



e-ISSN 2385-3042

**Annali di Ca' Foscari. Serie orientale**  
Vol. 61 – Giugno 2025

# La sepoltura dei musulmani in contesto non islamico fra teoria e prassi Prima indagine sul caso campano

Carlo De Angelo

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

**Abstract** This article is a response to the invitation of the Union of Italian Islamic Communities to the academic world to pay more attention to the issue of Islamic burial and cemetery spaces in Italy. It has two objectives. The first is to identify and analyse Islamic rules on burial in a non-Islamic context in order to verify their compatibility with Italian legislation. The second objective is to carry out an initial mapping of the existing Islamic cemeteries in Campania, the actual number of which is one of the data on the basis of which it will be possible to determine whether and to what extent the right of Muslims living in the area to be buried in accordance with Islamic rules is respected.

**Keywords** Burial. Graveyards. Fatāwā. Islamic law. Muslims in Campania.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 La giurisprudenza islamica relativa alla sepoltura in contesto non islamico. – 3 Gli spazi cimiteriali islamici in Campania: prima mappatura. – 4 Conclusioni.



Edizioni  
Ca' Foscari

#### Peer review

Submitted 2025-02-21  
Accepted 2025-06-18  
Published 2025-07-31

#### Open access

© 2025 De Angelo |



**Citation** De Angelo, C. (2025). "La sepoltura dei musulmani in contesto non islamico fra teoria e prassi. Prima indagine sul caso campano". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 61(1), 107-150.

**DOI** 10.30687/AnnOr/2385-3042/2025/01/004

107

## 1 Introduzione

Nel mese di aprile del 2021 l'UCOII (Unione delle Comunità Islamiche in Italia)<sup>1</sup> ha pubblicato un breve report intitolato *La sepoltura dei defunti musulmani in Italia. Indagine svolta sulle agenzie funebri islamiche in Italia*.<sup>2</sup> L'obiettivo di questa ricerca era quello di avviare «un processo di raccolta dati, da ripetere ogni anno», che facesse «luce sull'entità del bisogno di luoghi di sepoltura per fedeli musulmani» (UCOII 2021, 2). L'indagine è stata realizzata su un campione rappresentato dalle «salmi [...] di musulmani gestite da 10 agenzie funebri [islamiche]» (UCOII 2021, 1),<sup>3</sup> tutte ubicate nel Centro-Nord della Penisola,<sup>4</sup> ai referenti delle quali è stato somministrato un

---

**1** È uno dei più importanti e rappresentativi attori islamici in Italia, insieme alla Confederazione Islamica Italiana (CII), al Centro culturale islamico d'Italia e alla COREIS (Comunità religiosa islamica) (Bombardieri 2014).

**2** Ringrazio il presidente dell'UCOII, Yassine Lafram, per avermi fornito una copia del report. La produzione di quest'ultimo, così come la pubblicazione degli altri documenti dell'Unione relativi alla sepoltura - ai quali si farà riferimento nel corso di questa trattazione - ben attestano l'importanza che quest'ultima è andata assumendo negli ultimi anni, specie dopo la pandemia. In realtà la necessità di garantire ai musulmani una sepoltura in linea con le prescrizioni islamiche è stata presente nell'agenda dell'UCOII sin dagli anni Novanta del secolo scorso, da quando cioè si è costituita (1990), come del resto in quella delle altre Associazioni islamiche. Infatti, all'art. 15 della bozza di intesa che l'UCOII ha presentato nel 1992, si legge «i piani regolatori cimiteriali prevedono, su richiesta della Comunità competente per territorio, reparti speciali per la sepoltura di defunti musulmani. Alla Comunità che faccia domanda di avere un reparto proprio è data dal sindaco in concessione un'area adeguata nel cimitero» (Cilardo 2002, 314). Lo stesso testo, ma più esteso e articolato, lo si ritrova anche nell'art. 14 della bozza d'intesa predisposta dall'Associazione Musulmani Italiani del 1994: «i piani regolatori cimiteriali prevedono, su richiesta della sede periferica dell'Associazione Musulmani Italiani competente per territorio, reparti speciali per la sepoltura di defunti musulmani. Alla sede periferica che faccia domanda di avere un reparto proprio è data dal sindaco in concessione un'area adeguata nel cimitero. Le sepolture nei reparti islamici dei cimiteri comunali sono perpetue, in conformità della legge e della tradizione islamica. Nell'ambito dei reparti in questione, è assicurata la facoltà di procedere all'orazione prima dell'inumazione» (Cilardo 2002, 326-7). Infine, l'art. 23 della bozza di intesa della COREIS del 1996 recita «i piani regolatori cimiteriali prevedono, su richiesta della Comunità islamica, reparti speciali per la sepoltura di defunti musulmani. Alla Comunità che faccia domanda di avere un reparto proprio è data dal sindaco in concessione un'area adeguata nel cimitero. È garantita a tutti i musulmani la celebrazione del rito funebre e la inumazione secondo la tradizione islamica, con sepoltura perpetua. A tal fine, fermo restando gli oneri di legge a carico degli interessati, o della Comunità, le concessioni di cui all'art. 91 del D.P.R. 21 ottobre 1975, nr. 803, sono rinnovate alla scadenza di ogni novantanove anni» (Cilardo 2002, 346).

**3** A p. 6 del report viene invece riportato che le agenzie funebri coinvolte sono undici, una in meno delle dodici elencate sul sito dell'Unione (<https://ucpii.org/agenzie-funebri/>).

**4** Lombardia, Lazio, Veneto, Piemonte, Emilia-Romagna, Toscana e Umbria (UCOII 2021, 6).

questionario<sup>5</sup> col quale si chiedeva loro di indicare, relativamente al 2019 (quindi prima della pandemia) e al 2020 (in piena pandemia), di rispondere ad alcuni quesiti riguardanti principalmente il numero dei defunti musulmani di cui si erano occupati in quei due anni e il luogo dove erano stati sepolti, cioè se in Italia (per esempio nel comune o nella provincia o nella regione di residenza) oppure nel Paese d'origine del defunto (rimpatrio della salma). I risultati hanno evidenziato che vi è stato sia un aumento complessivo delle salme che le agenzie indagate hanno gestito - nel 2020 sono state 1.219, 139 in più rispetto alle 1.080 del 2019 -, sia un aumento del numero delle salme seppellite in Italia - 463 nel 2020 rispetto alle 259 del 2019 -; è diminuita, invece, la percentuale delle salme rimpatriate, che è passata dal 76% del 2019 (821 salme su 1.080 gestite) al 62% del 2020 (756 salme su 1.219 gestite). Per quanto riguarda invece il luogo di sepoltura delle salme inumate in Italia, nel 45% dei casi il seppellimento è avvenuto nella regione di residenza del defunto, nel 18,8% dei casi nella provincia di residenza, mentre nel 34,7% nel comune di residenza (UCOII 2021, 4). Queste variazioni sono tutte imputabili verosimilmente all'avvento del COVID-19 che, oltre a provocare un aumento dei decessi nel Paese, anche fra coloro che professano l'islam,<sup>6</sup> ha richiesto, per evitarne la propagazione, il blocco della circolazione interna e internazionale, impedendo, almeno per il periodo durante il quale è rimasto in vigore, il rimpatrio delle salme. L'impossibilità di operare quest'ultimo è la ragione per la quale è aumentato il numero delle sepolture dei musulmani in Italia, una scelta obbligata che, a sua volta, ha richiesto la creazione di nuovi spazi cimiteriali islamici, il cui numero, infatti, sarebbe quasi raddoppiato, passando dai 50 del mese di marzo del 2020 ai 98 dello stesso mese del 2021,<sup>7</sup> un risultato al quale l'UCOII ritiene certamente di aver contribuito (UCOII 2021, 2, nr. 2), sia grazie alla redazione di un documento relativo alle indicazioni che un'area cimiteriale islamica dovrebbe avere (UCOII 2020a) e di una guida teorico-pratica concernente lo svolgimento dei riti funerari islamici in Italia (UCOII 2020b), sia in virtù del ruolo di intermediazione con le istituzioni comunali che spesso è stata chiamata a svolgere da parte di alcune comunità islamiche locali.

---

**5** Oltre che sui questionari, l'indagine si è basata anche su alcune interviste che sono state fatte ai referenti delle agenzie funebri (UCOII 2021, 3).

**6** Secondo i dati dell'Istat, nel 2020 in Italia sarebbero morti a causa del COVID-19 153 musulmani: 14 egiziani, 81 marocchini, 14 nigeriani, 17 senegalesi, 11 tunisini e 16 pakistani.

**7** Un elenco non aggiornato dei cimiteri/spazi cimiteriali islamici esistenti in Italia è disponibile sul sito dell'UCOII (disponibile all'indirizzo <https://ucoui.org/cimiteri-islamici-in-italia/>). Una mappatura degli stessi, ugualmente non aggiornata, si trova anche in Omenetto 2020.

Tra le raccomandazioni che chiudono il report, l'UCOII ha incluso quella relativa alla necessità di «svolgere maggiori ricerche [...] sul numero dei decessi e sulle modalità di sepoltura» dei defunti di fede islamica in Italia, concentrando l'attenzione

sulla distribuzione territoriale dei decessi [...] per individuare [le] zone in cui la necessità [di spazi cimiteriali islamici] è più alta.

A tal fine, l'Unione ha sottolineato l'importanza della collaborazione, fra gli altri, col mondo accademico (UCOII 2021, 7). Le riflessioni che seguono costituiscono una risposta a tale invito. Tra gli obiettivi di questo articolo vi è, infatti, quello di far emergere e analizzare le criticità connesse alla sepoltura dei musulmani deceduti in Campania. Nello specifico, ho cercato di verificare se nel territorio della Regione sia stato soddisfatto o meno il diritto dei musulmani ad avere degli adeguati luoghi di sepoltura, coerenti cioè con le prescrizioni statuite a tal proposito dall'islam, un diritto che, oltre a costituire il corollario della libertà religiosa garantita dall'art. 19 della Costituzione,<sup>8</sup> è

sancito e garantito [...] dal Decreto del Presidente della Repubblica nr. 285 del [10 settembre] 1990.<sup>9</sup> (Presidenza del Consiglio dei Ministri 2013, 84)

In effetti, quest'ultimo, insieme alla legge nr. 130 del 30 marzo 2001 (*Disposizioni in materia di cremazione e dispersione delle ceneri*) e al Regio Decreto nr. 1265 del 27 luglio 1934 (*Approvazione del testo unico delle leggi sanitarie*), contiene la disciplina generale in materia di trattamento delle salme e sepoltura, alla quale occorre far riferimento per tutti i defunti che appartengono alle confessioni che non hanno stipulato l'intesa con lo Stato, fra i quali rientrano anche i musulmani.<sup>10</sup> L'art. 100, co. 1, del D.P.R del 1990 statuisce che

---

<sup>8</sup> «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

<sup>9</sup> Intitolato *Approvazione del regolamento di polizia mortuaria* e pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del 12 ottobre del 1990, nr. 239, S.O.

<sup>10</sup> Infatti, alcune delle comunità religiose che hanno stipulato l'intesa con lo Stato (ex art. 8 Cost.) hanno previsto all'interno di quest'ultima una disciplina speciale relativa al trattamento delle salme e ai luoghi di sepoltura, tarata cioè sulle specifiche prescrizioni religiose che in materia sono previste dalla confessione di appartenenza; è quanto hanno fatto per esempio gli ebrei (Presidenza del Consiglio dei Ministri 2013, 84).

i piani regolatori cimiteriali *possono*<sup>11</sup> prevedere reparti speciali e separati per la sepoltura di cadaveri di persone professanti un culto diverso da quello cattolico,

riservando in tal modo ai Comuni la competenza a decidere in merito alla creazione di spazi cimiteriali destinati ai musulmani,<sup>12</sup> decisioni che, come spesso è accaduto, diventano altamente politicizzate (Gianfreda 2020, 278, 280; Baldassarre 2019, 401-4).<sup>13</sup> Questa discrezionalità è la ragione per la quale gli spazi cimiteriali islamici sono stati creati, all'interno dei cimiteri dei comuni dove vivono i musulmani, solo in alcuni casi e non in altri. I comuni delle province campane hanno creato questi spazi? E se li hanno creati, la loro creazione è stata tale da consentire ai musulmani di rispettare le regole prescritte dalla loro religione in materia di seppellimento? La ricerca che ho condotto costituisce un tentativo di rispondere a queste domande.

Il testo che segue è diviso in due parti.

---

**11** Il corsivo è aggiunto. Silvia Baldassarre rileva, correttamente, che «la disposizione [...] sembrerebbe essere fraseggiata in termini di facoltà per l'amministrazione, ma così interpretata essa potrebbe essere sospettabile di incostituzionalità, dal momento che l'attuazione di un diritto scaturente da una liberà costituzionalmente garantita non può essere lasciata all'assoluta discrezionalità delle amministrazioni comunali» (Baldassarre 2019, 404).

**12** Nel comune di Caldiero (VR), per esempio, è solo dal 2011, da quando cioè è entrato in vigore il Regolamento di Polizia Mortuaria emendato, che il Sindaco può «concedere nel Cimitero un'area adeguata alle comunità straniere professanti un culto diverso da quello cattolico che fanno domanda di avere un reparto proprio per la sepoltura delle salme dei loro connazionali (art. 25bis)», con un evidente discriminazione, tra l'altro, per i cittadini italiani non cattolici.

**13** Per esempio, nel Consiglio Comunale del 23 giugno 2020 del comune di San Giuliano Milanese - durante il quale si è discussa la *Mozione ad oggetto dei cimiteri cittadini, parità di diritti di sepoltura presentata dal gruppo consiliare Movimento Cinque Stelle*, ovvero della possibilità di individuare uno spazio all'interno del cimitero comunale da destinare alla sola sepoltura dei musulmani - Fratelli d'Italia, Forza Italia e Lega si sono espressi negativamente in quanto «non può trovarsi d'accordo [...] la richiesta di individuare un campo ad uso esclusivo dei cittadini di fede musulmana in quanto contraria ai principi fondamentali della nostra Carta Costituzionale» (Comune di San Giovanni Milanese, *Consiglio Comunale del 23 giugno 2020*, 97). Ugualmente contrario si è detto il Sindaco, Margo Segala (Forza Italia): «Io credo che l'integrazione ci sia sé [sic!] tutti andiamo nello stesso cimitero, che sia civile essere seppelliti nelle stesse modalità nel rispetto delle esigenze altrui, e a San Giuliano questo era consentito» (Comune di San Giovanni Milanese, *Consiglio Comunale del 23 giugno 2020*, 98). La prima dichiarazione è giuridicamente infondata: come si è visto sopra, la possibilità di prevedere degli spazi cimiteriali per defunti professanti un culto diverso da quello cattolico è previsto dal D.P.R. nr. 285 del 1990 sulla cui costituzionalità non è stato mai sollevato alcun dubbio; ed è in applicazione di quest'ultimo, del resto, che sono stati creati gli spazi cimiteriali islamici attualmente esistenti in Italia. Le ragioni dell'opposizione alla *Mozione* diventano più chiare, invece, nelle parole del Sindaco, secondo cui l'integrazione dei musulmani passa attraverso la rinuncia da parte di questi ultimi alle regole che la loro religione prescrive in materia di sepoltura.

Nella prima ho operato l'analisi testuale di alcuni dei responsi (*fatwā*, sing. *fatwā*),<sup>14</sup> in arabo,<sup>15</sup> che i giuristi musulmani, di diverso orientamento, hanno emesso per disciplinare le fattispecie connesse al *come* e al *dove* seppellire la salma del musulmano defunto in contesto non islamico. In particolare, ho analizzato i responsi emessi dalla Commissione Permanente per le Ricerche Scientifiche e l'emanazione delle *Fatāwā* dell'Arabia Saudita (in arabo *al-Lağna al-dā'ima li'l-buhūt al-'ilmīyya wa'l-iftā'*, da ora in poi *Lağna*)<sup>16</sup> - che per la produzione delle regole islamiche si attiene all'interpretazione letterale delle fonti primarie del diritto, cioè del Corano e della *Sunna* - e quelli emessi dal Consiglio Europeo per le *Fatāwā* e le Ricerche (in arabo *al-Mağlis al-ürübī li'l-iftā' wa'l-buhūt*, da ora in poi *Mağlis*)<sup>17</sup> - per il quale la produzione e l'applicazione di una regola non può prescindere dalla valutazione effettiva della situazione nella quale si trova il musulmano cui essa è rivolta. La scelta di analizzare la diversa giurisprudenza prodotta dalla *Lağna* e dal *Mağlis* è da ascrivere alla necessità di rappresentare, sia pur parzialmente, l'eterogeneità anche dottrinale dei musulmani in Italia. Questi ultimi, infatti, oltre che per lingua, cultura, cittadinanza, ecc., si differenziano tra di loro anche per le diverse interpretazioni dottrinali cui fanno riferimento, tra le quali, fra le altre, vi è quella salafita (Allievi 2021, 55-6), che trova una voce nella *Lağna*, e quella *wasatī*,<sup>18</sup> che trova espressione nel *Mağlis*, il quale, per le questioni che attengono al diritto islamico, costituisce il punto di riferimento dell'UCOII, come mi hanno esplicitamente confermato sia il suo attuale presidente, Yassine Lafram, sia il suo predecessore, Izzedin Elzir, nell'ambito di un'intervista che, separatamente, mi hanno rilasciato.<sup>19</sup> L'analisi della dottrina islamica relativa alla sepoltura del musulmano in contesto non islamico costituisce un elemento di originalità rispetto alla letteratura esistente, che, invece, a partire da fonti secondarie, si è concentrata quasi esclusivamente sull'esame delle regole relative

---

**14** Per *fatwā* si intende la risposta al quesito posto da un credente o da un gruppo di credenti in merito alla disciplina giuridico-religiosa di una determinata fattispecie. Il soggetto che ne fa richiesta viene indicato col termine *mustaftī*; il dotto che lo rilascia, invece, è definito *muftī*. La *fatwā*, costituendo un mero parere, non ha carattere vincolante, il *muftī* quindi è libero di non attenervisi; quest'ultima è una delle ragioni per le quali non è possibile paragonare una *fatwā* a una sentenza.

**15** Salvo diversamente indicato, tutte le traduzioni dall'arabo sono dell'Autore.

**16** Su questa Commissione si veda Al-Atawneh 2010.

**17** Su questo Consiglio si veda, fra gli altri, Shavit 2015; 2022.

**18** Si tratta di quell'approccio che «calls for adapting religious laws to changing times and circumstances in a way that would make the lives of Muslims easier and Islam more attractive» (Shavit 2015, 18).

**19** Ho intervistato entrambi via zoom, il primo il 13 novembre 2023, il secondo il 21 marzo 2024.

all’inumazione che sono state elaborate per i musulmani che vivono in contesto a maggioranza islamico (Gianfreda 2020; Fronzoni 2020, 327-38; Fronzoni 2023). Anche chi ha riconosciuto che

One area of concern for Muslims in the West is the question of death and burial, yet there seems to be little research on this matter from a [Islamic] jurisprudential perspective. [...]. This gap in research leaves many practical questions unanswered for Muslims living in Western countries, where the surrounding cultural and legal frameworks can differ significantly from those in predominantly Muslim regions (Hussain 2024, 1, 5),

e si è impegnato nell’elaborazione di uno studio, condotto su fonti primarie, finalizzato proprio a sanare tale lacuna, ha dedicato però pochissimo spazio alla questione dell’adattamento delle prescrizioni islamiche in materia di sepoltura in occidente, limitandosi di fatto a evidenziare che la giurisprudenza islamica, unanimemente, non ammette l’inumazione del musulmano in un cimitero non islamico (Hussain 2024, 3-4).

Nella seconda parte, invece, sono passato all’analisi descrittiva ovvero a verificare se e in che termini i musulmani in Campania ottemperano alle regole di cui sopra, mettendo in evidenza i fattori che eventualmente ne determinano la violazione. I contenuti di questa parte sono il risultato dell’elaborazione dei dati emersi dalle interviste non strutturate alle quali sono ricorso per interrogare alcune delle persone direttamente coinvolte col tema esaminato (imam, dirigenti dei centri islamici, operatori funerari, vertici istituzionali, credenti, ecc.).<sup>20</sup> Anche questa seconda parte presenta un elemento di originalità, nella misura in cui essa esplora una questione che, rispetto alla Regione indagata, non è stata mai oggetto di interesse. Fino a questo momento, infatti, nessuna delle ricerche pubblicate sulla presenza dei musulmani in Campania, durante l’epoca contemporanea, hanno riguardato gli spazi cimiteriali e la questione della sepoltura. In effetti, alcune di esse hanno offerto un quadro generale sull’insediamento islamico nella Regione, soffermandosi prevalentemente su Napoli;<sup>21</sup> altre, invece, hanno riguardato le conversioni (Pagano 2016; Di Nuzzo 2020).

Oltre allo specifico proposito connesso a ciascuna delle parti sopra indicate, l’articolo, nel suo insieme, intende contribuire

---

**20** Un sincero ringraziamento a tutti/e gli/le intervistati/e per la loro preziosissima collaborazione.

**21** Allievi, Dassetto 1993, 91-6; Allievi 2003, 50-60; Amato, Di Mauro 2024; Boccolini 2002; Di Mauro 2023.

all'arricchimento del sapere fin qui prodotto sulle questioni relative al decesso e al seppellimento dei musulmani in Italia.<sup>22</sup>

## 2 **La giurisprudenza islamica relativa alla sepoltura in contesto non islamico**

Nei confronti del morto, la comunità musulmana è tenuta ad assolvere quattro obblighi ovvero ottemperare alle regole funerarie (*ahkām al-ğanā'iz*): il lavaggio della salma (*gusl*), l'avvolgimento di quest'ultima negli indumenti funebri (*takfīn*), l'esecuzione della preghiera funeraria (*ṣalāt al-ğanāża*) e, infine, il seppellimento (*dafn*) (Lağna 2007, 7: 208 [17531],<sup>23</sup> 231 [16570], 262 [18842]).<sup>24</sup> Questi oneri, ricadendo su tutta la *umma*, hanno natura collettiva (*fard al-kifāya*), pertanto qualora non siano soddisfatti da coloro che sono legati al defunto da una relazione parentale o amicale vi dovranno provvedere gli altri membri della comunità; quando anche uno solo di questi ultimi li ottempera, tutti gli altri ne sono esonerati (Lağna 1996, 8: 399 [3791], 417 [1496], 419 [10744]; Lağna 2007, 7: 261 [18443], 293 [16836]).

Dopo l'esecuzione della preghiera funeraria, la regola prevede che si proceda, nei limiti del possibile, al rapido<sup>25</sup> seppellimento della salma ovvero alla sua inumazione (Lağna 1996, 8: 340 [9008]), così come è prescritto dal Corano

Vi abbiamo creato dalla terra e alla terra vi riconduciamo, e poi nuovamente vi faremo uscire da lì (20, 55); Non abbiamo reso la

---

**22** In effetti la letteratura scientifica su questo specifico tema è piuttosto scarsa (Biano 2010; Rhazzali 2015; Sacchetti 2017; 2024). A questi lavori, di taglio socio-antropologico, vanno aggiunti quegli studi, ugualmente pochi, di tipo geografico, che, analizzando gli spazi cimiteriali dedicati ai cittadini e migranti di fede non cattolica, trattano anche dei musulmani (Cristaldi, Omenetto 2018; 2020; Omenetto 2020). Infine, vi sono alcuni studi giuridici (Gianfreda 2020; Lazzarini 2020; Fronzoni 2020, 327-38; Fronzoni 2023).

**23** Quello tra parentesi è il numero del responso analizzato.

**24** Per la giurisprudenza islamica in materia di regole funerarie islamiche si rimanda, tra gli altri, ad al-Ğazīrī 2005, 282-304; al-Qaḥṭānī 2002; al-Ṭīyār et. al. 2012, 1: 455-512; 9: 71-80. Le regole funerarie islamiche si fondano principalmente sulla *Sunna*, ovvero la seconda fonte del diritto islamico, la prima è il Corano. Per *Sunna* si intende l'insegnamento del profeta Muḥammad desumibile dalle narrazioni/tradizioni (*ḥadīt*, pl. *ahādīt*) che ne riportano i fatti, i detti e i silenzi.

**25** Questa rapidità, così come quella richiesta per lo svolgimento di tutti gli altri riti funebri, mira a preservare il cadavere dalla decomposizione e i vivi dal cattivo odore che da questo sprigiona. Il celere svolgimento delle *ğanāża* è richiesto, inoltre, per consentire al defunto pio (lett. appartenente alle genti del bene/*min ahl al-hayr*) di ottenere il prima possibile la ricompensa per le buone azioni compiute o per permettere ai vivi di liberarsi senza indugio della salma di colui che pio non lo è stato. Lağna 1996, 8: 429 (1705).

terra un ritrovo di vivi e di morti? (77, 25-6); poi lo fa morire e lo sotterra, poi, quando vuole, lo risusciterà (80, 21-2)

e, infine, il versetto col quale Allah ha indicato a Caino cosa fare del corpo del fratello che aveva ucciso

Dio inviò un corvo che grattò la terra per mostrargli come nascondere la salma di suo fratello (5, 31).<sup>26</sup> (Abou Ramadan 2019, 223; Lavoie 2011, 94-5)

Il Maġlis spiega che il modo corretto di ricondurre il/la defunto/a alla terra sia quello di seppellirlo/a in una tomba o in una nicchia scavata al suo interno,<sup>27</sup> come si è sempre fatto dalla nascita dell’islam fino a oggi. Solo ricorrendo all’inumazione è possibile, infatti, rispettare l’inviolabilità, la sacralità e la dignità riconosciuta al corpo del morto.<sup>28</sup> Per questo motivo il Maġlis ha risposto negativamente a chi gli ha chiesto in merito alla possibilità di ricorrere alla tumulazione della

---

**26** Salvo diversamente indicato, tutte le traduzioni del Corano sono tratte da *Il Corano* 2010.

**27** La tomba è denominata in un modo diverso a seconda del posto dove, al suo interno, viene scavata la nicchia in cui sarà riposta la salma: se viene scavata lateralmente, allora la tomba prende il nome di *laḥd* (questa pratica permette che la terra utilizzata per riempire la fossa non cada direttamente sulla salma, salvaguardandone l’integrità); se, invece, la nicchia viene scavata nel centro del fondo della tomba, quest’ultima prende il nome di *saqq* (la nicchia, con all’interno la salma, verrà poi chiusa con delle pietre naturali o con una lastra prefabbricata, in tal modo si eviterà che la terra usata per riempire la fossa cada direttamente sul morto). La preoccupazione che la terra utilizzata per riempire la tomba possa danneggiare il corpo del defunto viene meno, ovviamente, quando quest’ultimo viene chiuso nella bara e poi seppellito, come accade in Italia: la terra in questo caso finisce sulla bara e non sulla salma. È interessante notare che la distinzione fra le diverse tipologie di tombe è stata operata, fra le altre, anche in una *fatwā* con la quale la Laġna ha risposto a una richiesta di chiarimenti in merito alle modalità di seppellimento proveniente dal direttore del Centro Culturale Islamico d’Italia. Laġna 1996, 8: 423-7 (1666). In generale, sulle regole del diritto islamico relative alla struttura della tomba si vedano Abou Ramadan 2019; Rāġib 1992.

**28** Nell’islam il corpo dell’uomo è concepito come un bene che appartiene a Dio, che lo concede in deposito al suo servitore. Quest’ultimo, di conseguenza, non potrà disporne a suo piacimento, piuttosto si dovrà astenere dal compimento di ogni atto che possa minarne l’integrità; al momento della morte, infatti, dovrà restituirlo come lo ha ricevuto, al netto dei segni del naturale invecchiamento e degli effetti delle eventuali patologie di cui è stato affetto e il cui verificarsi non sia dipeso dal suo stile di vita. All’inviolabilità del corpo non vi è tenuto solo chi lo abita, ma anche tutti gli altri, che non dovranno arrecarvi alcun danno. L’obbligo di non violare il corpo persiste anche dopo la morte. Tale principio discende dalla tradizione profetica secondo cui «rompere le ossa del morto è come romperle a una persona viva», pertanto al corpo del vivo e del morto deve essere riservato lo stesso trattamento. Laġna 1996, 9: 120-1 (2214).

salma o alla sua cremazione, esplicitamente vietati.<sup>29</sup> A tal proposito, esso ha suggerito ai musulmani che vivono in un contesto non islamico (come è l'Italia), specie quelli che non hanno parenti della loro stessa fede, di lasciare un testamento scritto che risulti giuridicamente valido («*bi-kitâba wašiyya qâñuniyya*») nel quale esplicitamente indicare che, una volta morti, le loro spoglie dovranno essere gestite in ossequio alle prescrizioni islamiche (lavaggio, avvolgimento nel lenzuolo funebre, preghiera e seppellimento) (Mağlis 2020a, *fatâwâ* nr. 19-21; 2020b, *fatâwâ* nr. 34 e ultima *qarâr*/raccomandazione; Lağna 1996, 8: 208 [17513]). Questa soluzione – ammessa dal diritto italiano (Gianfreda 2020, 221) – è quella che uno degli imam di Napoli suggerisce ai convertiti: solo così, infatti, essi potranno evitare che la loro famiglia di origine, in genere non musulmana, ne sottoponga la salma a trattamenti vietati dall'islam. Questo imam è vicino all'UCOII, e, nel corso delle diverse conversazioni che abbiamo avuto, ha dimostrato più volte di conoscere e apprezzare la giurisprudenza del Mağlis. Vicino all'UCOII è anche Ali Abu Shwaima/Ali Abû Šuwayma, cittadino italiano di origine palestinese e presidente del Centro islamico di Milano e Lombardia al quale è legata la pubblicazione del «periodico mensile di studi islamici» intitolato *Il Messaggero dell'Islam*. Nel nr. 205 di quest'ultimo, uscito nel 2017, viene proposto, nella sezione documenti, un modello di testamento, redigendo il quale il credente potrà assicurarsi che gli atti di disposizione delle sue spoglie siano conformi alle prescrizioni islamiche.<sup>30</sup> Tale modello è stato redatto, infatti,

in previsione di una situazione, in cui il musulmano italiano, la famiglia del quale – legata alla tradizione religiosa dominante locale – avendo disapprovato la sua scelta religiosa – possa legalmente disporre della sua salma in modo diverso da quello islamico. (*Il testamento del musulmano* 2017, 20)

I giuristi musulmani, se da un lato sottolineano la rapidità con la quale bisogna procedere alla inumazione, dall'altro non specificano l'arco temporale, dal momento dell'accertamento della morte, entro

---

**29** La cremazione è vietata perché riduce la salma in cenere, violandone la sacralità (Lağna 2007, 7: 208 [17513]). La tumulazione, invece, è vietata perché contraria alla prescrizione coranica che obbliga all'imumazione. Questi divieti sono stati richiamati anche dall'UCOII: «La salma dovrà obbligatoriamente essere seppellita col metodo della inumazione quindi in terra piena [...] è fatto divieto nella pratica religiosa la cremazione e la tumulazione. L'unica pratica ammessa è l'imumazione» (UCOII 2020a, 2).

**30** Modelli di testamento che i musulmani usano per disporre le modalità con le quali dovranno essere trattate le loro spoglie sono abbastanza diffuse in tutti i contesti nei quali essi costituiscono una minoranza. Si veda, per esempio, quello predisposto dall'Australian National Imams Council (disponibile all'indirizzo <https://anic.org.au/wp-content/uploads/2024/12/Revert-Burial-Rights-Document.pdf>).

il quale essa deve avvenire. Viceversa, alcuni studi<sup>31</sup> e alcune guide ai funerali musulmani (per es.: Sultan 2013, 3, 4, 11) riportano che il seppellimento dovrebbe avvenire entro ventiquattro ore dal momento del decesso. In Italia tale tempistica contrasta con l'art. 8 del D.P.R. nr. 285 del 1990, secondo cui

nessun cadavere può essere [...] inumato [...] prima che siano trascorse ventiquattro ore dal momento del decesso [...]

e con l'art. 74 del D.P.R. nr. 396 del 2000 (*Regolamento per la revisione e la semplificazione dell'ordinamento dello stato civile*) per il quale

1. Non si può far luogo ad inumazione o tumulazione di un cadavere senza la preventiva autorizzazione dell'ufficiale dello stato civile [...].
2. L'ufficiale dello stato civile non può accordare l'autorizzazione se non sono trascorse ventiquattro ore dalla morte.

Anche in altri Paesi l'esecuzione dell'imumazione è condizionata al decorrere di un certo numero di ore dal momento della morte: in Belgio 24 ore, nei Paesi Bassi 36. In questi ultimi però è ammessa una deroga, che nella prassi è diventata la regola (Kadrouch Outmany 2016, 97; Sonneveld, Conway 2024, 63, 67, 69). L'impossibilità di seppellire il defunto prima che siano trascorse ventiquattro ore dalla sua morte è forse il motivo per cui l'UCOII, nelle indicazioni in materia cimiteriale che ha pubblicato, non ha indicato l'arco temporale specifico entro il quale deve avvenire la sepoltura, analogamente a quanto sono soliti fare i giuristi, limitandosi a prevedere una generica rapidità: «il defunto deve essere seppellito nel minor tempo possibile» (UCOII 2020a, 2). Generico è anche il riferimento temporale contenuto nel facsimile di testamento cui prima si è fatto riferimento, nel quale il *de cuius* si limita a ordinare «che senza ritardo la mia salma venga [...] inumata» (*Il testamento musulmano* 2017, 22-3).

Una volta scavata la tomba, al suo interno deve esservi calata la salma, avvolta nei soli indumenti funebri, posta sul fianco destro e col viso rivolto verso Mecca (Lağna 1996, 8: 437, [8563]); non è previsto, quindi, il ricorso all'uso della bara:<sup>32</sup> né il Profeta né la prima generazione di musulmani vi fecero infatti ricorso (Lağna

---

**31** Ahaddour et al. 2017, 41; Burkhalter 1998, 63-4; Faguit 2020, 16; Fibbi, Maire 2011, 11-12; Leong et al. 2016, 772; Sheikh 1998, 139; Sonneveld, Conway 2024, 66-7.

**32** I giuristi concordano unanimemente («*ittifāq al-fuqahā'*») che, fatta eccezione per i casi di bisogno («*ḥāḍa*»), l'uso della bara è da considerarsi riprovevole («*karāha*») (al-Mawsū'a al-fiqhiyya 1983, 2: 119; al-Saḥībāni 2005, 47).

2007, 7: 300 [17883]);<sup>33</sup> essa può essere utilizzata però prima del seppellimento, per trasportarla per esempio nel luogo dove avverrà quest'ultimo (Laġna 1996, 8: 439 [4731]). Il mancato ricorso all'uso della bara costituisce un problema per i musulmani che vivono in Italia perché contrasta con l'art. 74 del D.P.R. nr. 285 del 1990 secondo cui «ogni cadavere destinato alla inumazione deve essere chiuso in cassa di legno».<sup>34</sup>

Per la verità esso configge con la legislazione di molti Paesi non islamici e questa è la ragione per cui alcuni dei musulmani che risiedono in America, in Australia e in Germania si sono rivolti alla Laġna affinché li illuminasse sulle modalità con le quali superare tale contrapposizione. Essa ha risposto che l'uso della bara è ammesso nei casi di forza maggiore, tra i quali rientra anche quello della residenza in un Paese nel quale sia in vigore una legge che ne obbliga all'uso,<sup>35</sup> purché essa sia rivolta verso Mecca; Dio, infatti, «non [...] ha imposto pesi gravosi nella religione» (Cor. 22, 78) e

---

**33** Oltre che dalla *Sunna*, il mancato ricorso all'uso della bara discenderebbe, tra le altre cose, anche dal consenso (*iġmā'*) – che costituisce la terza fonte del diritto islamico – e dalla necessità di distinguersi dai cristiani (al-Mawsū'a al-fiqhiyya 1983, 2: 119; Lavoie 2011, 93; al-Sāḥibāni 2005, 47).

**34** Malgrado l'art. 74 di cui sopra, in Italia ci sarebbe la possibilità di ottenere l'imumazione senza cassa: nella circolare esplicativa del Ministero della Sanità nr. 10 del 31 luglio 1998, emessa nelle more di una organica revisione del D.P.R. 285 del 1990, è previsto, al punto 8 (Usanze funebri in reparti speciali entro i cimiteri) che «per le professioni religiose che lo prevedano espressamente, è consentita l'imumazione del cadavere avvolto unicamente in lenzuolo di cotone», fermo restando l'uso della bara per il trasporto della salma. La circolare è stata pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale Serie Generale nr. 192 del 19 agosto 1998, ed è disponibile al seguente URL: <https://urly.it/3-325>. La portata di questa circolare però risulta dubbia nella misura in cui, relativamente alla parte che qui rileva, piuttosto che assolvere al compito di facilitare l'interpretazione delle disposizioni previste dal D.P.R. nr. 285 del 1990, le integra, prevedendo una disposizione *ex novo*, che essa non avrebbe il potere di disporre. I dubbi in merito all'effettiva portata di questa circolare sono, forse, la ragione per la quale in alcuni casi essa è stata recepita e in altri no; per esempio, nella convenzione che il comune di Bolzano ha stipulato nel 2012 con il Comitato Islamico di Bolzano si legge, all'art. 2, che «i defunti saranno depositi sul fondo dello scavo all'interno del feretro utilizzato per il trasporto al cimitero» (il testo della Convenzione può essere letto al seguente URL: [https://urly.it/3\\_x9j](https://urly.it/3_x9j)). Ancora, nel verbale della Giunta comunale di Vicenza del 14 aprile 2017, relativo alla deliberazione concernente l'individuazione dell'area cimiteriale per la sepoltura di persone di religione musulmana, si legge che «le modalità di sepoltura convenute con i referenti della comunità islamica non sono in contrasto con la normativa vigente, in quanto le spoglie mortali dovranno essere deposte in idonea cassa di legno» (il verbale può essere consultato al seguente URL: [https://urly.it/3\\_xd2](https://urly.it/3_xd2)).

**35** Inoltre, l'obbligo di usare la bara non costituisce un motivo valido per trasportare la salma al Paese d'origine, soprattutto se nel luogo di residenza c'è un cimitero islamico. Laġna 1996, 8: 438-9 (3913).

non imporrà a nessuno un carico pesante più di quanto ognuno possa portare (Cor. 2, 286). (Lağna 1996, 7: 393-4 [21522]; 8: 431-2 [1705], 438-9 [3913])

L'uso della bara è dato per acquisito dall'UCOII, secondo cui

la salma avvolta nel kafan [cioè nel lenzuolo funebre] viene predisposta nella bara e prontamente sigillata. (UCOII 2020b, 4)

Analogamente, nel modello di testamento proposto da *Il Messaggero dell'Islam* si legge

Dispongo [...] che la mia salma, avvolta nel sudario, sia sepolta, senza cassa, in modo che non sia separata dalla terra, a meno che la legge locale prescriva inderogabilmente che la sepoltura avvenga in bara. (*Il testamento musulmano* 2017, 23-4)

Anche Nasser Hidouri/Nāṣir Ḥidūrī – tunisino, imam del centro islamico di San Marcellino (CE) – mette in evidenza che l'uso della bara non costituisce un problema, oggetto di discussione semmai è la sua posizione, che deve essere orientata verso Mecca (intervista del 24 aprile 2023).

Al fine di evidenziare che si tratti di una tomba è utile operare, col terreno, un rialzo dell'altezza di 20 cm. La tomba può essere segnalata anche apponendovi una pietra tombale o un pezzo di legno,<sup>36</sup> sui quali però non deve esserci scritto nulla.<sup>37</sup> La necessità di indicare l'esistenza della tomba è legata all'obbligo di non calpestarla e di non costruirci sopra<sup>38</sup> (Lağna 1996, 8: 384-5 [4009], 442 [868], 443 [5175]; Lağna 2007, 7: 234 [20529], 329-30 [15679]). Una volta interrata, la

---

**36** Si vedano le foto poste a chiusura di questo articolo.

**37** Tuttavia «è usanza portare delle piante e fiori da poggiare sopra la terra ove è sepolto il morto [...] apporre delle lapidi con i riferimenti della persona defunta» (UCOII 2020a, 2).

**38** L'UCOII, invece, ritiene che il rialzo non debba superare i 30 cm e conferma che «la zona di sepoltura deve essere riconoscibile così da non permettere a nessuno di camminarci o stazionarci sopra» (UCOII 2020b, 2).

salma non può essere esumata, se non in casi eccezionali<sup>39</sup> (Lađna 1996, 8: 450 [4332]). Proprio per evitare l'esumazione, la Lađna ha ritenuto lecito il versamento di una quota, mensile o annuale, con la quale alcuni musulmani immigrati in occidente partecipavano alla costituzione di un fondo che avrebbe finanziato il rimpatrio delle loro salme nel Paese d'origine; questa soluzione permetteva loro da un lato di risparmiare (ritenevano che i costi di seppellimento nei Paesi occidentali fossero particolarmente gravosi), e dall'altro di evitare che i loro resti fossero disseppelliti dopo un certo numero di anni<sup>40</sup> e inceneriti, come ritenevano fosse solito avvenire in alcuni Paesi occidentali (Lađna 2007, 7: 397 [17940]).<sup>41</sup> La perpetuità dell'inumazione mal si concilia con la disciplina generale in materia di trattamento delle salme e sepoltura: infatti, in base all'art. 82 del D.P.R. nr. 285 del 1990 «le esumazioni ordinarie si eseguono dopo un decennio dalla inumazione», una disposizione che è stata pensata per recuperare lo spazio necessario per procedere a nuovi seppellimenti; i dieci anni sono calcolati dalla sepoltura della salma che ha esaurito il campo inumazioni. Decorso questo termine occorrerà procedere all'esumazione (i resti saranno depositi nell'ossuario cimiteriale, che molto spesso è misto), a meno che non si provveda all'ampliamento del

---

**39** Quando sussista un'importante utilità pubblica (*maṣlaḥa*) da conseguire, la cui individuazione è rimessa ai dotti. Il Maġlis, per esempio, nel 2004, su richiesta di alcuni musulmani in Danimarca, ha emesso una *fatwā* con la quale ha dichiarato lecita la costruzione di un cimitero su un terreno concesso da un comune con la condizione però che, successivamente, una parte sarebbe potuta divenire oggetto di espropriazione per la costruzione di una strada o altra opera ovvero per soddisfare un'utilità pubblica, una condizione che avrebbe implicato necessariamente l'esumazione delle salme seppellite nella parte del cimitero che potenzialmente sarebbe stata espropriata (Maġlis 2019, 268). Un'analisi dei casi per i quali i giuristi classici hanno ammesso l'esumazione è stata proposta da Abou Ramadan (2019, 226-35); si veda anche Kadrouch Outmany 2016, 99-100.

**40** Il timore dell'esumazione continua a essere una delle principali ragioni per le quali molti musulmani in Europa preferiscono rimpatriare la salma verso i Paese islamici di provenienza. In realtà, alcuni studi hanno messo in evidenza che non sempre in questi ultimi viene garantita la perpetuità dell'inumazione «it must be noted that in big cities in Morocco graves are cleared out after a long amount of time» (Ahaddour et al. 2017, 55); «the religious motive, which included burial in an Islamic cemetery without having to fear the graves would be emptied, was mentioned by Muslims from various ethnic backgrounds: Moroccan, Turkish, Iraqi, Iranian, and Sudanese. Although during my own fieldwork in Morocco, I was informed that graves there are indeed cleared out after an unspecified time, most of my respondents are still under the impression that graves in Morocco are granted for an unlimited period of time. The same was true of the Turkish respondents speaking of graves granted in perpetuity in Turkey that are in fact, also cleared out, especially in the larger cities» (Kadrouch Outmany 2016, 102).

**41** Il tema dell'esumazione emerge, sia pur indirettamente, dal dibattito giuridico relativo allo spostamento della salma dopo che sia stata seppellita. È interessante notare che fra i tre casi per i quali la scuola giuridica mālikita ritiene lecito il trasferimento della salma, e dunque la sua esumazione, vi sia il desiderio della famiglia del compianto di averne le spoglie più vicino e per visitarne la tomba (al-Gaziri 2005, 302-3).

campo.<sup>42</sup> Diversa, invece, è la situazione nel caso in cui le inumazioni siano avvenute in un'area ricevuta in concessione, a titolo oneroso, e adibita a campo di inumazione (art. 90); tale concessione non può avere però una durata superiore a 99 anni, salvo rinnovo, che è a discrezione del comune (art. 92). La concessione rende quindi residuale l'ipotesi dell'esumazione, ma non la esclude del tutto, rimanendo ancorata alla volontà del comune di rinnovarla o meno. Per scongiurare quest'ultima occorrerebbe obbligare il comune al rinnovo automatico della concessione, obbligo previsto per esempio dall'art. 16, co. 4, della L. 8 marzo 1989 nr. 101 recante *Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane* (Gianfreda 2020, 247),<sup>43</sup> una disposizione che certamente le comunità musulmane potrebbero inserire nel testo di una futura intesa con lo Stato.<sup>44</sup> Sull'inevitabile adattamento alla normativa vigente relativa ai tempi di inumazione ed esumazione si è chiaramente espressa l'UCOII. Essa, infatti, nel prototipo di convenzione che suggerisce alle comunità musulmane di stipulare con le amministrazioni locali in materia di sepoltura, prevede, al punto 5, che

il tempo di inumazione delle salme avrà durata conforme alla normativa vigente (attualmente 10 anni, al termine dei quali si procederà alle esumazioni). (UCOII 2020a, 3)

In questo stesso punto si chiede alle amministrazioni di riservare ai musulmani un ossuario o una fossa comune nei quali depositare i resti umani esumati. Il *Messaggero dell'Islam*, invece, nel facsimile di domanda da presentare alle autorità competenti al fine di ottenere uno spazio cimiteriale, offre una soluzione che potrebbe garantire la perpetuità dell'imumazione:

trascorso il tempo necessario alla completa mineralizzazione delle salme [ossia alla loro trasformazione in ossa], c'è un metodo

---

**42** È quanto ha deliberato, per esempio, la Giunta comunale di Bologna del 23 marzo del 2021, che, a fronte del numero di morti causato dal COVID-19, ha ampliato la sezione islamica del cimitero di Borgo Panigale (la delibera può essere consultata al seguente URL: [https://urly.it/3\\_x8s](https://urly.it/3_x8s)).

**43** Anche per l'ebraismo, infatti, «exhumations are only exceptionally carried out, always with the permission of the rabbis» (Iwanowska, Rucińska 2024, 79).

**44** È, in effetti, quanto è stato previsto nelle bozze d'intesa che negli anni Novanta del secolo scorso furono predisposte dall'AMI e dalla COREIS, cui si è fatto riferimento precedentemente. Le difficoltà che spesso i musulmani incontrano quando devono seppellire i loro corrispondenti nei Paesi non islamici sono state rappresentate in un bel cortometraggio del 2017 ambientato in Svizzera e intitolato *Facing Mecca*. Il regista è Jan-Erick Mack. Il trailer e la trama sono disponibili al seguente URL: <https://urly.it/3amjc>.

‘islamico’ per recuperare spazi per altre inumazioni, senza far uscire dalla terra le spoglie mortuali residue. (2017, 19)

Non viene però spiegato in cosa consista questo metodo. Esso, forse, si riferisce all’ipotesi, avanzata da alcuni musulmani, di seppellire la salma senza bara, avvolta solo nelle lenzuola funebri:

col lenzuolo, non essendoci la cassa dopo un po’ di anni, poi, come dire, lo puoi spostare poi il tutto in modo che ci sia spazio per altri. (Ferraro 2018, 89)

Dopo aver delineato il *come* deve essere seppellita la salma, passo ora ad analizzare il *dove* deve avvenire l’inumazione. In generale, non è difficile trovare spazio per l’esecuzione di quest’ultima, visto che ogni cimitero deve destinargli una parte della propria area (art. 58 del D.P.R. nr. 258 del 1990). La questione, però, è se i musulmani debbano essere inumati in un cimitero che sia riservato a loro per intero (cimitero islamico), o se possano esserlo in una sezione loro dedicata all’interno di un cimitero non islamico (reparto speciale in un cimitero comunale) o, infine, se possano esserlo in qualunque posto, anche in un’area qualunque di un cimitero non islamico. Su questo punto la dottrina elaborata dalla Lağna è molto più rigida di quella del Mağlis. La Lağna, concordando col Mağlis, ha dichiarato che il defunto non deve essere spostato dal luogo in cui ne è avvenuta la morte, al punto che i parenti del/ della defunto/a non sono obbligati ad attenersi alle indicazioni che questi/a ha lasciato nel suo testamento in merito al luogo nel quale vuole essere seppellito/a, quando questo è diverso da quello del decesso (Lağna 2007, 7: 246 [18230], 313 [20646]).<sup>45</sup> Essa, inoltre, ha più volte sottolineato che la salma non può essere spostata dal luogo del decesso per essere trasportata, per esempio, nel Paese di origine del defunto (Lağna 1996, 8: 451 [8909]). L’inumazione delle spoglie nel luogo del decesso è subordinata però all’esistenza nello stesso di un cimitero islamico: dai primordi dell’islam, i musulmani, per distinguersi da coloro che professano altre confessioni o che non ne professano alcuna, devono essere seppelliti in un cimitero che sia loro esclusivamente riservato.<sup>46</sup> I loro resti non possono essere

---

**45** Sul dibattito giuridico islamico relativo alle disposizioni testamentarie con le quali il/la credente provvede a specificare il cimitero all’interno del quale vuole essere seppellito/a e dello spostamento della salma dal luogo del decesso che a tal fine si necessiti, si veda al-Saḥībānī 2005, 244-51.

**46** Il divieto di seppellire i musulmani fra coloro che non lo sono discenderebbe anche dalla «punishment to which the latter are subject in their graves. If Muslims were to be buried next to them they would be harmed and disturbed by their proximity to this punishment» (Ahaddour et al. 2017, 35-6). Su questo punto si veda anche Aldeeb Abu Sahlieh 2002, 57-62.

inumati nemmeno nei cimiteri non islamici all'interno del quali siano stati individuati dei campi, circoscritti e delimitati, da destinare alla sepoltura islamica (come succede in Italia nella maggior parte dei casi): tutto ciò che si trova tra le mura perimetrali di un cimitero è parte di esso, indipendentemente dalle divisioni interne che ne vengono operate. L'assenza nel luogo del decesso di un cimitero islamico determina l'obbligo di trasferire il morto presso la località nella quale esso invece è presente, ovvero in un Paese islamico; il trasferimento verso quest'ultimo è stato prescritto anche nel caso in cui la salma (in Germania) fosse destinata a un cimitero islamico, posto accanto a quello cristiano, per la sepoltura nel quale la famiglia del defunto aveva sottoscritto un contratto ventennale, rinnovabile per altri venti anni; in caso di mancato rinnovo o comunque allo scadere di quest'ultimo, la salma sarebbe stata esumata, per fare spazio ad altre, e i resti inceneriti. Per la Lağna, la pregnanza del divieto del seppellimento dei musulmani nei cimiteri non islamici è tale da prescrivere l'esumazione nel caso in cui esso sia avvenuto:<sup>47</sup> è quanto ha affermato rispondendo a un immigrato musulmano in Canada, di origine algerina, il cui padre era morto in Francia e seppellito in un cimitero cristiano; lo ha ribadito in un altro responso nel quale ha risposto a un musulmano in Francia che aveva seppellito lì il padre, in un cimitero cristiano, malgrado questi, prima di morire, gli avesse chiesto di seppellirlo in Algeria, un desiderio che, al momento della morte, il figlio non riuscì a soddisfare perché non aveva i soldi necessari (Lağna 1996, 7: 451 [8909], 453-4 [1841], 454 [3081], 455 [5377]; Lağna 1996, 9: 6 [10508]; Lağna 2007, 7: 391 [15267], 391-2 [16057], 393-4 [21522], 329 [19955]). Il Mağlis ha elaborato una dottrina meno rigida.<sup>48</sup> Per esso, la regola è che il musulmano venga seppellito nel cimitero islamico del luogo dove è avvenuto il decesso, anche quando disti molto da quello di residenza e/o nascita. A rafforzamento della sua tesi, esso cita una tradizione profetica (*ḥadīṭ*) dalla quale emerge il merito attribuito a colui/colei che muore in una terra lontana da quella in cui è nato/a:

Un uomo morì a Medina, dove era nato; il Profeta pregò per lui e poi disse 'oh se fosse morto in un luogo diverso da quello in cui era nato'. Gli chiesero 'perché dici questo?'. Egli rispose 'se un uomo muore in un posto diverso da quello in cui è nato, in Paradiso gli sarà riservato uno spazio pari alla distanza che intercorre fra il luogo in cui è nato e quello in cui è morto'. (Al-Nasā'ī 2015, 258, *ḥadīṭ* nr. 1832)

---

**47** È quanto viene prescritto anche da alcuni giuristi mālikiti (Hussain 2024, 3, 5).

**48** Ho ricostruito la dottrina del Mağlis a partire da Mağlis 2020a (*fatāwā* nr. 19 e 21 e la raccomandazione nr. 10), Mağlis 2020b (*fatwā* nr. 34) e, infine, da Mağlis 2019, 52-3.

Inoltre, in una decisione (*qarār*), la nr. 21, emessa nel 2000, il Mağlis si è espresso negativamente in merito al trasferimento delle salme nei Paesi d'origine dei defunti, considerandolo difficoltoso e comunque inutilmente dispendioso, ribadendo il suo *favor* per il seppellimento del cadavere nel luogo del decesso. Tra un cimitero islamico e uno non islamico, la famiglia dovrà seppellire il proprio compianto sempre nel primo, anche quando questi si trovi più lontano del secondo. La regola, infatti, è che visitare i cimiteri sia funzionale al benessere del visitatore, che da essa riceverà un monito e apprenderà una lezione, come confermato nella tradizione profetica

Ti ho ordinato di non visitare le tombe, ma ora ti raccomando di farlo perché rende il tuo cuore più tenero, ti fa lacrimare gli occhi e ti ricorda l'Aldilà.

In assenza di un cimitero riservato esclusivamente ai musulmani, questi ultimi potranno essere seppelliti in un cimitero non islamico all'interno del quale sia stato loro destinato uno spazio ben specifico e delimitato.<sup>49</sup> In assenza anche di quest'ultimo, i musulmani potranno essere seppelliti ovunque sia possibile, anche in uno spazio comune in un cimitero non islamico.<sup>50</sup> A causa dei pochissimi cimiteri/spazi cimiteriali islamici esistenti sul territorio, raramente i musulmani in Italia riescono a rispettare la regola del seppellimento nel luogo

---

**49** In questi termini si è espressa anche l'UCOII: «Tra le caratteristiche del cimitero per i musulmani c'è quella della sua specificità: un'area ben delimitata e definita che deve essere completamente dedicata alla sepoltura dei soli musulmani, così da dare la possibilità ai membri della comunità di svolgere i riti della sepoltura e identificare facilmente l'area, oltre a raccogliersi in preghiera. In altri termini è necessario munirsi di un appezzamento di terra specifica solo per i defunti di fede islamica, o in alternativa una parte definita di un cimitero già esistente con una chiara separazione che sia visibile o riconoscibile, quanto meno dagli addetti ai lavori ed è per questo che si chiede una delle tre soluzioni: area separata, un cimitero per soli musulmani; area isolata, all'interno di un cimitero esistente e isolato rispetto agli altri spazi; area recintata, all'interno di un cimitero ma con divisorii visibili» (2020, 1).

**50** Negli stessi termini si è pronunciata anche l'Accademia internazionale del diritto islamico, lo ha fatto in una decisione, la nr. 23 (quesito nr. 4), emessa nell'adunanza che si è tenuta a 'Ammān dall'11 al 16 ottobre del 1986, nella quale ha statuito che, in caso di necessità («ḍarūra») è lecito («gā'iz») seppellire un musulmano in un cimitero non islamico (Qarārāt s.d., 38). Dello stesso avviso è stato anche al-Qaraḍāwī, che a lungo è stato il presidente del Mağlis, in un responso intitolato *Dafn al-muslim fi maqbarah al-naṣārā/Il seppellimento del musulmano nel cimitero dei cristiani* (2001, 83-4). Una posizione analoga è stata espressa anche dalla Dār al-iftā' di Birmingham. Nel responso del 20 agosto del 2011, intitolato *Burial in Non-Muslim Cemeteries* [sic!], essa ha statuito che «A Muslim should be buried, if is possible in a Muslim cemetery. To bury a Muslim in a non-Muslim cemetery is Makruh [cioè riprovevole], especially if there is a Muslim cemetery already there. However, if there wasn't a Muslim cemetery available, and the family had no alternative but to bury him there, then this will not be Makruh» (Questo responso può essere letto al seguente URL: <https://urly.it/3ac77>). Si veda anche Albeeb Abu Sahliah 2002, 56.

decesso o, in alternativa, in quello di residenza.<sup>51</sup> Essi, infatti, avvenuta la morte, devono individuare il comune più vicino nel quale vi sia un cimitero/spazio cimiteriale islamico, che spesso si trova anche a centinaia di chilometri dal luogo del decesso/residenza, sperando che accetti di accogliere la salma, una decisione non scontata, che, costituendo una deroga al dettato dell'art. 50 del D.P.R. 218, deve essere autorizzata dal sindaco. Il numero estremamente esiguo dei cimiteri/spazi cimiteriali riservati ai credenti di fede islamica è la ragione per la quale molti musulmani in Italia, ma anche negli altri Paesi europei, sia pur in misura minore, optano per il rimpatrio della salma nel Paese d'origine, affinché venga lì seppellita. Le restrizioni agli spostamenti internazionali imposte dal COVID-19 hanno reso però impossibile continuare a ricorrere a questa pratica: con la pandemia molti musulmani si sono trovati da un lato a non poter seppellire i propri compianti nel Paese di residenza, a causa dell'assenza di cimiteri/spazi cimiteriali islamici, e dall'altro a non poterne spedire le spoglie nei Paesi d'origine, a causa dei limiti alla circolazione internazionale.<sup>52</sup> Il Mağlis, tenendo conto di questa situazione, ha ribadito che, in assenza di cimiteri/spazi cimiteriali islamici, i defunti possono essere seppelliti là dove è possibile, anche in un cimitero non islamico. Esso ha fondato la sua decisione sul principio per il quale Dio non impone al credente più di quanto questi sia in grado di fare e su quello secondo cui nell'aldilà il credente verrà giudicato per le azioni compiute nel corso della sua vita e non per il luogo nel quale è stato seppellito. Il principio del rispetto delle regole islamiche in materia di seppellimento proporzionalmente alle concrete possibilità emerge anche dalle parole di Nasser Hidouri:

abbiamo sepolto un ragazzo nel cimitero [non islamico] di Casal di Principe [CE], proprio al centro del cimitero, era un tunisino [...] la religione non mette in difficoltà [...] facciamo quel che è possibile fare, pensando di riuscire a ottenere per il futuro un posto, come ce l'hanno gli ebrei, i buddisti, ecc. (Intervista del 28 aprile 2023)

Che i musulmani vengano talvolta seppelliti in cimiteri/spazi cimiteriali non islamici è stato confermato anche da Massimo Abdallah Cozzolino - segretario generale della Confederazione Islamica Italiana (CII), presidente della Federazione Islamica della Campania e responsabile dell'Associazione Culturale Islamica Zayd

---

**51** Infatti, l'art. 50 del D.P.R. nr. 285 del 1990 dispone che «nei cimiteri devono essere ricevuti [...] a) i cadaveri delle persone morte nel territorio del comune, qualunque ne fosse in vita la residenza; b) i cadaveri delle persone morte fuori dal comune, ma aventi in esso, in vita, la residenza».

**52** Sulla giurisprudenza islamica europea e italiana in materia di COVID-19, si veda De Angelo 2023.

Ibn Thabit-Moschea di Napoli/al-Ǧam’iyya al-ṭaqāfiyya al-islāmiyya  
Zayd bin Tābit:

nel cimitero di Marigliano, in provincia di Napoli, è stata ricavata un'aerea per il seppellimento degli acattolici all'interno della quale sono stati inumati anche alcuni musulmani, però non è stato possibile rispettare tutte le regole islamiche, soprattutto quella relativa al direzionamento della salma. (Intervista realizzata via zoom il 28 novembre 2023)

Il Maġlis ha più volte invitato i musulmani a intraprendere, nei limiti del possibile, tutte le azioni necessarie per ottenere nei Paesi nei quali vivono dei cimiteri/spazi cimiteriali loro riservati, così come è accaduto per i cristiani, gli ebrei e i pagani; questo contribuirebbe a migliorare la loro condizione e a meglio preservarne l'identità. Un'agenda che vale soprattutto per le nuove generazioni, che sono nate e cresciute nei Paesi europei nei quali risiedono, di cui hanno la cittadinanza, di cui si sentono parte integrante e nei quali vogliono dunque essere seppelliti, piuttosto che nei Paesi di provenienza dei genitori o, sempre più spesso, dei nonni.<sup>53</sup>

All'orientamento dottrinale prodotto dalla Laġna e dal Maġlis rispetto al *dove* seppellire i musulmani se ne può aggiungere un altro, secondo cui: nei Paesi occidentali i deceduti musulmani devono essere inumati nei cimiteri islamici; in assenza di questi ultimi, essi devono essere obbligatoriamente («*wuġūb*<sup>an</sup>») trasferiti nei Paesi islamici, purché le autorità di questi ultimi lo permettano, chi ne dovrà sostenere le spese sia in condizione di farlo e non si tema per la decomposizione del cadavere. Se nemmeno il trasferimento verso un Paese islamico è possibile, allora il seppellimento dovrà avvenire in un'area riservata ai musulmani individuata all'interno di un cimitero non islamico; in assenza di questa specifica area, l'inumazione potrà essere effettuata per ragioni di necessità in un cimitero non islamico (dei miscredenti, «*kuffār*»). In quest'ultimo caso, però, la precedenza deve essere data al cimitero cristiano, seguito da quello ebraico e solo infine a tutti gli altri (Al-Mawsū'a 2014, 77-8).

---

<sup>53</sup> Secondo Aldeeb Abu Sahlieh, la richiesta dei musulmani di avere un proprio cimitero o dei propri spazi cimiteriali costituisce una prova del disprezzo («*mépris*») che essi nutrono per la società non islamica nella quale vivono e la mancata volontà di integrarvisi (Aldeeb Abu Sahlieh 2002, 43). Viceversa, Burkhalter vede in tale richiesta «non [...] une volonté de se fondre complètement dans la société, au sens d'assimilation, mais plutôt comme le désir d'être reconnu avec son identité propre» (Burkhalter 2001, 7).

---

### 3 Gli spazi cimiteriali islamici in Campania: prima mapatura

Dopo aver descritto alcuni orientamenti dottrinali islamici in merito al seppellimento delle salme in contesto non islamico, passo ora a illustrare la realtà campana.

Dai dati Istat del 2023 emerge che in Campania risiedono 251.996<sup>54</sup> stranieri, 81.646 dei quali musulmani, provenienti da quarantatré Paesi formalmente islamici.<sup>55</sup> A questi dati vanno aggiunti quelli relativi ai cittadini italiani di fede islamica, vale a dire gli stranieri musulmani che hanno acquisito la cittadinanza italiana e i cittadini nati italiani che si sono convertiti all'islam.

Del numero di questi ultimi è difficilissimo darne conto. A tal fine potrebbe essere utile esaminare i registri con i quali le moschee/sale di preghiera/centri islamici abitualmente tengono nota di coloro che si convertono presso le loro sedi, ma che per ragioni di privacy sono spesso inaccessibili. Questa pratica mi è stata confermata, in una conversazione informale, da uno degli imam di Napoli, Amar Abdallah/‘Ammār ‘Abdallāh, presso la cui sala di preghiera, ogni settimana, si convertono, in media, due-tre persone, molte delle quali giovani, sia straniere sia italiane, residenti in città come in altre parti della Regione.<sup>56</sup> La dichiarazione della testimonianza di fede/šahāda - «attesto che non c'è Dio al di fuori di Allāh e che Muḥammad è il suo Messaggero» - che segna il ritorno all'islam (conversione) di chi la effettua, viene eseguita due volte, una in forma privata (alla quale sono presenti esclusivamente il soggetto interessato, l'imam e due testimoni), l'altra in forma pubblica (se lo vuole, il/la neo-musulmano/a ripete l'attestazione di fede dinanzi ad altri membri della comunità). Queste conversioni, oltre a essere attestate

---

**54** Questo e tutti i dati che seguono sono dell'Istat o elaborati da me a partire da questi ultimi, salvo diversamente indicato.

**55** Ai fini del presente lavoro sono considerati islamici tutti quei Paesi che hanno aderito all'Organizzazione della Cooperazione Islamica. L'elenco di tali Stati è disponibile al seguente URL: [https://urly.it/3z\\_24](https://urly.it/3z_24). L'appartenenza a un Paese islamico non equivale necessariamente a essere musulmani (in molti Paesi islamici vi sono infatti una o più minoranze religiose; in Nigeria, per esempio, poco meno della metà della popolazione è cristiana) o musulmani praticanti (il grado e la tipologia di adesione all'islam non sono gli stessi per tutti i musulmani: vi sono quelli che prediligono la dimensione prettamente spirituale, quelli che privilegiano il rispetto del «dato normativo», ecc.; si tratta di un fattore importante perché da esso discende la richiesta, avanzata alle istituzioni, di soddisfare alcuni bisogni religiosi piuttosto che altri o nessuno).

**56** Secondo questo imam, «Napoli è la città con il numero più alto di convertiti all'islam» (Acampa 2018).

formalmente dall'iscrizione nel registro di cui sopra,<sup>57</sup> vengono spesso documentate anche informalmente ovvero filmando i neomusulmani nel momento in cui pronunciano la *šahāda*, filmati che in alcuni casi vengono postati sulle pagine dei *social media* dei centri islamici. L'eventuale consultazione dei registri delle conversioni fornirebbe comunque un dato parziale: non è certo, infatti, che tutti i convertiti campani siano tornati all'islam in Campania, potrebbero averlo fatto in un'altra Regione o addirittura in un altro Paese; inoltre, non è detto che le conversioni avvengano necessariamente presso la/il moschea/sala di preghiera/centro islamico, molte avvengono in semplici abitazioni private alla presenza di due testimoni.

Sono invece disponibili i dati relativi agli stranieri musulmani residenti in Campania che hanno acquisito la cittadinanza italiana: fra il 2012 e il 2022, per esempio, sono diventati cittadini italiani 2.120 albanesi, 66 egiziani, 3.722 marocchini, 568 bengalesi e 310 pakistani. Molti di questi neoitaliani possono aver mantenuto anche la cittadinanza d'origine; dal 2004, infatti, l'acquisizione della cittadinanza italiana non è più subordinata alla rinuncia di quella di origine.<sup>58</sup> Ai fini del censimento, tra le due cittadinanze di cui il soggetto è in possesso prevale quella italiana (Istat 2011, 6), quindi tutti coloro che hanno acquisito la cittadinanza italiana, pur mantenendo quella originaria, non verranno più computati fra gli stranieri.

Se ai musulmani stranieri aggiungiamo quelli che hanno acquisito la cittadinanza italiana si arriva alla conclusione che in Campania vi dovrebbero essere almeno 88.432 credenti di fede islamica. L'uso del condizionale è d'obbligo perché questo numero non contempla i musulmani stranieri che hanno acquisito la cittadinanza italiana prima del 2012, così come i convertiti e quelli fra gli stranieri di fede islamica che sono presenti sul territorio clandestinamente.

Dai dati Istat è possibile ricavare anche il numero dei musulmani stranieri che sono deceduti in Campania;<sup>59</sup> mi sono limitato a calcolarli per il periodo compreso fra il 2010 e il 2021.<sup>60</sup> In dodici

---

**57** La certificazione del ritorno all'islam mi è stata confermata da Karima Angiolina Campanelli - 69 anni, di origine romana, che ha a lungo vissuto a Napoli e che ora risiede a Benevento - il cui certificato di avvenuta conversione, risalente a più di venti anni fa, è stato rilasciato dalla Comunità islamica del Sud di Napoli, i cui locali si trovavano allora al Corso Arnaldo Lucci, ma che oggi hanno sede in via Spaventa. Intervista telefonica rilasciata il giorno 1.11.2023.

**58** Sulla disciplina della cittadinanza si veda il testo, elaborato dal Servizio Studi della Camera dei Deputati, disponibile al seguente URL: [https://urly.it/3z\\_6m](https://urly.it/3z_6m).

**59** Per i musulmani italiani non è possibile ricavare alcun dato perché i deceduti non sono censiti in base alla confessione religiosa professata.

**60** Al momento della stesura di questo lavoro, i dati relativi alla mortalità degli stranieri successivi al 2021 non risultavano ancora disponibili.

anni sono morti 462 musulmani. La provincia col maggior numero di morti di fede islamica è stata Napoli, mentre la comunità cui appartiene il prevalente numero dei deceduti è quella marocchina (196 defunti).

Le domande che mi sono posto, e dalle quali è partita la mia ricerca,<sup>61</sup> sono queste: dove sono stati seppelliti questi morti? Il loro seppellimento è stato conforme alle regole islamiche?

I primi due piccoli spazi cimiteriali islamici di cui sono venuto a conoscenza si trovano entrambi in provincia di Salerno, vale a dire nel Comune di Eboli e in quello di Campagna, la cui costituzione è legata essenzialmente all'intraprendenza e al diretto coinvolgimento di Fatiha Chakir, mediatrice linguistico-culturale e presidentessa dell'Associazione di Promozione Sociale Il mondo a colori - Lella Fatna.<sup>62</sup>

Lella Fatna (1951-2017), una musulmana di origine marocchina che aveva acquisito la cittadinanza italiana, era la madre di Fatiha ed è alla sua morte che è collegata la vicenda della costituzione dello spazio cimiteriale islamico di Eboli, nel 2017. Nel mese di ottobre di quell'anno, infatti, la donna muore per un'improvvisa e fulminante malattia, che la porterà via dai suoi amati in soli diciotto giorni. Mentre il corpo della donna giaceva presso l'obitorio dell'ospedale di Battipaglia, Fatiha si rivolge al sindaco di Eboli (che in quel momento era Massimo Cariello), il Comune nel quale risiedeva la madre e dove, per legge, quest'ultima doveva essere sepolta. Il cimitero locale non aveva uno spazio destinato ai musulmani, ma uno per agli acattolici, dove di solito vengono seppelliti gli atei e coloro che non sono cristiani.<sup>63</sup> Le condizioni in cui versa quest'area, però, non sono tali da poter accogliere la salma di Fatna: questa parte del cimitero, infatti, per la sua destinazione, dovrebbe essere priva di simboli religiosi, nei fatti però risulta piena di croci che, i parenti dei defunti, non rispettando la volontà dei loro estinti, vi hanno insediato, facendole perdere in concreto quella neutralità religiosa che invece dovrebbe connotarla. Stando così le cose, diventa necessario individuare un altro spazio, un compito per adempiere al quale Fatiha chiede la consulenza dell'imam di Santa Cecilia (frazione di Eboli). Il posto trovato è costituito da una grande aiuola, della grandezza di circa 6-7 metri, che confina con il muro esterno di una delle uscite laterali

---

**61** La ricerca è ancora in corso, quelli che seguono quindi sono necessariamente risultati parziali, che saranno ampliati nelle future pubblicazioni.

**62** Le considerazioni che seguono si fondano sulle interviste telefoniche che Fatiha Chakir mi ha rilasciato il 23 novembre del 2023 e l'11 giugno del 2024.

**63** Uno spazio analogo esiste anche nel cimitero del Comune di Salerno, all'interno del quale però il corpo di Fatna non poteva essere seppellito perché non era morta lì e nemmeno vi risiedeva. L'accesso sarebbe stato subordinato a un'ordinanza sindacale derogatoria, l'emissione della quale è rimessa alla discrezionalità del Sindaco.

del cimitero e il cui suolo rientra nella proprietà cimiteriale. Fatiha propone alle autorità comunali di dismettere l'aiuola e di destinarne il terreno alla sepoltura della madre ed eventualmente, per il futuro, a quella di altri musulmani (lo spazio è tale da poter accogliere le salme di tre adulti o di diversi bambini). Le autorità comunali accettano e rilasciano velocemente, insieme alla Azienda Sanitaria Locale competente, tutti i necessari permessi per procedere, da un lato, al seppellimento della salma (Fatiha non chiede la concessione dell'area, quindi l'inumazione dovrebbe avere la durata ordinaria di dieci anni) e, dall'altro, alla repentina costruzione dei tre muri che dovevano circoscrivere il terreno del futuro spazio cimiteriale islamico (il quarto esisteva già perché era quello del cimitero), uno dei quali con l'apertura che vi avrebbe garantito un accesso indipendente [figg. 1-2]. La salma viene trasportata sul posto e una parte della comunità marocchina, guidata da alcuni imam, esegue la preghiera funeraria, cui segue il seppellimento. Contemporaneamente e speditamente vengono svolti i lavori di muratura che però, ad avanzato stato di realizzazione, vengono bloccati dai carabinieri, dopo aver verificato che la ditta incaricata dei lavori mancava dei permessi necessari per svolgerli. Quest'ultima, infatti, dovendo realizzare una costruzione sul suolo cimiteriale, doveva essere ingaggiata dal Comune che, invece, ingenuamente o per incompetenza o per mera superficialità, delegò Fatiha e la sua famiglia a farlo, creando i presupposti per il sorgere di un abuso che è costato a Fatiha una multa, debitamente pagata, ma soprattutto l'impossibilità di completare i lavori (per es. l'area delimitata non è stata pavimentata [fig. 3], non è stato possibile creare una condutture per l'acqua ecc., la tomba non è stata completata - rimanendo senza lapide e il dovuto rialzo [fig. 4] -; l'unico intervento ammesso dall'Amministrazione è stato l'inserimento di un cancello che ha reso inaccessibile l'area, rendendola così più sicura ovvero sottraendola alle rappresaglie che non sembravano potersi escludere [fig. 2]) e di procedere ad altre sepolture, specie quelle di alcuni bambini che nel frattempo sono morti e le cui spoglie sono state mandate agli spazi cimiteriali islamici di Roma, Bari, ecc.. Da allora nulla è cambiato e non lo sarà fino a quando il Consiglio comunale non si pronuncerà in merito con un'apposita delibera; la speranza è che lo faccia nel più breve tempo possibile per permettere la sepoltura di altre salme, le poche che la dimensione dell'area permette di ospitare.<sup>64</sup>

---

**64** L'invecchiamento della popolazione musulmana locale (composta soprattutto da marocchini, il cui numero, dal 2019 in poi, è attestato intorno alle 1.700 unità) e la conseguente morte di una parte di essa renderà inevitabile la necessità di ampliare quest'area o di individuarne un'altra.



Figura 1 Spazio cimiteriale islamico. 2024. Eboli. © Autore

Meno complicate, invece, sono state le vicende che hanno portato, nell'estate del 2020, alla nascita dello spazio cimiteriale islamico di Campagna, la cui creazione è legata alla necessità di seppellire il/la figlio/a, morto/a poco dopo la nascita, di una coppia di marocchini musulmani residenti a Quadrievio (frazione di Campagna) da molti anni. La coppia ha il desiderio di seppellire il/la neonato/a presso il cimitero locale, così da poterne visitare regolarmente la tomba, piuttosto che inviarne la salma a Roma o a Bari o addirittura in Marocco. A tal fine, chiede aiuto a Fatìha, che, come aveva fatto nel caso della madre, si rivolge al sindaco del Comune di Campagna, carica allora ricoperta da Roberto Monaco, che si mostra disponibile e la rinvia all'ingegnere Antonio Savia, con l'aiuto del quale viene individuata una piccola area da adibire alla sepoltura islamica, fino a quel momento utilizzata come ricovero di una serie di utensili. Prima di procedere ai lavori che la creazione di questo spazio necessitava, il Comune di Campagna, sapientemente, chiede e ottiene da quello di Eboli la documentazione relativa alla costruzione della sua area cimiteriale islamica: per evitare l'errore compiuto a Eboli, è esso stesso che provvede a ingaggiare la ditta che deve costruire i muri necessari a delimitare l'area dove saranno ospitate le salme dei musulmani e a crearne l'ingresso indipendente, opere che verranno realizzate senza il sorgere di alcun problema. A costruzione ultimata e previo pagamento dei relativi oneri, l'area è stata data in concessione per 99 anni, rinnovabili, e può accogliere 3-4 salme di adulti, di più qualora si dovesse trattare di bambini. L'area è accessibile da un

cancello delle cui chiavi sono in possesso i genitori del/della piccolo/a defunta, l'imam di Campagna e Fatìha.<sup>65</sup>



**Figure 2-4**  
Spazio cimiteriale islamico. 2024. Eboli.  
© Autore

---

L'indisponibilità dello spazio cimiteriale di Eboli ha spinto Fatìha a suggerire alle famiglie dei defunti musulmani di rivolgersi al Comune di Avellino, dove esiste un altro spazio cimiteriale islamico campano, quello più grande, inaugurato il 15 aprile del 2020, in occasione del seppellimento di 'Abd al-Álī, un marocchino di fede islamica residente a Montoro (AV), morto di COVID-19. Infatti, l'Amministrazione, «con un bel gesto di civiltà e attenzione»,<sup>66</sup> ha messo a disposizione della

---

**65** Anche qui la popolazione musulmana locale è composta prevalentemente da marocchini, il cui numero, dal 2019 in poi, oscilla intorno alle 200/300 persone, che naturalmente non potranno essere accolte nello spazio cimiteriale ora disponibile, del quale quindi, col tempo, occorrerà prevedere l'ampliamento.

**66** Gianluca Festa, Sindaco di Avellino dal 2019 al 2024. L'ho intervistato in presenza, presso i locali del Comune, il 6 maggio 2023.

comunità musulmana un'area circoscritta del cimitero comunale che si compone di quattro prati di forma rettangolare, circondati da alcuni vialetti; l'intero perimetro di ciascuno dei prati è delimitato da una siepe che funge da divisorio rispetto a tutto il resto; ogni campo è dotato di un autonomo ingresso [figg. 5-6]. Nell'area assegnata non c'è nessun simbolo religioso; fra i quattro campi, al centro, vi è solo un monumento che il Comune ha dedicato alle vittime del terremoto del 1980 [fig. 7]. La grandezza dei campi è tale da accogliere, complessivamente, venti salme, cinque delle quali sono state già seppellite [figg. 8-10]. Si tratta di cinque uomini, tre marocchini, un ghanese e un pakistano; tutti morti fra il 2020 e il 2022 a causa del Coronavirus. Nessuno di loro era residente presso il Comune di Avellino; due risiedevano in provincia di Avellino, gli altri tre nella provincia di Salerno e Napoli.<sup>67</sup> Delle cinque tombe presenti solo due sono corredate da lapidi [fig. 10]; negli altri tre casi la fossa è attestata dalla presenza di un semplice pezzo di legno e dal rialzo del terreno [figg. 8-9]. Sulla lapide di Radad Abdaim (1974-2020) vi è stata apposta anche la foto, in evidente contrasto con quella parte della dottrina secondo cui le immagini degli essere umani sono vietate [fig. 10].<sup>68</sup> Gli ulteriori quindici posti sono disponibili per volontà del Sindaco allora in carica (Gianluca Festa) che - dopo essere stato inondato di richieste di inumazioni provenienti da tutta la Campania e non solo, come era del resto facilmente prevedibile, considerata la penuria degli spazi cimiteriali islamici, emersa in tutta la sua drammaticità durante il periodo della pandemia - ha deciso di limitare la sepoltura solo ai residenti. Questa scelta è stata funzionale al perseguimento di tre obiettivi: 1. rispettare il D.P.R. 285 del 1990, secondo cui, come si è visto prima, il cimitero è riservato essenzialmente ai residenti; 2. evitare che i posti andassero tutti esauriti, lasciando la comunità musulmana comunale, seppur «trascurabile»,<sup>69</sup> senza spazio; 3. impedire che l'inumazione delle salme divenisse una forma di speculazione, che le imprese funerarie, ritenendo di poter approfittare della disponibilità del cimitero di Avellino di accogliere le salme dei musulmani provenienti anche da

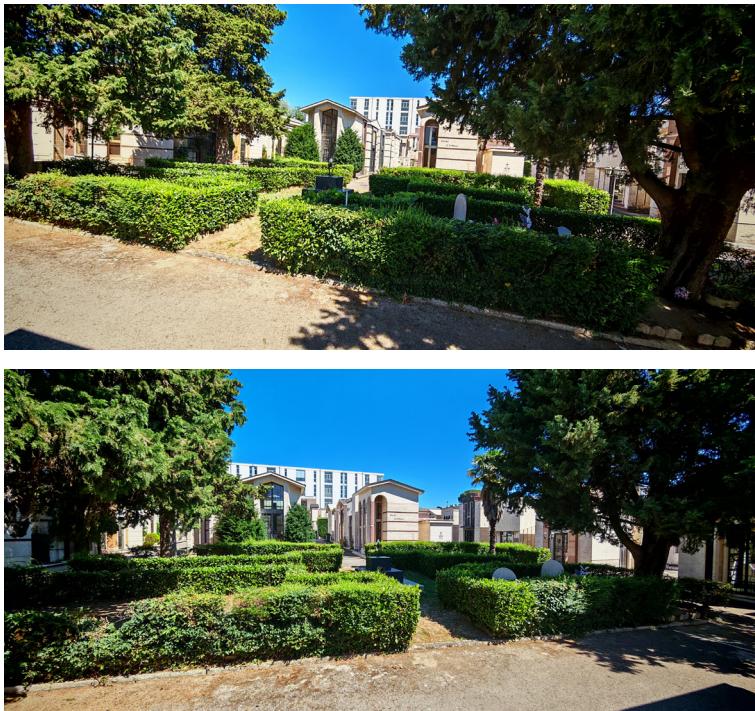
---

**67** Questi dati mi sono comunicati da uno dei dipendenti della società concessionaria dei servizi cimiteriali che si occupa della gestione del cimitero avellinese. L'intervista è avvenuta in presenza, presso il cimitero di Avellino, il 16 settembre 2023.

**68** Sul fondamento del divieto delle immagini nell'islam si veda Naef 2009, 642-4. Secondo Karima Angiolina Campanelli la foto sulla lapide potrebbe indicare che alcuni musulmani starebbero facendo proprie alcune pratiche cristiane. Intervista telefonica effettuata il 1º novembre 2023.

**69** Gianluca Festa, intervista del 6 maggio 2023. Gli immigrati musulmani che risiedono nel Comune di Avellino - e che appartengono alle cinque comunità musulmane straniere più corpose della Campania, ovvero albanese, bengalese, marocchina, nigeriana e pakistana - sono stati 172 nel 2020, 200 nel 2021, 185 nel 2022 e 203 nel 2023.

altre località, intercettassero la forte domanda di spazi cimiteriali islamici per aumentare i propri introiti: «Hai il morto? Dallo a me perché io ho dove seppellirlo».<sup>70</sup>



**Figure 5-6** Spazio cimiteriale islamico. 2024. Avellino. © Autore

**70** Gianluca Festa, intervista del 6 maggio 2023.



Figure 7-10 Spazio cimiteriale islamico. 2024. Avellino. © Autore

L'area per le sepolture islamiche non è stata data in concessione, pertanto la durata delle inumazioni è quella ordinaria, dieci anni.

L'UCOII e la CII si sono contese la paternità dello spazio cimiteriale islamico avellinese. Il 15 aprile del 2020 l'UCOII pubblicò, in diretta, sulla sua pagina Facebook il video nel quale vennero riprese sia la tomba scavata per il primo defunto da inumare sia l'area destinata alle altre sepolture dei musulmani;<sup>71</sup> nel testo, in italiano e in arabo, che accompagnava il video si sottolineava che quello di Avellino era il primo spazio cimiteriale in Campania<sup>72</sup> e, solo nel testo italiano, si esprimeva

un ringraziamento speciale alla comunità locale, a Mbarek Nasri [imam del Centro islamico di Torchiali (frazione di Montoro), dove risiedeva il defunto] e a tutte le autorità che hanno collaborato con *noi*

lasciando intendere di aver svolto un ruolo di primo piano nella vicenda. La CII, invece, ha postato un video sul suo canale youtube, in arabo e in italiano, nel quale Mbarek Nasri ringrazia Massimiliano Abdallah Cozzolino perché

ultimamente abbiamo avuto, in questa epidemia qua, un deceduto nel nostro Comune e [Cozzolino] veramente ha dato un grande aiuto, lo ringraziamo di nuovo.<sup>73</sup>

Nell'intervista che mi ha rilasciato, Cozzolino, pur riconoscendo la pressione che l'UCOII ha esercitato per l'apertura dello spazio cimiteriale avellinese, ne ascrive comunque la paternità alla Confederazione, in quota alla quale sarebbe Mbarek Nasri, un'affiliazione attestata dal fatto che si tratta di uno di quegli imam che, per conto della CII, ha ottenuto il nulla osta del Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria (DAP) per fornire assistenza religiosa nelle carceri.

---

**71** Il video può essere visionato al seguente URL: <https://urly.it/3-2n1>.

**72** Non viene fatto nessun riferimento a Eboli che, non potendo per il momento accogliere nessuna salma, di fatto è come se non esistesse.

**73** Il video può essere visionato al seguente URL: <https://urly.it/3-2n6>. La citazione è a 1'32".

Nella provincia di Avellino, precisamente a Solofra, si trova un altro spazio cimiteriale.<sup>74</sup> Si tratta di una piccola area, «una sorta di giardinetto»,<sup>75</sup> di forma triangolare [fig. 18], in grado di accogliere diverse salme [figg. 11-12], che l'Amministrazione comunale, inizialmente in via informale (non era stata cioè stipulata alcuna convenzione), ha destinato esclusivamente alla sepoltura dei credenti di fede islamica, escludendo che vi possano essere inumati altri residenti non cristiani:

loro [cioè gli amministratori] mi hanno detto e assicurato che lo spazio è riservato solo ai musulmani, non ai non cristiani, ma ai musulmani.

La preoccupazione che le future Amministrazioni potessero eventualmente disattendere questo accordo verbale è il motivo per cui il mio informante si è adoperato per intraprendere le necessarie procedure affinché esso fosse formalizzato, una formalizzazione sul cui esito egli è era molto ottimista, considerati i buoni rapporti che intrattiene con gli Amministratori locali. L'ottimismo si è rivelato fondato: il 28 giugno del 2024, la Giunta Comunale ha deliberato accogliendo la richiesta per l'individuazione di uno spazio cimiteriale islamico che il mio informante aveva presentato solo due giorni prima. Nel processo di formalizzazione dello spazio cimiteriale solofrano non è stata coinvolta nessuna associazione islamica. L'area è circondata da molte cappelle dalle quali è separata grazie ai vialetti che ne consentono l'accesso [figg. 11-12]; in futuro, tuttavia, essa verrà delimitata da alcune siepi che verranno a tal fine piantate e per le quali Mustafà Bidaa ha già ottenuto il necessario permesso, impegnandosi a sostenerne le spese. Lo spazio cimiteriale solofrano è stato inaugurato nel 2020, quando Michele Vignola, sindaco che in quel momento era al suo secondo mandato consecutivo, acconsentì al seppellimento del corpo di una donna siriana morta quell'anno (Maha Tfenkji/Mahā al-Tafankğī).<sup>76</sup> Prima di quel momento le salme dei musulmani deceduti che risiedevano nella cittadina, molti dei quali

---

**74** Le notizie relative a questo spazio le ho ricavate dall'intervista telefonica che mi è stata concessa, il 12 giugno 2024, da Mustafà Bidaa (Muşṭafā Bid'ah), figlio di uno dei deceduti che lì hanno trovato sepolta. Sono venuto a conoscenza di tale spazio e riuscito a entrare in contatto con Bidaa grazie alla Prof.ssa Maria Ines Avino (associata di lingua e letteratura araba presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), alla quale esprimo il mio più sincero ringraziamento. In effetti, se è vero che gli spazi cimiteriali islamici di Eboli, Campagna e Avellino sono stati oggetto di una discreta copertura mediatica, quanto meno a livello locale, rendendo nota la loro apertura, lo stesso non può dirsi per il caso di Solofra.

**75** Le citazioni riportano le parole di Mustafà Bidaa.

**76** A Solofra vive il maggior numero di siriani residenti nella provincia di Avellino, ovvero 51 (al 1° gennaio 2023).

siriani, venivano espatriate (per i siriani è stato possibile fino allo scoppio della guerra,<sup>77</sup> iniziata nel 2011) oppure inumati al cimitero di Roma. È proprio presso quest'ultimo che, nel 2009, fu seppellito Mustafà M. Deeb/Muṣṭafā Muḥammad Dib, ovvero il marito di Maha Tfenkji, la cui salma, a seguito dell'apertura dello spazio cimiteriale solofrano, è stata esumata e lì trasferita (su richiesta dei figli),<sup>78</sup> dove è stata seppellita accanto a quella della moglie. La parte anteriore delle lapidi riporta le loro generalità in caratteri latini. A fianco delle generalità è posizionata la foto del defunto, in evidente contrasto con quella parte della dottrina secondo cui la raffigurazione degli esseri umani è illecita. Oltre alle scritte in caratteri latini ve ne sono alcune in arabo [fig. 13].



**Figura 11** Spazio cimiteriale islamico. 2024. Solofra. © Autore

**77** Mustafà Bidaa mi ha detto che la Siria, come altri Paesi arabo-islamici, copriva i costi per il rimpatrio della salma.

**78** Tre, residenti rispettivamente ad Avellino, Solofra e Istanbul. Spero, per il futuro, di riuscire a mettermi in contatto con loro per farmi raccontare più dettagliatamente le circostanze connesse alla sepoltura dei loro genitori, specie la questione dell'esumazione che, come si è visto, viene ammessa solo in casi eccezionali.

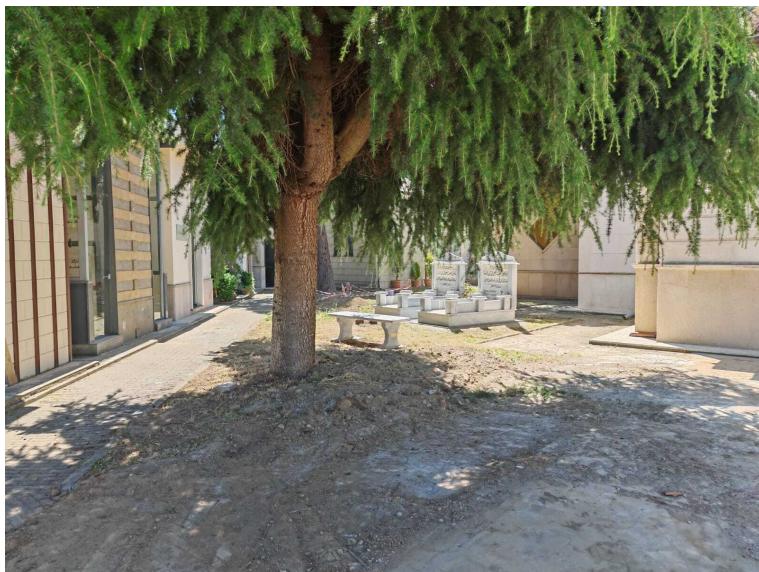


Figure 12-13 Spazio cimiteriale islamico. 2024. Solofra. © Autore

Oltre ai coniugi Dib, nello spazio cimiteriale soloфrano sono state seppellite altre due persone, due uomini di origine siriana, entrambi residenti a Soloфra e deceduti nel 2024.<sup>79</sup> Uno di essi è Khaled Bidaa/ Ҳâlid Bidâh (1955-2024), il padre del mio informante. L'uomo, morto a 68 anni, risiedeva in Italia da cinquanta anni e aveva acquisito la cittadinanza italiana. Il seppellimento è avvenuto in presenza dell'imam della Comunità islamica di Napoli, Amar Abdallah. Il mio informante ci ha tenuto a sottolineare che la scelta di inumare il padre a Soloфra non è legata alla difficoltà di rimpatriare la salma in Siria, quanto alla volontà di tenerla vicino, «perché noi [cioè i membri della famiglia] viviamo tutti qui». Il perimetro del punto specifico in cui Khaled è stato seppellito è momentaneamente contrassegnato da un nastro, per evitare che qualcuno lo calpesti; è stato altresì apposto un piccolo cartello con le sue generalità. Lo stesso è stato fatto per l'altro deceduto (Mohamed Ziad Rihawi/Muhammad Ziyâd Rîhâwî, 1961-2024) [figg. 14-15]. Le lapidi saranno apposte non appena ne sarà ultimata la realizzazione: il mio informante ha inviato, alla ditta che ha ingaggiato per costruirle, le foto di quelle dei coniugi Dib affinché ne riproduca le fattezze e il colore, in maniera tale da conferire allo spazio cimiteriale una coerenza cromatica e stilistica. Il seppellimento e il trasporto delle salme sono stati eseguiti dalle onoranze funebri locali (Onoranze funebri Scarano), che si sono già occupate del trasporto di altri deceduti musulmani, per il quale provvedono a rimuovere dal mezzo funebre le croci di cui esso è normalmente attrezzato. Scarano si è occupato anche del manifesto funebre, caratterizzato dalla presenza della *basmala* [fig. 16]. Infine, Mustafâ Bidaa mi ha informato del suo desiderio di acquistare un terreno confinante il cimitero, affinché, previa donazione al Comune, ne diventi la parte riservata esclusivamente alla sepoltura dei musulmani, alla quale possano accedere, fatta salva la preventiva e necessaria autorizzazione del Sindaco, anche i deceduti di fede islamica che risiedono nelle zone limitrofe prive degli spazi necessari per la loro inumazione [fig. 17].

---

**79** Essi non quindi rientrano nel numero dei defunti calcolato per il periodo 2010-21.



**Figure 14-15**  
Spazio cimiteriale islamico. 2024.  
Solofra. © Autore





Figura 16

Necrologio di Khaled Bidaa.  
© Onoranze funebri Scarano



Figura 17 Spazio cimiteriale islamico. Solofra. © Autore

Non mi risulta, almeno per ora, l'esistenza di ulteriori spazi cimiteriali. A Napoli, la città col maggior numero di residenti di fede islamica, dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso i musulmani sistematicamente hanno avanzato al sindaco di turno un'istanza per ottenere un cimitero/spazio cimiteriale a loro riservato. La prima richiesta risale al 10 maggio del 1989,<sup>80</sup> quando Amar Abdallah, allora rappresentante della sezione napoletana dell'Unione degli Studenti Musulmani (al-Ittiḥād al-Ṭullāb al-Muṣlimīn fī Itālia), firmò una domanda, rivolta al

<sup>80</sup> Di questa prima richiesta ne dà notizia anche Allievi (1993, 92).

Sindaco Lezzi, nella quale, in ragione del numero dei musulmani ormai residenti in città e delle specificità islamiche in materia funeraria (obbligo dell'inuxazione, perpetuità di quest'ultima,<sup>81</sup> direzionamento della salma/bara, ecc.), chiedeva la concessione di un'area cimiteriale; l'individuazione di un'area cimiteriale, e la conseguente possibilità di seppellire in loco i musulmani, avrebbe consentito di ovviare al problema dell'oneroso rimpatrio delle salme, il cui costo si aggirava intorno ai 5 milioni di lire.<sup>82</sup> L'ultima richiesta risale, invece, al mese di settembre del 2011, durante il governo De Magistris, rivolta all'Assessore all'immigrazione Sergio D'Angelo.<sup>83</sup> Nel corso del duplice mandato di quest'ultimo il risultato al quale si è arrivati è stata l'individuazione di un'area da poter adibire a cimitero islamico, quella di via S. Maria del Pianto, a ridosso del cimitero ebraico, e lo sgombero della stessa; dopo di che la situazione si è arenata, sembra per ragioni economiche. Dalle diverse interviste che ho realizzato è emerso, infatti, che le varie associazioni islamiche non siano in grado di sostenere gli ingenti costi al pagamento dei quali il Comune ha subordinato la concessione dell'area in comodato d'uso. La mancata gratuità di quest'ultimo pare dipenda dal disavanzo economico in cui versava il Comune, che però è in fase di risanamento. Questo scenario sta inducendo i musulmani a trovare una alternativa, ovvero due diverse soluzioni, entrambe allo stato puramente embrionale. La prima, di cui mi hanno riferito Amar Abdallah, *Abū Amīr*<sup>84</sup> e Nasser Hidouri, consisterebbe nell'optare per la scelta, impossibile da realizzare, di creare un cimitero *ex novo* nel territorio del casertano, in un Comune che non è stato ancora individuato;<sup>85</sup> la seconda invece, di cui mi ha parlato Massimo Abdallah Cozzolino, consiste nel realizzare

---

**81** La richiesta su questo punto viene mitigata in quelle successive: per esempio, in un documento del 1995 si legge che trascorsi cinquanta anni dall'inuxazione, il terreno potrà essere utilizzato per nuovi interramenti; successivamente, in un altro documento non datato, gli anni passano a quaranta. Ringrazio Amar Abdallah per avermi permesso di consultare questi documenti.

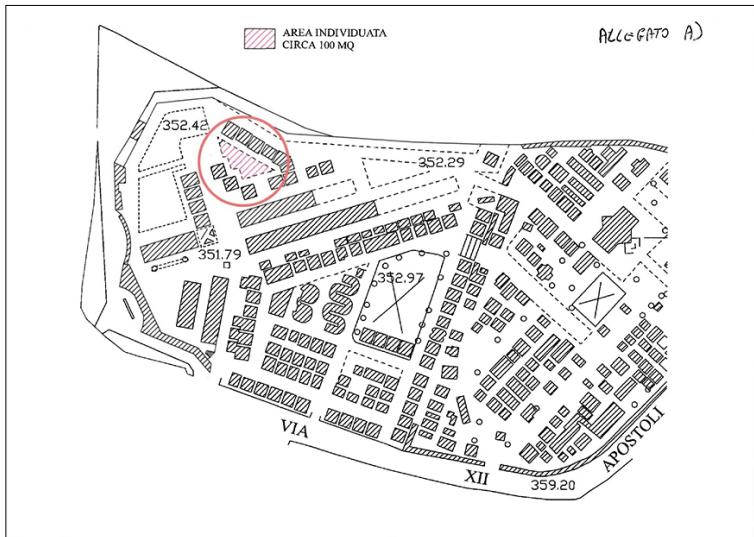
**82** Il riferimento alla questione del rimpatrio delle salme è contenuto nel documento del 13 maggio 1991, nel quale Amar Abdallah dichiara che presso il Secondo Policlinico (Azienda Ospedaliera Universitaria - Federico II) ogni mese vi erano almeno tre defunti di fede islamica.

**83** Nessuna richiesta invece è stata avanzata all'attuale Amministrazione, guidata dal sindaco Manfredi, come mi è stato confermato dalla vicesindaca, Laura Lieto, e dall'assessore alle politiche sociali, Luca Trapanese.

**84** È l'imam della moschea della pace, sita in via Torino (Napoli).

**85** L'impossibilità deriva dalla circostanza che le confessioni religiose «ai sensi della normativa civilistica vigente [...] possono essere concessionarie di aree, reparti speciali destinati alla sepoltura dei propri fedeli, ma mai istituire cimiteri privati»; infatti, «le innovazioni introdotte nell'ordinamento italiano a partire dal testo unico in materia sanitaria del 1934 e soprattutto con i successivi regolamenti di polizia mortuaria [...] il vigente nr. 285 del 1990), [...] hanno riguardato [...] l'impossibilità di edificare nuovi cimiteri [...] al di fuori dei cimiteri comunali» (Gianfreda 2020, 262, 270).

l'estensione di un cimitero già esistente nella provincia di Napoli, potenzialmente nel Comune di Sant'Antimo.



**Figura 18** Planimetria del Cimitero di Solofra. 2024. Solofra.  
© Allegato A della Delibera di Giunta n. 104 del 28-6-2004 della Città di Solofra (<https://url.y.it/31bh2y>)

#### 4 Conclusioni

Dal 2010 al 2021 in Campania sono morti 462 musulmani. Dalle ricerche che ho condotto è emerso che solo 9<sup>86</sup> di essi hanno trovato sepoltura negli unici quattro spazi cimiteriali islamici esistenti nella Regione, nei quali sono stati seppelliti nel rispetto della legislazione nazionale e locale vigente (uso della bara, decorso delle ventiquattro ore dal decesso, ecc.) e di alcune delle prescrizioni islamiche (separazione dai non musulmani, orientamento verso Mecca, ecc.). Dove sono tutti gli altri? Pochi, come si è visto, sono stati seppelliti negli spazi comuni dei cimiteri comunali o nelle aree di questi ultimi riservati agli acattolici; diversi hanno trovato sepoltura nei cimiteri islamici di Roma e Bari, ma la salma della stragrande maggioranza dei defunti è stata rimpatriata, suffragando i risultati di altri studi (Biano 2010; Rhazzali 2015; Sacchetti 2024). A confermarmelo

**86** In realtà sono undici, ma due non possono essere conteggiati perché morti nel 2024 e quindi non rientrano nei dati ricavati dall'Istat che, al momento della stesura di questo lavoro, erano fermi al 2021.

sono state tutte le persone che ho intervistato, incluso Alessandro Trombetta, uno dei titolari della Funeral Home, l'agenzia di pompe funebri napoletana che costituisce un punto di riferimento per la gestione delle salme dei musulmani che vivono in Campania e non solo.<sup>87</sup> Lo è diventato perché, come ha evidenziato Cozzolino, ha intercettato le esigenze della comunità musulmana legate non solo al trasporto delle salme, ma anche relativamente agli spazi e ai mezzi che sono necessari per lo svolgimento dei riti funerari:<sup>88</sup> presso i locali della sua agenzia possono essere svolti, infatti, il lavaggio della salma, l'avvolgimento della stessa negli indumenti funebri e anche la preghiera funeraria, il tutto eseguito secondo le regole islamiche, con dignità e decoro, un risultato che, nella maggior parte dei casi, non può essere garantito dagli spazi rappresentati, per esempio, dagli obitori degli ospedali. Trombetta mi ha riferito che, in linea di massima, il rimpatrio delle salme avviene in sette giorni lavorativi; molto dipende però dalla cadenza settimanale dei voli per i Paesi verso i quali le spoglie sono dirette. In alcuni casi il corpo dei defunti non ha come destinazione il Paese d'origine, ma quello dove si trovano i parenti, che vogliono seppellirlo in un luogo a loro vicino; questa pratica sembra ricorrere, per esempio, fra gli aghani, il rimpatrio degli estinti dei quali è spesso diretto in Germania, come è successo, per esempio per alcune delle vittime del naufragio di Cutro. In alcuni casi, il rimpatrio della salma è finanziato dai soldi raccolti fra i credenti delle sale di preghiera che, generosamente, li donano a tal fine. In altri casi, poi, è il governo del Paese di origine a coprire tutte le spese del rimpatrio, come avviene nel caso dei tunisini, che però in Campania sono pochi. Infine, molti dei miei interlocutori mi

---

**87** L'intervista si è svolta in presenza, presso la sede dell'agenzia funebre, il 28 aprile 2023.

**88** I riti funerari non vengono svolti dai dipendenti dell'agenzia, ma dai/dalle musulmane, a seconda del sesso di appartenenza del defunto, che a tal fine vengono incaricati, quasi sempre a titolo gratuito, dalla famiglia o dagli imam dei vari centri islamici. Karima Angiolina Campanelli, per esempio, mi ha raccontato che poco dopo il suo ritorno all'islam fu inviata, a titolo gratuito, all'ospedale di Avellino per compiere il lavaggio e il *takfīn* di una giovane siriana lì deceduta (la regola, infatti, prescrive che chi compie il *gūsīl* e il *takfīn* deve essere dello stesso sesso della salma. Sui soggetti che, in contesto non islamico, eseguono i riti funebri, si veda Venhorst et al. 2013). Si trattava, verosimilmente, di Banan, una ventunenne che risiedeva a Solofra, morta nel 2005 per un'infezione post-parto. L'evento è stato riportato dalla stampa locale, in particolare in un articolo di Alfonso Raimo intitolato *Hola muore a 21 anni dopo il parto*. Non è chiaro il motivo per cui sia stato cambiato il nome della giovane sfortunata. Sono grato alla Prof. ssa Maria Ines Avino per avermi fornito una copia di questo articolo (purtroppo manca il nome della testata). La ragione per la quale i riti funerari devono essere eseguiti dai/dalle musulmani e discende dalla loro natura, dalla circostanza cioè di costituire «a form of worship» (Hussain 2024, 3). Che questi riti debbano essere compiuti solo dai musulmani è esplicitamente previsto nel modello di testamento predisposto da *Il Messaggero dell'Islam*: «tutto questo [cioè i riti funerari] avrà da essere eseguito dai Musulmani» (2017, 23).

hanno riferito che, fino a qualche tempo fa, era prassi, soprattutto fra i marocchini, stipulare, nel Paese di origine, un'assicurazione finalizzata proprio a coprire i costi del rimpatrio della salma. La desuetudine di questa pratica, almeno secondo Nasser Hidouri, è da imputare probabilmente alla circostanza che spesso le banche e le società assicurative con le quali venivano stipulate le polizze sempre di più fossero solite allungare di proposito i tempi del rimpatrio della salma, adducendo lungaggini burocratiche, nella consapevolezza che le famiglie, sia la parte residente in Italia sia quella che si trovava in Marocco, desiderose di far ritornare la salma il prima possibile, non avrebbero aspettato, e si sarebbero rivolti ad altri per il trasporto del corpo, perdendo quindi i soldi versati per l'assicurazione.

Se è vero che il rimpatrio delle salme è indotto dall'assenza di cimiteri/spazi cimiteriali islamici è anche vero però, come ha chiaramente affermato Amar Abdallah, che molti musulmani che vivono in Campania, tra i quali la percentuale di quelli che appartengono alla prima generazione è ancora alta, vogliono essere seppelliti nel Paese d'origine, al quale evidentemente sono ancora legati, un legame che li induce a ignorare le indicazioni di senso opposto che sono state elaborate dai dotti, per i quali, come si è visto, il seppellimento deve avvenire nel luogo del decesso.<sup>89</sup> Questo sentimento di appartenenza, però, è destinato a venir meno tra coloro che fanno parte della seconda generazione, e ancor di più della terza, quelle nate e cresciute in Italia, che vorranno essere seppelliti nel loro Paese, l'Italia appunto, nel rispetto delle regole della religione di appartenenza, come è garantito dalla libertà religiosa riconosciuta dalla Costituzione italiana.

---

**89** Lo stesso comportamento è stato riscontrato anche nella ricerca condotta fra i musulmani di Alessandria (Biano 2010).

## Bibliografia

- Abou Ramadan, M. (2019). «Les cimetières et le droit musulman». Fornerod, A. (éd.), *Le pluralisme religieux dans les cimetières en Europe*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 211-38. <https://doi.org/10.4000/books.pus.16009>.
- Acampa, S. (2018). «Musulmani in Campania». *Opinio Juris*. Disponibile all'indirizzo: <https://urly.it/3aq4q>.
- Ahaddour, C. et al. (2017). «'God's Land is Vast'. Attitudes and Practices of Moroccan Muslims Regarding Burial and Repatriation of the Deceased». *Mortality*, 24(1), 32-60. <https://doi.org/10.1080/13576275.2017.1413543>.
- Al-Atawneh, M. (2010). *Wahhābī Islam Facing the Challenge of Modernity. Dār al-Iftā' in the Modern Saudi State*. Leiden: Brill.
- Aldeeb Abu Sahlieh, S. (2002). *Cimetière musulman en Occident: norms juives, chrétiennes et musulmanes*. Paris: L'Harmattan.
- Allievi, S. (2003). *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino: Einaudi.
- Allievi, S.; Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Amato, F.; Di Mauro, N. (2024). «Comunità islamiche a Piazza Garibaldi: nuovi paesaggi religiosi e urbani nella Napoli che cambia». *Religioni e Società*, 39(109), 40-9.
- Baldassarre, S. (2019). «Diritto alla sepoltura nei reparti speciali e attestazione di fede». *Diritto e Religioni*, 14(2), 396-407.
- Biano, I. (2010). «Vivere il lutto tra continuità e adattamento: la comunità marocchina di Alessandria». Gusman, A. (a cura di), *Gli altri addii. Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*. Torino: Fondazione Ariodante Fabretti, 39-48.
- Boccolini, H.M. (2002). *L'Islam a Napoli*. Napoli: Intra Moenia.
- Bombardieri, M. (2014). «Mappatura dell'associazionismo islamico in Italia». Angelucci, A.; Bombardieri, M.; Tacchini, D. (a cura di), *Islam e integrazione in Italia*. Venezia: Marsilio, 11-34.
- Bhalter, S. (1998). «La question du cimetière islamique en Suisse: quels enjeux pour la communauté musulmane?». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 14(3), 61-75. <https://doi.org/10.3406/remi.1998.1644>.
- Burkhalter, S. (2001). «Négociations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration». *Archives de sciences sociales des religions*, 113, 133-48. <https://doi.org/10.4000/assr.20194>.
- Cilardo, A. (2002). *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le Associazioni islamiche italiane*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Comune di San Giovanni Milanese (2020). *Consiglio Comunale del 23 giugno 2020*. <https://urly.it/314-zt>
- Il Corano* (2010). A cura di A. Ventura, trad. di I. Zilio-Grandi. Milano: Mondadori.
- Cristaldi, F.; Omenetto, S. (2018). «Anche gli immigrati muoiono. Una prima analisi geografica dei luoghi di sepoltura attraverso il caso del cimitero Flaminio di Roma». *Bollettino della società geografica italiana*, 14(1,1), 125-33.
- Cristaldi, F.; Omenetto, S. (2020). «Il diritto alla sepoltura ai tempi del coronavirus nell'Italia plurireligiosa». De Marco, M.; Forti, O.; Varisco, S.M. (a cura di), *XXIX Rapporto immigrazione 2020. Conoscere per comprendere*. Todi: Tau Editrice, 215-21.

- De Angelo, C. (2023). «Muslims in Europe and Covid-19: Transnational and National Fatwas». *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 23(2), 163-202. <https://doi.org/10.5617/jais.10871>.
- Di Mauro, N. (2023). «Comunità e città mutevoli. L'Islam e i musulmani a Napoli in epoca contemporanea. Un'indagine preliminare». *Occiali. Rivista sul Mediterraneo islamico*, 12, 36-55.
- Di Nuzzo, A. (2020). *Conversioni all'islam all'ombra del Vesuvio*. Roma: CISU.
- Faguit, A.T. (2020). «Islamic Burials in Times of Pandemic». *Webinar Proceedings. Covid-19 and Islamic Burials: Safeguarding the Dignity of the Dead*. Quezon City: University of the Philippines, 15-17.
- Ferraro, M. (2018). «Le comunità islamiche». Osservatorio sul pluralismo religioso. *Aspettive e bisogni delle comunità religiose a Bologna*. <https://urly.it/314hnb>.
- Fronzoni, V. (2020). *Processi di inclusione dell'islam negli ordinamenti europei. Diritto e religione in prospettiva comparata*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.
- Fronzoni, V. (2023). «Morire altrove, l'intermittente riconoscimento di diritti e riti funebri ai musulmani in Italia». *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 11(2), 491-508.
- Fibbi, R.; Maire, C. (2011). *Inscription de la présence musulmane dans l'espace urbain: processus de création du cimetière islamique à Lugano*, SFM (Swiss Forum for Migration and Population Studies) Discussion Paper 28.
- Hussain, N. (2024). «Muslim Funeral Rights in the West». *Journal of Contemporary Islamic Law*, 9(1), 1-7. <https://doi.org/10.26475/jcil.2024.9.1.01>.
- [al-]Gazīrī, 'Abd al-Rahmān ibn Muhammād 'Awad (2005). *Kitāb al-fiqh 'alā al-madāhib al-'arba'ah* (Il libro della giurisprudenza islamica relativa alle quattro scuole giuridiche [sunnite]) Al-Manṣūra: Dār al-Ğadd al-Ğadīd.
- Gianfreda, A. (2020). *Tra terra e cielo. Libertà religiosa, riti funerari e spazi cimiteriali*. Tricase (Le): Libellula Edizioni.
- «Il cimitero islamico». *Il Messaggero dell'Islam*, 35, 2017, 18-19.
- «Il testamento del musulmano». *Il Messaggero dell'Islam*, 35, 2017, 20-5.
- Iwanowska, J.; Rucińska, M. (2024). «Death, Burial and Mourning in Judaism». *Palliative Medicine in Practice*, 18(2), 75-81. <https://doi.org/10.5603/pmp.97974>.
- [al-]Lağna al-Dā'ima li'l-Buḥūt al-'Ilmiyya wa'l-iftā' (1996-2003). *Fatāwā al-Lağna al-Dā'ima li'l-Buḥūt al-'Ilmiyya wa'l-iftā' - al-Maġmū'a al-ūlā* (Responsi della Commissione Permanente per le ricerche scientifiche e le fatāwā – Prima raccolta). 26 voll. Al-Riyād: Dār al-'āsimā.
- [al-]Lağna al-Dā'ima li'l-Buḥūt al-'Ilmiyya wa'l-iftā' (2007). *Fatāwā al-Lağna al-Dā'ima li'l-Buḥūt al-'Ilmiyya wa'l-iftā' - al-Maġmū'a al-tāniya* (Responsi della Commissione Permanente per le ricerche scientifiche e le fatāwā – Seconda raccolta). 11 voll. Al-Riyād: Al-Ri'āsa al-'Āmma li'l-Buḥūt al-'Ilmiyya wa'l-iftā'.
- Lavoie, J.-J. (2011). «La légitimation religieuse du rite d'inhumation dans le Coran et la littérature du Proche-Orient ancien. Analyse historico-comparative». *Fall, K.; Ndogo Dimé, M. (éds), La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire: enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociation*. Québec: Presses de l'Université de Laval, 91-113. <https://doi.org/10.7202/1077610ar>.
- Lazzerini, 'A.V. (2020). «I riti funebri e la loro gestione pratica in Italia. Aspetti problematici e possibili soluzioni». Cuciniello, A.; Branca, P. (a cura di), *Malattia, morte e cura. I musulmani e l'emergenza sanitaria*. Milano: Vita e Pensiero, 63-9.
- Leong, M.; Olnick, S.; Akmal, T.; Copenhagen, A.; Razzak, R. (2016). «How Islam Influences End-of-Life Care: Education for Palliative Care Clinicians». *Journal of*

- Pain and Symptom Management*, 52(6), 771-4. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2016.05.034>.
- [al-]Mağlis al-ürübī li'l-ifṭā' wa'l-buḥūṭ (2019). *Al-qarārāt wa'l-fatāwā al-ṣādarah 'an al-mağlis al-ürübī li'l-ifṭā' wa'l-buḥūṭ mundū ta'sīsī-hi* (1417/1997) wa hattā al-dawrah al-tāmina al-āṣrīn (1440/2018) (Decisioni e fatāwā emanate dal Consiglio europeo per le fatāwā e le ricerche dalla sua costituzione [1417/1997] fino alla sua ventottesima riunione [1440/2018]). S.l.: s.e.
- [al-]Mağlis al-ürübī li'l-ifṭā' wa'l-buḥūṭ (2020a). *Al-muṣṭaqiddāt al-fiqhiyya li-nāzila firūs kūrūnā kūfid 19* (Sviluppi giuridici relativi al Virus Corona COVID-19). <https://urly.it/3dfhw>.
- [al-]Mağlis al-ürübī li'l-ifṭā' wa'l-buḥūṭ (2020b). *Aḥkām al-ṣiyām wa muṣṭaqiddātuh fī daw' nāzila firūs* (Le regole del digiuno e il loro sviluppo alla luce del Corona COVID-19). <https://urly.it/3dfha>.
- [al-]Mawsū'a al-fiqhiyya (Enciclopedia giuridica) (1983). 2a ed. 45 voll. Al-Kuwayt: Wizārah al-Awqāf wa'l-šū'ūn al-islāmī.
- [al-]Mawsū'a al-muyassara fī fiqh al-qadāyā al-mu'āṣira: qism fiqh al-aqalliyāt al-muslima (Enciclopedia semplificata della giurisprudenza delle questioni contemporanee: sezione relativa alla giurisprudenza delle minoranze musulmane) (2014). Al-Riyād, Markaz al-tamayyaz al-buḥṭī fī fiqh al-qadāyā al-mu'āṣira.
- Naef, S. (2009). «L'iconicità nell'islam contemporaneo: forme di rappresentazione e di comunicazione». Tottoli, R. (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno. III – Islam*. Torino: Einaudi, 642-64.
- [al-]Nasā'ī Abū 'Abd ar-Rahmān Aḥmad ibn Šu'ayb ibn Alī, ibn Sīnān. (2015). *Sunan al-Nasā'ī* (La Sunna compilata da al-Nasā'ī). 2a ed. Al-Riyād: Dār al-Ḥaḍār.
- Omenetto, S. (2020). *Migrazioni e (dis)continuità spaziale nella morte. La gestione delle salme tra vecchie e nuove territorialità*. Todi: Tau Editrice.
- Pagano, E. (2016). *Napolislam*. Milano: Centauria.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri (2013). *L'esercizio della libertà religiosa in Italia*. A cura di A. Nardini e I.M. Mucciconi. <https://urly.it/3-165>.
- [al-]Qaḥṭānī, Sa'īd bin 'Alī bin Wahf. (2002). *Aḥkām al-ġanā'iz* (Regole funerarie). Al-Riyād: Mu'assasat al-Ġarīsī.
- [al-]Qaraḍāwī, Y. (2001). *Fī fiqh al-aqalliyāt al-muslima* (Giurisprudenza relativa alle minoranze musulmane). Al-Qāhira: Dār al-Šūrūq.
- Qararāt wa tawṣīyāt Maġma' al-Fiqh al-islāmī al-duwalī (Decisioni e risoluzioni dell'Accademia internazionale del diritto islamico) (s.d.). S.e: s.l. <https://urly.it/3apqy>.
- Rāġib, Y. (1992). «Structure de la tombe d'après le droit musulman». *Arabica*, 39, 393-403. <https://doi.org/10.1163/157005892X00085>.
- Rhazzali, K. (2015). «Al cuore della vita. Riflessioni di musulmani in Italia sulla morte». Testoni, I. (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*. Torino: Lindau, 253-77.
- [al-]Sahibānī, 'Abdallāh bin 'Umar bin Muḥammad (2005). *Al-Aḥkām al-muqābir fī al-ṣari'a al-islāmiyya* (Le regole relative ai cimiteri nella legge religiosa islamica). Al-Riyād: Dār Ibn al-Ġawzī.
- Sacchetti, F. (2017). «Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione». *Studi di sociologia*, 55(4), 371-90.
- Sacchetti, F. (2024). *La cultura della morte nell'Islam. Analisi del contesto italiano*. Milano: FrancoAngeli.
- Shavit, U. (2015). *Shari'a and Muslim Minorities. The 'Wasaṭī' and 'Salafī' Approaches to Fiqh al-Aqalliyāt al-Musulima*. Oxford: Oxford University Press.

- Shavit, U. (2022). «The European Council for Fatwa and Research: Ideology, Methodology and Impact». Tottoli, R. (ed.), *Routdlege Handbook of Islam in the West*. 2nd ed. London; New York: Routdlege, 343-56.
- Sheikh, A. (1998). «Death and Dying—a Muslim Perspective». *Journal of Royal Society of Medicine*, 91, 138-40. <https://doi.org/10.1177/014107689809100307>.
- Sonneveld, N.; Conway, D. (2024). «What Space for Dead? The Making of Burial Places for and by Religious Minorities in The Netherlands». *Legal Pluralism*, 56(1), 57-82. <https://doi.org/10.1080/27706869.2024.2310361>.
- Sultan, M.I. (2013). *A Guide to Muslim Funerals*. S.l.: s.e. <https://urly.it/3ac8k>.
- [al-]Tiyyār, 'Abd Allāh bin; al-Muṭlaq, 'Abd Allāh bin Muḥammad; al-Mūsà, Muḥammad bin Ibrāhīm (2012). *Al-Fiqh al-Muyassar* (Giurisprudenza semplificata). 12 voll. Al-Riyād: Madar al-Waṭan.
- UCOII (2020a). *Caratteristiche area cimiteriale islamica*, 29 marzo. Disponibile all'indirizzo <https://urly.it/3-156>.
- UCOII (2020b). *Vademecum ritualità funebre per la comunità islamica italiana*, 19 marzo. <https://urly.it/3-15y>.
- UCOII (2021). *La sepoltura dei defunti musulmani in Italia. Indagine svolta sulle agenzie funebri islamiche in Italia*, aprile.
- Venhorst, C.; Quartier, T.; Nissen, P.; Venbrux, E. (2013). «Islamic Ritual Experts in a Migration Context: Motivation and Authority in the Ritual Cleansing of the Deceased». *Mortality*, 18(3), 235-50. <https://doi.org/10.1080/13576275.2013.819321>.