specifico. Un imam, il cui contatto è stato fornito da un ricercatore dell'Università di Torino, è stato il primo informatore e ha contribuito a rendere chiara la prospettiva delle comunità musulmane. Sono state condotte in seguito altre sedici interviste semi-strutturate a persone di sesso maschile appartenenti agli spazi musulmani: sono stati intervistati semplici fedeli, imam, rappresentanti di associazioni culturali-religiose, gestori di macellerie *halal* e di negozi di kebab. Gli intervistati sono stati raggiunti attraverso vari canali: la tecnica della palla di neve, con ricerche tramite motori di ricerca online oppure recandosi direttamente in certi luoghi musulmani. Le interviste si sono svolte talvolta online e talvolta in

presenza. Sono state condotte nel periodo compreso tra giugno 2021 e gennaio 2022 e hanno avuto una durata variabile tra i 10 e gli 80 minuti circa. Ogni intervista è stata condotta in italiano e successivamente trascritta.

*Secolarizzazione attraverso la relazionalità?* – Camminando, ad esempio, lungo Corso Giulio Cesare, la presenza di macellerie *halal* e negozi di kebab nello spazio urbano è molto visibile.

Fig. 4 – *Ingresso di una macelleria halal*




Fonte: scatto fotografico dell'autore

Questa visibilità è dovuta a due esigenze: da un lato, la vendita al dettaglio di prodotti specifici; dall'altro, la necessità di segnalare la propria presenza ai clienti della propria comunità religiosa ed etnica. Di solito le insegne delle macellerie e dei negozi di kebab riportano una scritta in italiano e una in arabo. Quando è stato possibile, alcuni negozi hanno allestito bancarelle di frutta o tavoli che offrivano un punto di incontro all'esterno per i clienti che volevano fermarsi a prendere un tè o per quelli che volevano mangiare carne. Talvolta è possibile udire una radio che trasmette preghiere. Le macellerie e i negozi di kebab, nonostante la loro visibilità, sembrano interessati a vendere solo prodotti specifici *halal*,

consapevoli del loro valore religioso. Ghaazi (intervista 11/07/2021), un giovane macellaio, dice ridendo: «Beh, se smetto di vendere, la gente non compra più questo prodotto nella zona. La nostra differenza rispetto alle macellerie normali è il modo in cui la carne viene macellata». Tuttavia, non tutto ciò che riguarda i prodotti *halal* viene sempre acquistato da persone religiose. Driss (intervista 28/01/2022), gestore di due negozi di kebab e uno dei primi ad aprirne uno a Torino, mi ha detto che la sua clientela era, fin dall'inizio, al 90% italiana. Questo equivale a dire che i negozi di kebab sono completamente distaccati dall'aspetto religioso e non considerano il loro spazio come religioso? «Durante la pandemia, X, un noto negozio di kebab di Torino», dice Mustafa (intervista 11/07/2021), un imam, «ha intrapreso iniziative di aiuto insieme alla nostra moschea, ad esempio ci ha fornito cibo che abbiamo distribuito nel quartiere». Driss (intervista 28/01/2022) afferma che, nonostante la clientela variegata, la religiosità di un negozio di kebab «sta nel cuore di chi ha un'attività che vende carne halal, che si preoccupa del fatto che sia carne italiana e quindi di qualità, ma anche che sia conforme alla macellazione rituale». Driss tiene molto a entrambi gli aspetti, tanto da prendere la carne direttamente da chi si occupa della macellazione vera e propria. «All'inizio avevamo un accordo con una macelleria, poi dal 2013 siamo andati direttamente da chi fa la macellazione» (intervista 28/01/2022).

Le moschee, al contrario, si caratterizzano come luoghi nascosti e anonimi all'interno delle strade e dei quartieri della città. A Torino (lo stesso dicasi del resto dell'Italia) si trovano solitamente all'interno di spazi condominiali e non all'interno di specifici edifici di culto. È quasi sempre impossibile capire se c'è una moschea all'interno di una strada, visto che la loro presenza non è caratterizzata da segni tangibili come solitamente accadere per altri luoghi di culto. Però invisibilità non significa automaticamente assenza. Questa presenza invisibile, secondo alcuni autori, è dovuta al mancato riconoscimento dei luoghi di culto islamici da parte dello Stato italiano (Chiodelli, Moroni, 2017), mentre, secondo altri, sarebbe soprattutto una conseguenza simbolica del mancato riconoscimento delle persone di fede musulmana come soggetto politico e partecipante alla vita pubblica (Amiraux, 2016).

Una presenza visibile spesso non corrisponde ad un'*agency* all'interno del quartiere. Paradossalmente, l'invisibilità degli spazi di preghiera musulmani implica un loro agire relazionale all'interno del quartiere.

Fig. 5 – *Ingresso di una moschea nel cortile interno di un palazzo*

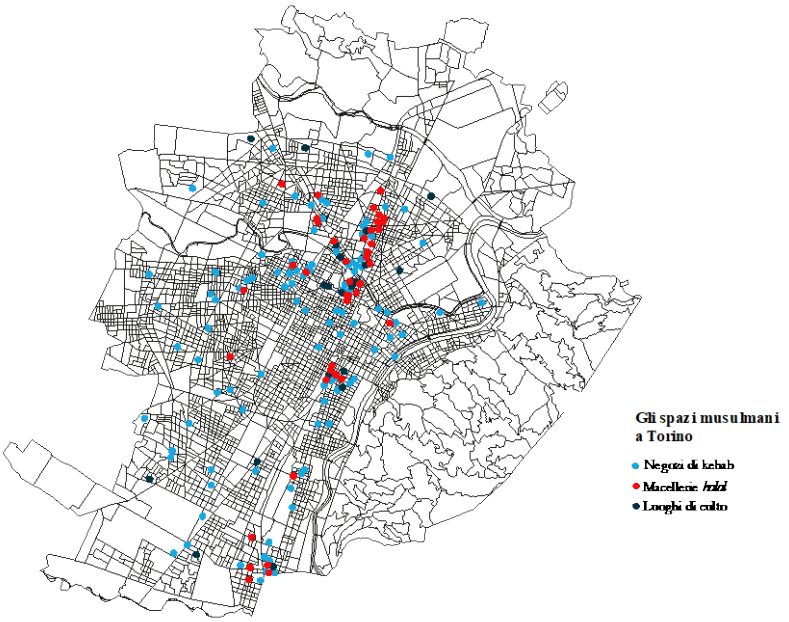


Fonte: scatto fotografico dell'autore

Pur avendo la stessa matrice religiosa e culturale, a volte moschee, macellerie e negozi di kebab non comunicano fra di loro. Tuttavia, da una prospettiva cartografica, le macellerie e i negozi di kebab mostrano spesso una vicinanza spaziale con i luoghi religiosi. Ci sono tre aree in cui c'è una maggiore concentrazione di macellerie *halal* e negozi di kebab (*clustering*) a Torino (si veda fig. 6) e dove si verifica questo fenomeno di *clustering* c'è anche una vicinanza agli spazi religiosi delle comunità musulmane. Anche se i negozi di kebab sono diffusi ovunque in città, il fenomeno del *clustering* si verifica principalmente nei quartieri Barriera di Milano, Aurora e San Salvario, che sono anche quartieri con un alto numero di abitanti musulmani.[8]

[8] Dalla figura 6 si può notare che a volte gli esercizi commerciali e gli spazi religiosi sono situati in aree distanti. Questa visione dall'alto, quindi, ha permesso di vedere la situazione attuale e la collocazione degli spazi musulmani nella città di Torino, una visione che doveva essere confermata attraverso ulteriori osservazioni e l'ascolto della comunità musulmana.

Fig. 6 – *Spazi musulmani a Torino*




Fonte: elaborazione su dati di fonti web varie

La vicinanza visiva tra due spazi islamici non è sempre sinonimo di relazione diretta. Ad esempio, chiedendo a più di un presidente di associazioni musulmane che gestiscono moschee, non sono stati forniti contatti di macellerie o negozi di kebab vicini. La connessione visiva e il pregiudizio di supporre un legame per prossimità spaziale sono spesso smentiti. «La vicinanza è come quella tra il medico e la farmacia», dice Walid (intervista 21/06/2021), musulmano sciita praticante. «Probabilmente si tratta di persone che non vanno nemmeno in moschea; quindi, possiamo dire che il rapporto tra moschee e macellerie si è progressivamente secolarizzato», afferma Bachir (intervista 21/06/2021). Come hanno chiarito alcune delle persone intervistate, c'è stata un'evoluzione storica nella vicinanza tra moschee, macellerie e negozi di kebab. Bachir ha raccontato che le prime macellerie, quelle aperte all'inizio degli anni Novanta, erano gestite dalle stesse persone che gestivano le moschee; c'era quindi un rapporto di sovrapposizione tra commercio al dettaglio e religione, e non solo di vicinanza spaziale. Nel tempo questo rapporto si è affievolito. Oggi le macellerie sono ormai secolarizzate e

quelle storiche sono quelle con il fatturato più significativo, con clienti anche da fuori Torino. Secondo Bachir (intervista 21/06/2021), quando si aprono nuove macellerie non si tiene conto della vicinanza a uno spazio religioso, ma dell'esigenza di consumo degli abitanti di una zona. Ad esempio, di recente è stata aperta una macelleria in prossimità di una delle due moschee, per motivi commerciali. Inoltre, lo stesso intervistato sostiene che le nuove macellerie andrebbero cercate nella periferia di Torino, soprattutto nelle zone vicine alle case popolari (in centro non ci sono macellerie).

Samir (intervista 3/07/2021) ricorda che la prima macelleria *halal* di Torino è stata la moschea stessa. In altre parole, la vendita al dettaglio di carne *halal* avveniva nei locali in cui si svolgeva la preghiera. Il rapporto tra luogo religioso e luogo di vendita al dettaglio della carne ha quindi avuto il suo apice storico nei primi anni di insediamento delle comunità musulmane a Torino. Egli nega che attualmente ci sia un rapporto tra la sua moschea e le macellerie *halal*. Driss (intervista 28/01/2022) è stato il primo, nel 2003, ad aprire un negozio di kebab a Torino e nei primi anni di attività andava a comprare la carne *halal* in una macelleria *halal*. Tuttavia, quando il numero di clienti è aumentato, ha iniziato ad acquistare carne *halal* direttamente da un macello. In questo caso non c'era e non c'è alcun contatto o relazione ufficiale tra gli spazi di culto e i suoi negozi di kebab, i quali sono guidati da logica preminentemente commerciale.

Nonostante il progressivo allontanamento tra macellerie, negozi di kebab e moschee, al momento permangono alcuni dei vecchi legami, anche se ciò accade molto raramente. Questo più significare che c'è un cambiamento nel settore che non è ancora avvenuto del tutto oppure che ci sono molteplici modi in cui moschee, i negozi di kebab e le macellerie *halal* si relazionano. Bachir (intervista 21/06/2021) racconta cosa hanno fatto con una macelleria durante la pandemia: «Abbiamo organizzato un sistema di ticket con una macelleria halal per le famiglie più bisognose durante il covid». Anche Wahid (intervista 22/06/2021), rappresentante politico di una moschea, ha parlato del sostegno fornito dai macellai *halal*. «Molti macellai aiutano a raccogliere fondi per comprare nuovi tappeti per il centro islamico. Raccolgono fondi per aiutare il centro islamico a preparare l'iftar (pasto consumato dopo il tramonto nel mese di ramadan) per coloro che non hanno una casa nel mese di ramadan». Mustafa (intervista 11/07/2021) ha raccontato che, durante la pandemia, un

negozio di kebab molto noto a Torino ha distribuito gratuitamente i suoi prodotti alle persone bisognose. Come sostiene Bachir (intervista 21/06/2021), però, le organizzazioni legate allo spazio religioso a volte non hanno alcun tipo di legame, né spaziale né di alcun tipo, con le macellerie *halal* e i negozi di kebab. Driss (intervista 28/01/2022), infatti, alla domanda sui rapporti tra i suoi negozi di kebab e le moschee, ha risposto che «non c'è aiuto, solo fede», sostenendo quindi che non c'è una relazione materiale tra i suoi negozi e le moschee, ma solo la stessa matrice religiosa.

Dal punto di vista più economico e tecnico la vicinanza e la relazionalità tra moschee, negozi di kebab e macellerie *halal* è pressocché inesistente, «a differenza di quanto accade in Francia», sottolinea Bachir (intervista 21/06/2021), «dove alcune moschee legittimano e controllano la validità della carne halal e la certificano. Lì c'è una modalità consolidata, in qualche modo più garantita». Anche per quanto riguarda tale legittimazione a Torino, sono rari i casi ciò questa avviene. Ad esempio, Marwan (intervista 09/07/2021), un macellaio, mi ha mostrato un certificato rilasciato da una moschea che lo autorizza a vendere carne *halal*. «In realtà», dice Wahid (intervista 22/06/2021), «a volte alcuni macellai halal vorrebbero una legittimazione ufficiale per operare, ma ciò significherebbe avvantaggiare un macellaio e discriminare gli altri. Questo accade per la mancanza di un sistema tecnico efficace, quindi di una legittimazione ufficiale organizzata, al di là della vicinanza culturale e spaziale e delle iniziative isolate. Il filo conduttore che lega il mondo commerciale e la nostra associazione potrebbe essere l'etica: halal in concreto significa etica nei confronti dell'animale e di tutta la filiera, fino al consumatore. Quello che manca in Italia è l'aspetto tecnico: l'etica c'è, ma come gestirla dal punto di vista della certificazione effettiva di tutti i processi per poter dire: quello è halal».

*Discussione e conclusioni.* – Lo studio del caso di Torino offre indicazioni interessanti riguardo alle comunità musulmane torinesi e ai loro spazi di appartenenza, lavoro e frequentazione. Risulta difficile fornire una spiegazione univoca degli spazi musulmani a Torino, perché sono influenzati dal cambiamento, dalla compressione spazio-temporale e dal senso globale del luogo (Massey 1991; 1999; 2004). Se cioè si mettono al centro dell'argomentazione le relazioni tra spazi di preghiera e spazi non

di culto, ci si può rendere conto di come, con l'aumento della popolazione musulmana, queste relazioni siano profondamente cambiate nel tempo.

Queste relazioni si stanno muovendo verso una progressiva secolarizzazione. Poiché queste relazioni si sono modificate nel tempo a causa dell'insorgere di altre esigenze, gli spazi non di culto, come le macellerie *halal* e i negozi di kebab, si stanno distaccando sempre più dagli spazi di culto, pur condividendo la stessa matrice religiosa. Questa evoluzione spazio-temporale ha dato origine a un'interpretazione conflittuale di questi spazi. Ad esempio, i negozi di kebab non sono sicuramente interpretati allo stesso modo da un cliente italiano cattolico o ateo e dai proprietari che possono avere una sensibilità religiosa personale che li ha portati a vendere carne *halal*. Il senso del *place-making* sta in questa differenziazione del valore e dell'interpretazione dello spazio in base alla propria sensibilità religiosa o di altro tipo. Quest'ultimo fatto è confermato anche dallo spostamento nel tempo degli spazi e del loro significato, che diventano effettivamente luoghi con un significato e un valore emotivo. Così ciò che rende simili i luoghi di culto, i negozi di kebab e le macellerie *halal* è l'attaccamento emotivo (Kong, 2016) delle comunità musulmane a questi spazi e all'ortoprassi, nonostante l'invisibilità dei luoghi di culto e la progressiva secolarizzazione di macellerie e negozi di kebab.

I risultati di questo studio portano a suggerire di rivedere il concetto di secolarismo a partire dalla sua definizione e dagli spazi che dovrebbero essere regolati da esso. In primo luogo, data la scarsità di studi sul secolarismo nel contesto urbano, l'obiettivo di questo studio è stato quello di indagare il significato di un secolarismo su scala urbana alimentato da specifici spazi e luoghi (O'Mahony, 2019; Martínez-Ariño, 2021), anziché guardare soltanto al secolarismo promosso dallo Stato, che teoricamente riguarda solo spazi di legittimità statale e non a esperienze locali non istituzionalizzate o che lo sono debolmente. In entrambi i casi, la scuola di pensiero del secolarismo critico (Asad, 1993; 2003; Mahmood, 2006mc) fornisce ancora strumenti per indagare la dottrina politica del secolarismo ed è un punto di riferimento per questo studio. Inoltre, la definizione di ciò che è ufficialmente sacro e ciò che non lo è (Berg, 2019), che è una delle caratteristiche principali del secolarismo (sia da una prospettiva generale, sia con riferimento agli spazi urbani), non è un punto di vista utile per analizzare questo caso specifico e gli spazi musulmani da una prospettiva complessiva. Pertanto, per superare il dualismo prodotto dalla

distinzione tra spazi ufficialmente e non-ufficialmente sacri (Heng, 2016), questi spazi devono essere indagati attraverso le lenti delle relazioni reciproche (Sunier, 2020; Whitehead, 2020; Beekers, Tamimi Arab, 2016; Astor-Aguilera, Harvey, 2020; Krech, 2019).

In secondo luogo, il secolarismo negli spazi urbani è spesso un terreno conflittuale quando si relaziona con gli spazi musulmani, come teorizzato da Gale (2007). Il conflitto sugli spazi musulmani, in particolare sulle moschee (Kuppinger, 2014), non è stato il tema principale di questa ricerca. Tuttavia, va sottolineato il fatto che le moschee sono invisibili a causa del conflitto asimmetrico basato su strategie di rifiuto ed evitamento condotte a livello locale (Morpurgo, 2021).

Nella sua concettualizzazione, il secolarismo implica una relazione tra istituzioni statali e religione (Berg, 2019) in cui le prime hanno un potere decisionale e normativo più forte delle seconde. Pertanto, secondo la definizione classica, ma anche secondo quella critica, il secolarismo regola gli spazi imponendo una limitazione su di essi basata su una normativa che definisce come spazio non religioso tutto ciò che non è un luogo di culto o un luogo con una precisa funzione religiosa (Kong, 2016; Heng, 2016; Chen, 2016). La secolarizzazione all'interno dello spazio urbano crea un dualismo tra pubblico e privato, religioso e profano (Martínez-Ariño, 2021). Gli spazi che non sono ufficialmente sacri o che sono interpretati da alcuni come sacri rendono problematica la regolamentazione associata alla secolarizzazione perché viene meno anche il potere dello Stato o delle istituzioni di definire la sacralità degli spazi. In questo contesto di non ufficialità, è difficile percepire la presenza di uno Stato sovrano secolarizzante.

## BIBLIOGRAFIA

ACOCELLA I., PEPICELLI R. (a cura di), *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2018.

ALLEN J., "Three spaces of power: territory, networks, plus a topological twist in the tale of domination and authority", *Journal of Power*, 2009, 2, pp. 197-212.

ALLIEVI S., *Conversioni: verso un nuovo modo di credere? Europa, pluralismo, islam*, Napoli, Guida, 2017.

AMIRAUX V., "Visibility, transparency and gossip: How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others?", *Critical Research on Religion*, 2016, 4, pp. 37-56.

ASAD T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD T., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ASSOCIAZIONE ISLAMICA DELLE ALPI, *Centri Islamici di Torino*, 2015 (www.islamtorino.it/moschee-di-torino-2/)

ASTOR-AGUILERA M., HARVEY G. (a cura di), *Rethinking Relations and Animism. Personhood and materiality*, Londra, Routledge, 2020.

BATTELLI F., *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal Tardo Settecento a Oggi,* Roma, Carocci editore, 2013.

BEAUMONT J., BAKER C. (a cura di), *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, Londra-New York, Bloomsbury Publishing, 2011.

BECHHOFER R. Y. G., "The non-territoriality of an eruv: ritual bearings in Jewish urban life", *Journal of Architecture and Urbanism*, 2017, 41, pp. 199-209.

BEEKERS D., TAMIMI ARAB P., "Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam.", *Material Religion*, 2016, 12, pp. 137-164.

BENUSSI M., "Public spaces and inner worlds: Emplaced askesis and architectures of the soul among Tatarstani Muslims", *Ethnicities*, 2020, 20, pp. 685-707.

BERG A. L., "From religious to secular place-making: How does the secular matter for religious place construction in the local?", *Social Compass*, 2019, 66, pp. 35-48.

BIANO I., "Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?", *SocietàMutamentoPolitica*, 2017, 8, pp. 81-102.

BRACE, C., BAILEY, A. R., HARVEY D. C., "Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities", *Progress in Human Geography*, 2006, 30, pp. 28-43.

CARITAS-MIGRANTES, *XXX Rapporto Immigrazione Caritas-Migrantes Verso Un Noi Sempre Più Grande*, Roma, RICM, 2021.

CESARI J., "Mosque conflicts in European cities: Introduction", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2005, 31, pp. 1015-1024.

CHEN N., "Secularization, sacralization and the reproduction of sacred space: exploring the industrial use of ancestral temples in rural Wenzhou, China", *Social & Cultural Geography*, 2016, 18, pp. 530-552.

CHIODELLI F., "Religion and the city: A review on Muslim spatiality in Italian cities", *Cities*, 2015, 44, pp. 19-28.

CHIODELLI F., MORONI S., "Planning, pluralism and religious diversity: Critically reconsidering the spatial regulation of mosques in Italy starting from a much debated law in the Lombardy region" *Cities*, 2017, 62, pp. 62-70.

CIOCCA F., "L'Islam nello spazio urbano italiano e Roma come caso-studio", in SANZO D. (a cura di), *Lavori Migranti. Storia, esperienze e conflitti dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Potenza, Le Penseur Edizioni, 2021, pp. 319-334.

CIPRIANI R., *Diffused Religion: Beyond Secularization*, Londra, Palgrave Macmillan, 2017.

CIPRIANI R., "Trasformazioni socio-antropologiche e secolarizzazione: il caso italiano (1957-2019)", in DÍAZ J., RODRÍGUEZ BECERRA S., PANERO GARCÍA M. P. (a cura di), *Pensar La Tradición: Homenaje Al Profesor José Luis Alonso Ponga,* Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2021, pp. 493-505.

CITTÀ DI TORINO, *Servizio Telematico Pubblico - Ufficio di Statistica*, 2019 (www.comune.torino.it/statistica/osservatorio/stranieri/2019).

COLUCCI M, "Foreign immigration to Italy: crisis and the transformation of flows", *Journal of Modern Italian Studies*, 2019, 24, pp. 427-440.

COX H., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

DEEB L., HARB M., *Leisurely Islam: negotiating geography and morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

EDENSOR T., KALANDIDES A., KOTHARI U. (a cura di), *The Routledge handbook of place*, Londra, Routledge, 2020.

EL BOUJJOUFI M., MUSTAFA A., TELLER J., "Does mosque location matter? Mosque and Islamic shops in the European context", *Journal of Islamic MarketingI*, 2021, di prossima pubblicazione.

FANTAUZZI A., "Dîn wa dunya: l'ortoprassi islamica nella quotidianità degli immigrati marocchini", *Religioni e società*, 2009, 65, pp. 1-10.

FERRANTI E., "L'impegno Dei Giovani Musulmani d'Italia", *Confronti*, 2017, 11, pp. 27-28.

FRISINA A., HAWTHORNE C., "Italians with veils and Afros: gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2017, 44, pp. 718-735.

GALE R., "The Place of Islam in the Geography of Religion: Trends and Intersections", *Geography Compass*, 2007, 1, pp. 1015-1036.

GIORDA M. C., GIORGI A. "Religious Minorities and Faith-Based Schools in a Quasi-Religious Monopoly - the Difficulties of Inclusion", *Religion & Education*, 2019, 46, pp. 159-175.

GIORDA M. C., LONGHI A., "Religioni e spazi ibridi nella città contemporanea: profili di metodo e di storiografia", *Atti e rassegna tecnica della società degli architetti e degli ingegneri in Torino*, 2020, 152, pp. 108-116.

GIORGI A., GIORDA M. C., PALMISANO S., "The Puzzle of Italian Religious Freedoms: Local Experiments and Complex Interactions", *Religions*, 2022*,* 13*,* p. 626.

HENG T., "Making Unofficial Sacred Space: Spirit Mediums and House Temples in Singapore", *Geographical Review*, 2016, 106, pp. 215-234.

INER D., BAGHDADI A., "Halal Food", in LUKENS-BULL R., WOODWARD M. (a cura di), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, Cham, Springer, 2021, pp. 747-765.

ISTAT, *Istat Stranieri*, 2021 (www.istat.it/it/archivio/stranieri)

KADROUCH OUTMANY K., "Religion at the cemetery Islamic Burials in the Netherlands and Belgium", *Contemporary Islam,* 2015, 10, pp. 87-105.

KIONG T. C., KONG L., "Religion and modernity: Ritual transformations and the reconstruction of space and time", *Social & Cultural Geography*, 2010, 1, pp. 29-44.

KNOTT K., "Afterword on Islam and space in Europe: the dynamism of a field", *Ethic and Racial Studies*, 2021, 44, pp. 1886-1893.

KONG L., "Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion", *Progress in Human Geography*, 2010, 34, pp. 755-776.

KONG L., "Geography and religion: trends and prospects", *Progress in Human Geography*, 1990 (2016 on-line), 14, pp. 355-371.

KONG L., WOODS O., "Disjunctures of belonging and belief: Christian migrants and the bordering of identity in Singapore", *Population, Space and Place*, 2019, 25, pp. e2235.

KRECH, V., "Relational religion: manifesto for a synthesis in the study of religion", *Religion*, 2019, 50, pp. 97-105.

KUPPINGER P., "Mosques and minarets: Conflict, participation, and visibility in German cities", *Anthropological Quarterly*, 2014, 87, pp. 793-818.

MAHMOOD S., "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", *Public Culture*, 2006, 18, pp. 323-347.

MANOUCHEHRIFAR B., "Is Planning 'Secular'? Rethinking Religion, Secularism, and Planning", *Planning Theory & Practice*, 2018, 19, pp. 653-677.

MARCHEI N., "Le nuove leggi regionali 'antimoschee.'", *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 2017, 25, pp. 1-16.

MARTÍNEZ-ARIÑO J., *Urban Secularism: Negotiating Religious Diversity in Europe*, Londra, Routledge, 2021.

MASSEY D., "A Global Sense Of Place", *Marxism Today*, 1991, 38, pp. 24-29.

MASSEY D., "Imagining Globalization: Power-Geometries of Time-Space", *Global Futures*, 1999, pp. 27-44.

MASSEY D., "Geographies of Responsibility", *Geografiska Annaler: Series B Human Geography*, 2004, 86, pp. 5-18.

MAWANI R., *Beyond the Mosque. Diverse spaces of Muslim Mosque*, Londra, Bloomsbury Publishing, 2019.

MCCANN E., WARD K., "Relationality/territoriality: Toward a conceptualization of cities in the world", *Geoforum*, 2010, 41, pp. 175-184.

MEZZETTI G., *Religiosità e processi di auto-identificazione tra giovani musulmani in Italia*, tesi di dottorato, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2019.

MICHALOPOULOS S., NAGHAVI A., PRAROLO G., "Trade and Geography in the Origins and Spread of Islam", *Nber Woeking Papers*, 2012.

MIRSHAHVALAD M., "Converts and the Remaking of Shi'ism in Italy", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2020, 31, pp. 363-383.

MORPURGO D., "The Limits of Planning: Avoidance, Concealment, and Refusal of Religious Diversity in Northeast Italy", *Planning Theory & Practice*, 2021, 22, pp. 72-89.

MORPURGO D., "Problematising use conformity in spatial regulation: Religious diversity and mosques out of place in Northeast Italy", *Planning Theory*, 2022.

MOTTA F., "Politica e religione Dal confessionalismo alla secolarizzazione", in LAVENIA V. (a cura di), *Storia del cristianesimo, III, L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2015, pp. 352-378.

MÜLLER T., "Reconsidering the spatiality of religion and the state: relationality and the mosque not built", *Religion, State and Society*, 2019, 47, pp. 474-490.

MÜLLER T., "State, space and secularism: towards a critical study of governing religion", *Ethnic and Racial Studies*, 2021, 44, pp. 1690-1711.

NAGHAVI A. "Islam, Trade, and Innovation", in CARVALHO J. P., IYER S., RUBIN J. (a cura di), *Advances in the Economics of Religion*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 449-460.

NUVOLATI G. (a cura di), *Enciclopedia Sociologica dei Luoghi,* Volume 2, Milano, Ledizioni, 2020.

O' MAHONY E., "Connecting the local and the global in post-secular urban settings", *Geographical Review*, 2019, 109, pp. 3-26.

ÖCAL D. K., "Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions", *Geopolitics*, 2020, 27, pp. 629-654.

PACE E., "La nuova geografia socio-religiosa in Europa: linee di ricerca e problemi di metodo", *Quaderni di Sociologia*, 2011, 55, pp. 65-89.

PACE E.,"Increasing religious diversity in a society monopolized by catholicism", in GIORDAN G., PACE E. (a cura di), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Cham, Springer, 2014, pp. 93-114.

PACE E., "Moschee d'Europa. Una via estetica al riconoscimento dell'Islam", in EL-AYOUBI M., PARAVATI C. (a cura di), *Dall'islam in Europa all'islam europeo: la sfida dell'integrazione*, Roma, Carocci, 2018, pp. 84-98.

PACE E., "Religious Minorities in a Society Monopolized by Catholicism", *Philosophy and Politics - Critical Explorations*, 2020, 10, pp. 217-230.

PIERCE J., MARTIN D. G. e MURPHY J. T., "Relational place-making: the networked politics of place", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2011, 36, pp. 54-70.

PREGLIASCO L., *Mappa del reddito, ecco dove vivono i ricchi,* 2021 (torino.corriere.it/cronaca/21_giugno_13/mappa-reddito-ecco-dove-vivono-ricchi-picco-piazza-solferino-e08b480e-cc74-11eb-AAA9-240174C7BD1F.SHTML)

REGISTRO IMPRESE, *Registro Imprese*, 2022 (www.registroimprese.it)

RHAZZALI M. K., "Vicissitues of the Halal and the Muslims in Italy: Between institutions and market", *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 2019, 22, pp. 175-190.

RICUCCI R., "Religione e politica nell'islam territoriale", *Quaderni di Sociologia*, 2014, 66, pp. 73-99.

RICUCCI R., "Muslim youth: the everyday reality of citizens without citizenship", *Quaderni Di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 2016, 1, pp. 111-122.

RUIZ-BEJARANO B., "Islamophobia as a Deterrent to Halal Global Trade", *Islamophobia Studies Journal*, 2017, 4, pp. 129-146.

RUSSO C., "Quel tradimento dei convertiti all'islam", *Confronti*, 2014, 5, p. 31.
SAINT-BLANCAT C., CANCELLIERI A., "From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruzan in Padua, Italy", *Social & Cultural Geography*, 2014, 15, pp. 645-663.
SAINT-BLANCAT C., SCHMIDT DI FRIEDBERG O., "Why are mosques a problem? Local politics and fear of Islam in northern Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2005, 31, pp. 1083-1104.
SANTAMBROGIO A., "Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim", *SocietàMutamentoPolitica*, 2017, 8, pp. 35-52.
SERVIZIO PER I RAPPORTI CON LE CONFESSIONI RELIGIOSE E PER LE RELAZIONI ISTITUZIONALI, *Accordo tra l'Italia e la Santa Sede*, 1984 (https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/accordo_indice.html)
SUNIER T., "Islam, locality and trust: making Muslim spaces in the Netherlands", *Ethnic and Racial Studies*, 2020, 44, pp. 1734-1754.
TOLINO S.,"Crossing Borders: Women, Gender and Islam in Italian Scholarship", *Quaderni Di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 2018, 21, pp. 155-182.
TRUCCO D., *Giovani musulmani figli di immigrati e cittadinanza. Un'analisi delle rappresentazioni sociali in Italia alla luce del caso francese*, tesi di dottorato, Università di Genova e Université de Nice Sophia Antipolis, 2015.
TUTTITALIA, Statistiche *Cittadini Stranieri in Italia,* 2021 (www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri-2021/)
UCOII, *Mappatura dei luoghi di culto musulmani in Italia*, 2017 (www.ucoii.org/2017/11/08/mappatura-dei-luoghi-di-culto-musulmani-in-italia)
WHITEHEAD A., "A method of 'things': a relational theory of objects as persons in lived religious practice", *Journal of Contemporary Religion*, 2020, 35, pp. 231-250.

*Muslim spaces in Turin: a relational perspective, beyond secularisation and sacredness.* – This paper aims to present Muslim spaces in Turin, including non-worship spaces. To this end, considering the ongoing debate on secularised and sacred spaces and the relational perspective between spaces, this study investigates the presence of official sacred spaces in relation to unofficial sacred spaces such as *halal* butcher shops and kebab shops in the urban context of Turin. These spaces were analysed mainly with semi-structured interviews. The secularisation of religious spaces does not only

occur within an institutional dynamic, but can also take place within the community itself. This occurs through changing relationships between spaces and people over time. Another variable that comes into play is the interpretation of spaces according to the different sensitivities of their users, who may interpret certain practices and places as sacred or without sacredness.

*Keywords*. – Relationality, Sacred spaces, Secularisation

*Politecnico di Torino, Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio*
*francesco.nurra@polito.it*