

Fabio Franceschi

Liturgie della città

Spazi urbani e proiezioni pubbliche della pluralità religiosa

Abstract

The essay focuses on the centrality of spatial factors towards an adequate understanding of social relations in today's plural societies, especially with regard to urban spaces, where the coexistence of culturally and religiously diverse social actors is concentrated. This coexistence favors the transformation of modern secular cities into global liturgical spaces. In these public places, the forced intersection of cultural and religious orthopraxis brings (and transfuses) the very meaning of space, not only in real and experiential ways, but also metaphorically. Above all, it determines inevitable alterations of the previous urban balance, and imposes a rethinking of the articulation and management of urban space, offering new insights on the culturally and religiously heterogeneous nature of Italian society today. In order to achieve effective results, this operation must also make use of the essential contribution of the law, considered not as an instrument of power of the dominant majority over weaker minorities, but as a tool of social inclusion, capable of guaranteeing the opportunity to take advantage of spaces in ways that are appropriate to the life needs of those belonging to all ethnic, cultural, and religious groups.

Keywords: City; space; law; secularization; religious pluralism; urban policies; intercultural law

Abstract

Questo saggio intende porre in evidenza la centralità dei fattori spaziali ai fini di una adeguata comprensione delle relazioni sociali nel contesto delle odierne società plurali, specialmente con riguardo agli spazi urbani. È in essi, difatti, che maggiormente si concentra la coesistenza fra i diversi attori sociali culturalmente e religiosamente connotati. Il che favorisce la trasformazione delle moderne città secolari in *spazi liturgici* globali, luoghi di coesistenza forzata fra ortoprassi culturali e religiose che si intersecano nello spazio pubblico, portando (e trasfondendo) all'interno del medesimo il loro significato non solo reale ed esperienziale, ma anche metaforico. Tutto ciò ingenera inevitabili alterazioni dei precedenti equilibri urbani, e impone la necessità di un ripensamento della articolazione e della gestione del territorio urbano, in grado di tenere conto della natura culturalmente e religiosamente eterogenea della società italiana. Tale operazione, per giungere ad esiti efficaci, deve peraltro avvalersi del contributo essenziale del diritto, inteso non come strumento di potere della maggioranza dominante nei confronti delle minoranze deboli, ma come strumento di inclusione sociale, idoneo a garantire agli appartenenti a tutte le componenti etniche, culturali e religiose presenti sul territorio la possibilità di usufruire di spazi adeguati alle proprie esigenze di vita.

Keywords: Città; spazio; diritto; secolarizzazione; pluralismo religioso; politiche urbane; diritto interculturale

1. Premessa. Fattori spaziali e relazioni sociali nel contesto della società plurale

Nel contesto di una società, quale quella odierna, in continua e profonda trasformazione, caratterizzata dalla compresenza all'interno di un medesimo spazio geografico di soggetti appartenenti a culture e religioni differenti, i fattori spaziali vanno assumendo un ruolo sempre più centrale nell'ottica (e ai fini) di una adeguata comprensione delle relazioni sociali.

L'arrivo e l'insediamento di individui e gruppi caratterizzati da tradizioni culturali e religiose differenti da quelle della comunità autoctona impongono, difatti, una forzata (e inevitabile) condivisione del territorio fra soggetti portatori di codici diversi di concezione dello spazio, che si traducono in modi difformi di gestione e di utilizzo del medesimo, non di rado fra loro antagonisti.

Ciò non solo dà il la a trasformazioni nelle forme e nelle modalità di utilizzo del territorio, specie di quello urbano, modificando i paradigmi consolidati di articolazione dello spazio propri di una società tendenzialmente omogenea sul piano culturale e religioso quale per lungo tempo è stata quella italiana, ma non di rado innesca, altresì, fenomeni di competizione spaziale fra i differenti attori sociali: per la precisione, fra gli occupanti nativi, impegnati nel tentativo di difesa e di conservazione dello *statu quo*, e i gruppi di nuovo insediamento, che aspirano, di contro, ad una rinegoziazione dello spazio, specialmente di quello pubblico, in linea con le proprie esigenze di vita (tra le quali, non secondarie, quelle di natura religiosa)¹.

Si tratta, a ben vedere, di un portato in qualche modo inevitabile della retorica della neutralità e universalità dello spazio pubblico che connota la società italiana e, più in generale, le odierne società secolarizzate europee; retorica che porta a ritenere i contorni di siffatte società (e, con essi, i limiti spaziali-legali al loro interno definiti) come modellati e protetti da un sistema giuridico religiosamente neutro, universalmente applicabile. È questa, però, una conclusione fallace. La sostanziale inseparabilità del religioso dal secolare -e, dunque, la persistente e per molti versi ineliminabile presenza del religioso nella vita moderna, per quanto le sue manifestazioni siano talvolta nascoste e non immediatamente percepibili- fa emergere l'incompletezza della secolarizzazione che ha interessato la società occidentale negli ultimi due secoli (e della legge che ne ha costituito espressione), la sua incapacità, in definitiva, di giungere ad una separazione netta (come tale indiscutibile) tra ciò che è laico e ciò che è religioso².

In tale prospettiva, l'assunta (e, non di rado, orgogliosamente rivendicata) neutralità delle odierne società europee secolarizzate assume, in realtà, i contorni di una neutralità "presunta": l'esito, storicamente determinato e per sua natura provvisorio, di quel processo di incessante mescolio, nel tempo, di elementi religiosi (*recte*: cristiani) e secolari che è all'origine delle società medesime, tradotto e trasposto in norme giuridiche costituenti estrinsecazione dei punti di vista e degli interessi della maggioranza cristiana dominante.

È innegabile, al riguardo, che le odierne società europee presentino un passato intriso di radici religiose, che continua a vivere, a volte inconsapevolmente, anche nel presente³. La persistenza al loro

¹ Al riguardo, cfr. Ricca (2012: 449 ss.)

² In relazione a tali aspetti, e particolarmente per ciò che concerne l'impossibilità di una separazione netta e definitiva tra i due ambiti cfr. Vazquez (2018). Per una ricostruzione del dibattito teorico sulla secolarizzazione e sui suoi esiti cfr. Casanova (2000); Habermas (2008); Lingua (2013); Costa (2019).

³ Sul punto, cfr. Ricca (2008).

interno della dimensione religiosa (e, specificamente, di riferimenti cristiani) è testimoniata non solo dalla presenza di chiese ed edifici di culto, ma anche da quelle molteplici manifestazioni del religioso che, in maniera più o meno visibile, continuano a materializzarsi nello spazio pubblico (dai riti e dalle liturgie che si svolgono al di fuori dei tradizionali luoghi di culto, come le processioni o le feste del santo patrono ancora oggi celebrate e partecipate in massa dalla popolazione locale, sino alle abitudini alimentari o alle differenti prescrizioni concernenti il vestiario), e, persino, dai contorni nascosti dei valori religiosi che, non di rado inconsiamente, sono presenti all'interno dei comportamenti delle persone e delle stesse istituzioni (l'esempio tipico, in tal senso, è quello dell'utilizzo del calendario cristiano e delle sue festività per la mappatura del tempo profano). Ne consegue, per quanto maggiormente ci interessa, che i "limiti di spazializzazione" imposti dalla legge secolare, ossia dalla legge statutale espressione della maggioranza dominante (e delle sue radici *lato sensu* cristiane), finiscono con l'apparire, agli occhi dei religiosamente altri, tutt'altro che neutrali, come pure il termine "secolare" vorrebbe lasciare intendere. Rappresentano, piuttosto, le proiezioni visibili e inevitabilmente condizionanti del modo di intendere e di governare lo spazio della cultura autoctona (e del potere di disporre attraverso la legge).

Lo spazio, del resto, quello pubblico in particolare, non è mai vuoto e neutrale, ma costituisce un terreno metaforico pieno di significati attribuiti dai diversi attori sociali che lo popolano⁴; significati che sono stati acquisiti, spesso conquistati, nel corso del tempo, e che vengono gelosamente rivendicati e difesi avverso le pretese di partecipazione provenienti dai gruppi sociali di nuovo insediamento. Detto diversamente, lo spazio coincide con ciò (e con chi) lo occupa, che con la sua azione incessantemente lo trasforma, ridefinendone i contorni (e le modalità concrete di utilizzo).

Dal che discende che l'uso degli spazi, per definizione, non costituisce un'attività culturalmente neutra. Vivere e agire secondo una determinata cultura/religione significa occupare lo spazio fisico in modo difforme. Significa, in altri termini, possedere – e tendere a riprodurre, in ogni contesto di presenza – codici differenti di percezione e di gestione dello spazio, sia pubblico (luoghi di culto *in primis*, ma anche strade, piazze, esercizi commerciali, ecc.), sia privato (abitazioni, spazi per la famiglia, circoli privati, ecc.)⁵. Basti considerare, esemplificativamente, le differenti accezioni del concetto di "spazio sacro o religioso", e l'insufficienza, nell'ottica segnalata, della visione cristiana del medesimo, giacché altre esperienze religiose presenti ormai sul territorio nazionale presentano una lettura degli spazi sacri profondamente differente, spesso legata ad una molteplicità di funzioni sostanzialmente ignota alla tradizione cristiana⁶.

⁴ Sul punto, cfr. Knott (2005); Baumann (2009); Philippopoulos-Mihalopoulos (2015).

⁵ Nel prisma della diversità culturale e religiosa, la stessa distinzione fra spazio pubblico e spazio privato tende a sfumare, a relativizzarsi, in linea con i valori e con le funzioni che ciascuna cultura e/o religione attribuisce allo spazio in genere, e alle differenti tipologie di spazi in particolare. Sulla relatività della distinzione pubblico-privato ove posta nella prospettiva dell'orizzontalità tra i valori e significati utilizzati nell'assetto costituzionale dell'ordinamento al fine di regolare le relazioni sociali cfr. Ricca (2014a: 4-5).

⁶ Sul punto, cfr. Mazzola (2012: spec. 207). L'esempio paradigmatico, in tal senso, è quello delle moschee islamiche, le quali, come noto, costituiscono realtà polivalenti (luogo per la preghiera comunitaria dei fedeli, ma anche spazi dove la comunità si raduna per esaminare questioni sociali, culturali, politiche e, in genere, tutto ciò che la riguarda). Al riguardo, cfr. Bombardieri (2011); Chioldelli (2015). Sulle differenti possibili accezioni del concetto di spazio sacro o religioso cfr., da ultimo, Ricca (2019).

A ciò si aggiunga che lo spazio, in quanto sede primaria dell'intrecciarsi delle relazioni e della rappresentazione delle differenze, costituisce un momento essenziale nell'ottica della integrazione fra le diverse componenti presenti all'interno della platea sociale, specie di quella urbana, e primieramente fra la cultura dominante, che detiene il potere (e, con esso, la capacità di disposizione e di controllo sugli spazi pubblici) e le "culture altre", di più recente insediamento sul territorio, che dall'utilizzo dello spazio tendono a rimanere escluse (o, comunque, emarginate).

Non a caso, la possibilità di accedere, in concreto, allo spazio pubblico costituisce uno dei fondamentali fattori di inclusione o di esclusione degli individui nella/dalla sfera sociale. Lo dimostra l'incremento dei conflitti e delle controversie per la costruzione di moschee, minareti, templi e/o altri edifici comunque religiosamente connotati, nonché, e correlativamente, per la nascita di esercizi commerciali e luoghi *lato sensu* culturali (centri culturali, librerie, ecc.) espressione di appartenenza religiosa/culturale.

Tali conflitti, a ben guardare, riflettono i dibattiti più ampi sul ruolo delle minoranze in genere (e, particolarmente, di quelle a forte connotazione culturale/religiosa provenienti dall'immigrazione) nello spazio pubblico. Il problema di fondo, al riguardo, resta quello dell'antagonismo tra i diversi codici di gestione dello spazio. Ciascuna soggettività culturale/religiosa, come detto, presenta una propria organizzazione spaziale, che entra in contatto con la generale organizzazione dello spazio pubblico, contribuendo continuamente a ridisegnarne i confini. Questo comporta che nel contesto di una società articolata, quale quella odierna, lo spazio pubblico non può più essere soltanto quello inteso nel senso tradizionale, incentrato sulla religione cattolica, sui suoi luoghi di culto e sui suoi simboli (secondo il tradizionale modello della chiesa al centro del villaggio, iconizzato da Gabriel Le Bras in uno dei suoi saggi più noti)⁷, ma deve diventare uno spazio necessariamente polisemico, destinato ad essere occupato da persone appartenenti a culture/religioni diverse, con il proprio modo di intendere e di vivere la spazialità. Poiché, infatti, ogni soggettività presente nella platea sociale genera un proprio spazio di senso e di esperienza, cui è connessa la declinazione di nuovi significati, lo spazio pubblico non può che costituire la risultante degli atti di traduzione e condensazione tra i diversi spazi soggettivi, letti in un'ottica di pluralismo radicale⁸. Come tale, esso risulta soggetto ad un processo di modellamento e di incessante ridefinizione dei propri termini e dei propri confini, che nel corso del tempo inesorabilmente tende a prescindere dalla reificazione normativa che il legislatore, con il proprio intervento regolatorio, fissa ad un dato momento storico, così cristallizzandolo (si pensi, esemplificativamente, alle diverse prassi utilizzate dalle comunità islamiche presenti in Italia per sopperire all'insufficienza delle, e in alcuni casi per eludere le vigenti normative in tema di edifici di culto, modellate sull'archetipo cristiano e sull'uso che nella tradizione occidentale di tali edifici viene fatto)⁹.

Tra "culture" e "religioni", da una parte, e "spazialità", dall'altra, esistono, in ogni caso, relazioni mutuali, che fanno sì che le prime giochino un ruolo fondamentale nella costruzione delle identità territoriali e nella produzione e organizzazione degli spazi pubblici. Si consideri, al riguardo, l'incidenza derivante sulla articolazione dello spazio dalla presenza, all'interno di una specifica area geografica, di una significativa componente religiosa. Più ampia è la presenza, sul piano numerico e

⁷ Le Bras (1979: 9 ss.).

⁸ Ricca (2014: 1).

⁹ Su tali aspetti si rinvia da ultimo a Cavana (2019).

organizzativo, di soggetti appartenenti ad un determinato credo religioso, maggiori risultano le ricadute in ambito spaziale. Così, in un'area abitata da soggetti appartenenti ad una data religione non ci saranno soltanto i luoghi di culto in senso stretto (in modo più o meno visibile). Poiché, infatti, ogni luogo religioso, e particolarmente gli edifici di culto, funziona come asse di coordinamento antropologico dei flussi vitali, da «catalizzatore topografico culturale»¹⁰, nel senso che spinge alla creazione attorno a sé di trasformazioni territoriali coerenti con quel luogo religioso, attorno ad esso – e al suo significato aggregatore per la comunità di riferimento – sorgeranno una serie di attività correlate con la religione, destinate ad incidere profondamente, in maniera diretta e indiretta, sulla geografia di quell'area. Sorgeranno, così, esercizi commerciali e altri luoghi destinati a soddisfare le esigenze di vita dei soggetti appartenenti a quelle religioni (centri culturali, librerie, *call center*, luoghi di ristorazione, negozi etnici, ecc.), volti, cioè, ad assecondare i gusti, i bisogni e le richieste di queste persone; al punto da potersi parlare di processo di graduale etnicizzazione delle aree limitrofe al luogo religioso, secondo modalità che a seconda dei casi possono risultare più o meno consapevoli e spontanee.

Non solo. La presenza in un'area di una forte componente di soggetti appartenenti ad una determinata religione tende ad incidere anche sull'uso dello spazio fatto dagli "altri", cioè da coloro che a quella religione non appartengono (e che, nella maggior parte dei casi, specie negli ambienti urbani, coincidono con gli occupanti nativi dell'area), scoraggiando e, non di rado, portando all'abbandono di iniziative e investimenti in attività che potrebbero risultare in conflitto con la presenza religiosa dominante e/o significativa nell'area. L'esempio tipico è quello della rivendita di alcolici in un'area caratterizzata da una forte presenza musulmana, presumibilmente destinata a chiudere per mancanza di clientela.

Si tratta, è bene precisarlo, di fenomeni tendenzialmente spontanei, che si verificano, cioè, senza e comunque al di fuori dell'intervento regolatorio del diritto, i quali tendono a sedimentarsi nel tempo, in maniera più o meno pacifica. Fenomeni che, però, danno luogo a trasformazioni "di fatto" del territorio, che il diritto sarà ad un certo punto costretto a prendere in considerazione, con una regolamentazione che, a seconda dei casi, potrà recepire tali trasformazioni, accompagnandole e favorendole, oppure negarle, ostacolando, sino a renderle, in alcuni casi, irrealizzabili. Per tale ragione, i cambiamenti indotti dalla presenza di nuovi attori che si incontrano e che portano modi diversi di utilizzazione (e, prima ancora, di concezione) dello spazio impongono oggi una rinnovata riflessione sul rapporto tra pluralismo culturale/religioso e articolazione dello spazio, propedeutica ad una riconfigurazione degli ordinamenti spaziali in grado di dare conto della ormai consolidata presenza all'interno del territorio nazionale di soggetti appartenenti a culture e a religioni differenti, portatori di proprie visioni spaziali spesso lontane da quelle cui si è avvezzi.

¹⁰ Ricca (2012: 451).

2. Lo spazio urbano. Liturgie della città e pluralismo religioso. L'esigenza di un ripensamento delle modalità di articolazione e di gestione del territorio metropolitano

Il discorso di carattere generale sin qui condotto vale in maniera specifica per gli spazi urbani, nei quali maggiormente si concentra, nell'attuale frangente storico, la coesistenza fra i diversi attori sociali culturalmente e religiosamente connotati.

Le città, difatti, costituiscono i centri primari di raccolta della "diversità" conseguente alle migrazioni e al processo di globalizzazione del religioso. È di tutta evidenza, al riguardo, che la "localizzazione del globale" imposta dai fenomeni migratori riguardi in misura prevalente i contesti urbani, dove la grande maggioranza degli immigrati, per una serie di ragioni (che vanno dalle maggiori possibilità di occupazione alla presenza di reti di sostegno parentale, comunitario e etnico su cui fare affidamento, specie al momento dell'arrivo e del primo insediamento) tende, inevitabilmente, a stabilirsi.

Ciò favorisce la crescente diversificazione delle società urbane contemporanee in termini etnici, culturali e religiosi, la quale, a sua volta, innesca trasformazioni nella forma stessa delle città, specie in quelle di medie/grandi dimensioni¹¹.

Per effetto dell'arrivo dei non-nativi, difatti, le moderne città secolari (o, se si preferisce, post-secolari) tendono a divenire *spazi liturgici* globali; luoghi di coesistenza forzata fra ortoprassi culturali e religiose che si intersecano nello spazio pubblico, portando (e trasfondendo) all'interno del medesimo il significato non solo reale ed esperienziale, ma anche quello metaforico, o per meglio dire iconico, che le connatura, con la loro azione fatalmente rimodellandolo (e risignificandolo)¹². Il che, del resto, non deve sorprendere: lo spazio –e quello urbano, da questo punto di vista, non fa eccezione– non è mai definito e immutabile, ma è in costante ed incessante evoluzione: è l'impiego che le persone ne fanno che modella lo spazio.

Sotto tale profilo, la presenza di comunità sempre più diversificate per cultura, religioni e stili di vita, che nelle città tendono a radicarsi e a consolidarsi, non solo innesca cambiamenti nell'utilizzo dello spazio pubblico, ma fa sì che le aree urbane diventino i luoghi in cui primariamente si concentra e si palesa la tensione spaziale delle convivenze¹³. È nelle città, difatti, che si manifesta in misura maggiore l'impatto delle differenze (culturali, religiose, sociali, ecc.) che gli immigrati portano con sé, e che inevitabilmente tendono ad entrare in contrasto con le prassi radicate degli autoctoni. È nelle città, soprattutto, che si concentrano le rivendicazioni spaziali dei nuovi attori sociali, fra le quali quelle alla disponibilità di luoghi per l'esercizio del culto e le pratiche religiose in genere, il cui

¹¹ Sul punto, per ciò che specificamente concerne l'esperienza italiana, cfr. Lucciarini (2011); Cancellieri (2017). Considerazioni di carattere più generale in Vazquez (di prossima pubblicazione). Per un raffronto con l'esperienza britannica cfr. Baker (2016).

¹² Sul concetto di città secolare si rimanda al tradizionale lavoro di Cox (2016), nella sua versione più recente e aggiornata, accompagnata da un saggio introduttivo dell'autore teso ad attualizzarne e ricontestualizzarne il contenuto. Per il concetto di città post-secolare si possono vedere i diversi contributi contenuti in Beaumont and Baker (2011), nonché Di Giorgi (2017). Relativamente all'impiego del termine "liturgia" nel senso sopra accennato cfr. Ricca (2019: 177 ss.).

¹³ Non a caso, negli ultimi anni le città (con i loro spazi) sono divenute in misura crescente terreno di scontro, e, conseguentemente, aree di negoziazione e di affermazione del potere (di quello al controllo dello spazio *in primis*) fra i differenti attori sociali. Sul punto, cfr. Berking, Schwenk and Steets (2018). Per approfondimenti, cfr. Balbo (2016); Hayden (2016: spec. 60 ss.).

fondamento deve essere rinvenuto nel diritto, fondamentale ed inviolabile, di libertà religiosa espressamente enunciato nell'art. 19 Cost.¹⁴.

Tali rivendicazioni, a ben vedere, nascondono una domanda di partecipazione e di visibilità nello spazio pubblico. In altri termini, esse implicano una richiesta di accoglienza che vada oltre la mera tolleranza nei riguardi di chi viene considerato ospite, ossia solo provvisoriamente parte di un contesto che non gli appartiene (e rispetto alla gestione del quale, pertanto, deve rimanere estraneo). Sotto tale profilo, le rivendicazioni spaziali delle minoranze (e, particolarmente, quelle dei soggetti provenienti dall'immigrazione) celano istanze di inclusione sociale, di integrazione su base paritaria, le quali devono necessariamente passare attraverso forme concrete di riconoscimento della diversità (etnica, culturale, religiosa, ecc.)¹⁵. Detto diversamente, reclamando il diritto all'uso dello spazio pubblico, nelle sue diverse forme esplicative (*in primis*, attraverso la realizzazione di luoghi di culto), gli individui e i gruppi di nuovo insediamento mirano non solo ad affermare e a salvaguardare la propria identità, ma anche ad integrarsi e a divenire a pieno titolo attori della società di inclusione (ciò che spiega, ad esempio, il motivo per il quale gli edifici di culto che vengono dagli stessi costruiti tendono spesso ad assumere dimensioni ragguardevoli, in molti casi non proporzionate alla reale entità numerica e, dunque, al reale fabbisogno della comunità)¹⁶.

In tal guisa, la politica dell'identità e quella dello spazio tendono a fondersi tra loro, come due facce di una stessa medaglia: divengono modalità per rivendicare prerogative e diritti, modificando il quadro preesistente prodotto dalle principali istituzioni economiche, politiche e relazionali dei luoghi di accoglienza¹⁷.

Tutto ciò ingenera inevitabili alterazioni (e conseguenti dissonanze) all'interno dei precedenti equilibri urbani, costruiti in linea con le esigenze della cultura e della religione cattolica dominante in Italia, consolidati nel tempo e supportati, proprio in ragione della pregressa tendenziale omogeneità della società italiana dal punto di vista culturale e religioso, anche sul piano normativo (basti pensare alla vigente disciplina in materia urbanistica, espressione evidente del modo di intendere l'articolazione dello spazio proprio della maggioranza autoctona)¹⁸. Soprattutto, impone la necessità di un ripensamento della articolazione e della gestione del territorio urbano, in grado di tenere conto della natura culturalmente e religiosamente eterogenea della società italiana. Sotto tale profilo, occorre dare risposta, sul piano dell'articolazione e del concreto utilizzo dello spazio urbano, alle esigenze rese manifeste dalle migrazioni transnazionali e dalla globalizzazione del religioso, mettendo in relazione il processo generativo degli spazi urbani con la totalità della popolazione, di modo che

¹⁴ Al riguardo, cfr., *ex amplius*, Marchei (2012). Per una lettura costituzionalmente orientata dell'art. 19 della Carta cfr. Ricca (2006).

¹⁵ Belli (2013: 12 ss.).

¹⁶ È il caso, ad esempio, del Tempio Mormone recentemente inaugurato a Roma: sessantamila metri quadri di edifici e giardini caratterizzati da un dichiarato sfarzo "in lode e gloria al Signore", per una comunità che in tutta Italia conta circa 27.000 adepti, dei quali il 20% immigrati (dati Censur 2019). Relativamente alla natura e alla funzione di simbolo di emancipazione politica che la costruzione di edifici di culto di grandi dimensioni riveste per le minoranze religiose immigrate cfr. Baumann (2009: 143 ss.).

¹⁷ Al riguardo, v. ampiamente Fincher and Jacobs (1998). Più di recente, Baumann (2009: 143 ss.); Cancellieri (2016: 82 ss.).

¹⁸ Sul punto cfr. Belli (2013: 13).

tutti i soggetti possano sentirsi parte della città nel medesimo modo (sebbene, ovviamente, ciascuno con modalità differenti).

Tale operazione di ripensamento, per risultare efficace, deve ovviamente essere condotta nell'alveo del diritto, e, principalmente, delle esigenze giuridiche poste dal pluralismo culturale e religioso. È il diritto, difatti, a modellare e regolamentare lo spazio di vita dei soggetti, dettando le regole per l'accesso e l'effettiva fruizione del medesimo. È il diritto, in altri termini, a scandire le logiche di articolazione del territorio (e dei diversi spazi dei quali lo stesso si compone), risultando, perciò, imprescindibile al fine della elaborazione di ordinamenti spaziali in cui ricondurre ad armonica composizione interessi divergenti e segmenti identitari potenzialmente conflittuali.

3. Il “diritto alla città”. Attualità e possibile impiego del concetto in relazione alle problematiche di matrice spaziale delle odierne città multiculturali e multireligiose

Da questo punto di vista, non privo di interesse risulta il riferimento (e la possibilità, concreta, di utilizzo) del cosiddetto “diritto alla città” (*Right to the City*), ossia di quello che può essere definito come il diritto di ciascuno (*recte*: di tutti i fruitori della città, senza differenze di razza, sesso, religione, censo, ecc.) di avere accesso alle opportunità, ai servizi e ai complessivi benefici in termini economici, giuridici, sociali, che lo spazio urbano è in grado di offrire¹⁹.

Il concetto di diritto alla città, che trova largo uso nei tentativi di definizione delle rivendicazioni dei movimenti sociali urbani contemporanei, rimanda, come noto, alla elaborazione di Henri Lefebvre, e alla concezione dello spazio come prodotto sociale evocata dal filosofo francese sul finire degli anni Sessanta del secolo scorso²⁰. In realtà, l'elaborazione lefebvrina, oltre a non fornire una definizione precisa del diritto alla città, non si focalizza sul fenomeno migratorio, né su quello religioso, né, in conseguenza, sulle trasformazioni indotte da tali fenomeni all'interno delle aree urbane. Essa, tuttavia, introduce la consapevolezza della relazione esistente tra identità soggettive e spazi materiali urbani, particolarmente ai fini della produzione e della conservazione della sicurezza degli spazi pubblici. Caratteristica essenziale della città, secondo Lefebvre, è quella di essere luogo di incontro delle differenze: l'urbano costituisce, cioè, «una forma mentale e sociale, quella della simultaneità, della riunione, della convergenza, dell'incontro (o piuttosto, degli incontri)»²¹. In tale prospettiva, il diritto alla città viene ad essere fondamentalmente concepito come il diritto di tutte le componenti sociali –e, dunque, di tutti i differenti attori culturali e religiosi presenti sul territorio

¹⁹ In realtà, del cosiddetto “diritto alla città” esistono plurime interpretazioni, sviluppate, con differenti finalità, da studiosi di varie discipline (urbanisti, sociologi, da ultimo anche giuristi), che nel tentativo di definire tale concetto hanno enfatizzato l'uno o l'altro degli aspetti che lo compongono. Di certo, e per quanto interessa la presente analisi, la locuzione “diritto alla città” può ritenersi espressiva di un insieme di diritti individuali universali concernenti vari aspetti della vita urbana, alcuni di carattere positivo (fra di essi, il diritto di accesso allo spazio e ai servizi pubblici), altri di carattere prevalentemente negativo. Per una sintesi di tali aspetti, cfr. Moroni and Chiodelli (2017). Per la distinzione fra diritti negativi e positivi, cfr. Buchanan (2005).

²⁰ Nell'ambito della vasta produzione del filosofo francese sullo spazio cfr. Lefebvre (1970; 1973; 1976). Per un'analisi critica della riflessione di Lefebvre cfr. Butler (2012); Purcell (2014). Relativamente ai movimenti sociali urbani contemporanei ed alle loro rivendicazioni, cfr. Leontidou (2010).

²¹ Lefebvre (1970: 101).

urbano– di appropriarsi dello spazio di partecipazione ai processi decisionali, dai quali molte di esse, proprio in ragione del loro essere minoranza, risultano generalmente escluse²².

Da questo punto di vista, è sicuramente possibile attualizzare la riflessione lefebvrina, riportando il disegno del filosofo francese alle necessità dell'attuale fase storica, nella sua configurazione di “era delle migrazioni”²³, in cui la cultura e la religione giocano un ruolo specifico e crescente nel processo di costruzione degli agglomerati urbani; soprattutto, appare possibile inquadrare le lotte dei gruppi sociali minoritari per l'affermazione del proprio spazio di rappresentazione, specialmente di quelli a forte connotazione culturale e/o religiosa, come (e nell'ambito della elaborazione del) “diritto alla città”²⁴.

Il progressivo radicarsi nell'ambiente urbano delle comunità formate dai migranti transnazionali, difatti, ha imposto forme di necessaria coesistenza fra persone appartenenti a culture e religioni differenti, portatrici di diverse e spesso antitetiche visioni del mondo, forzatamente chiamate a condividere lo spazio della quotidianità. Ciò ha comportato (e comporta) evidenti ricadute in ambito spaziale. I soggetti e i gruppi che si insediano nei contesti urbani come conseguenza dei fenomeni migratori necessitano, infatti, di spazi per le loro esigenze abitative, per quelle connesse all'attività lavorativa, per la scuola e il tempo libero, per dar vita a manifestazioni collettive delle loro credenze religiose, ecc. Al contempo, con la loro azione, essi incessantemente trasformano lo spazio in cui agiscono e operano, particolarmente quello pubblico, riempiendolo con nuovi significati e contenuti, culturalmente e/o religiosamente connotati. In tal modo, i nuovi arrivati modificano l'ordine spaziale costituito, ossia quello della popolazione autoctona. Il che, non di rado, ingenera problemi di relazione con il contesto locale, restio a concedere loro non tanto lo spazio fisico necessario (del resto, prevalentemente allocato nelle aree periferiche delle città), quanto, e principalmente, il riconoscimento della complessa rete di significati simbolici connessa all'utilizzo dello spazio medesimo (si pensi, esemplificativamente, alle contestazioni legate alla costruzione delle moschee, percepite come forme di appropriazione del territorio e, dunque, dello spazio pubblico urbano da parte delle comunità islamiche alloctone)²⁵.

In tal guisa, lo spazio pubblico tende sempre più a trasformarsi in «terreno conteso e area di prestigio e di reputazione»²⁶. La non coincidenza fra la domanda di città della popolazione immigrata e quella della popolazione locale innesca, difatti, un crescente antagonismo per la spazialità, una vera e propria competizione per il territorio, con i gruppi di nuovo insediamento impegnati nel tentativo di farsi riconoscere come parte integrante e visibile della comunità urbana, come una componente

²² Cfr. Lefebvre (1976: 30), per il quale il diritto alla città «significa il diritto dei *citoyens-citadins*, e dei gruppi che essi costituiscono [...] a essere presenti su tutte le reti, su tutti i circuiti di comunicazione, di informazione, di scambio. [...] Escludere dall'urbano i gruppi, le classi, gli individui, equivale a escluderli dal processo di civilizzazione, se non dalla società. Il *diritto alla città* legittima il rifiuto a lasciarsi escludere dalla realtà urbana da parte di un'organizzazione discriminatoria e segregativa. [...] Il diritto alla città significa allora la costituzione o la ricostruzione di un'unità spazio-temporale, di una riconduzione ad unità invece di una frammentazione».

²³ Castles and Miller (2012).

²⁴ Sul richiamo alla concezione lefebvrina come chiave di lettura dell'urgenza della attuale fase storica cfr. Belli (2013: 43 ss.).

²⁵ Al riguardo, cfr. Mitchell (2003); Chiodelli (2015). Per ciò che specificamente concerne la questione delle moschee cfr. Ferrari (2009); Macri (2009); Allievi (2010); Oliosì (2015); Conti (2016).

²⁶ Baumann (2009: 142).

costituente e costitutiva dello spazio fisico metropolitano che essi, con la loro presenza e con la loro attività, contribuiscono a determinare, riempiendolo di significati e contenuti.

Si tratta, peraltro, di dinamiche sostanzialmente ineluttabili, giacché il pluralismo culturale e religioso costituisce ormai una caratteristica essenziale e distintiva delle città contemporanee: un dato di fatto, una condizione acquisita, rispetto alla quale non si può pensare di tornare indietro. Il futuro delle città italiane (ed europee in genere), da questo punto di vista, è un futuro necessariamente multiculturale e multireligioso.

Di qui l'esigenza di una riconformazione dello spazio urbano che tenga conto delle varie forme di interazione e di negoziazione tra tutte le componenti che affollano le città contemporanee, e particolarmente fra abitanti nativi, espressione della maggioranza cattolica del paese, e migranti.

Tale operazione, per ambire ad essere efficace, deve prendere le mosse da una verifica delle modalità attraverso le quali i gruppi di nuovo insediamento si appropriano, utilizzano e danno significato allo spazio, cambiando in maniera a volte radicale la geografia simbolica dello stesso²⁷. Discorso che vale, specificamente, per i differenti modi attraverso i quali l'esperienza religiosa dei migranti si affaccia e tende ad affermarsi nei contesti urbani, i quali non si esauriscono nella mera costruzione di luoghi di culto (sale di preghiera e moschee per gli islamici, templi indù, pagode buddiste, chiese pentacostali, ecc.), ma includono anche il variegato insieme di «spatial practices extending beyond the “officially sacred”, such as rituals performed in public spaces, or everyday, informal, often banal religious practices carried out in the home or in public spaces»²⁸. Poiché, infatti, la religione costituisce un fattore fondamentale attraverso il quale molti migranti «live their lives, forge a sense of self, and make and perform their different geographies»²⁹, la diversità religiosa generata dai nuovi arrivati costituisce un fattore primario di trasformazione del contesto urbano. Detto diversamente, la crescente coesistenza negli spazi urbani di edifici e luoghi religiosi tradizionali (sostanzialmente, quelli cattolici) e nuovi (quelli riconducibili ai gruppi di nuovo insediamento) contribuisce a ridisegnare il nesso tra religione e città da un punto di vista spaziale, con ovvie ricadute sul piano giuridico³⁰. Per comprendere le trasformazioni di tale contesto bisogna, perciò, attentamente considerare le pratiche religiose, onde valutarne l'impatto sulla città, avendo riguardo tanto alle trasformazioni di fatto, quanto a quelle regolate dal diritto (di solito, in un secondo momento).

4. Politiche urbane e diritto in età post-secolare. Alla ricerca di nuove forme legali di gestione della diversità

Per effetto della crescente pluralizzazione delle culture e delle religioni i meccanismi di produzione e di gestione dello spazio urbano necessitano, dunque, di essere ripensati in linea con le esigenze delle

²⁷ Per approfondimenti, cfr. Balbo (2009); De Salvo (2017); Grzymala-Kazłowska and Phillimore (2018).

²⁸ Cancellieri (2016: 79). Sulla evoluzione del rapporto tra città e religioni, e, specificamente, sul contributo che le religioni sono in grado di offrire al processo di costruzione dei plessi urbani cfr. Casanova (2013); Berger (2018).

²⁹ Holloway and Valins (2002: 6).

³⁰ Sul punto, cfr. Giorda (2015). Interessanti considerazioni, per quanto in una prospettiva più semiotica che giuridica, anche in Knott, Krech and Meyer (2016).

differenti identità diffuse sul territorio, a cominciare da quelle religiose, facendo perdere alle città italiane quel carattere di omogeneità, architettonica e non solo, impressa loro dal monopolio, fino ad oggi tendenzialmente incontrastato, del modo di intendere l'articolazione e la gestione dello spazio pubblico proprio della tradizione cattolica³¹.

Sotto tale profilo, l'avvenire delle città impone di accantonare ogni forma di spazialità universalizzante, e di aprire, di contro, la strada a percorsi di mutuo riconoscimento e di integrazione tra ordinamenti spaziali diversi (*recte*: tra modi diversi di concepire lo spazio), espressione di tutte le differenti componenti etniche, culturali e religiose presenti sul territorio. Più precisamente, il futuro obbliga a pensare a modelli di convivenza pacifica fra i diversi attori sociali presenti nei contesti urbani, i quali necessariamente devono presupporre un uso non discriminatorio e quanto più possibile equo dello spazio.

Tale opzione, sul piano operativo, si traduce nella necessità di andare oltre l'attuale concetto di mera "tolleranza" della diversità e delle sue esigenze di ordine spaziale, il quale, al massimo, conduce a gentili concessioni da parte della popolazione autoctona nei riguardi dei nuovi arrivati (purché, ovviamente, non troppo invasive e, comunque, non perturbatrici dell'ordine costituito), per giungere, invece, a forme concrete, per quanto difficili, di riconoscimento della diversità, anche sul piano giuridico. L'obiettivo deve essere quello della costruzione di uno "spazio pubblico" in grado di rappresentare i significati molteplici e le esigenze mobilitati dai diversi gruppi e individui presenti al suo interno. Uno spazio creativo, necessariamente ibrido, in cui la differenza sia percepita come fattore di creatività, e non di separazione, nel processo di costruzione del paesaggio urbano (c.d. rigenerazione creativa dell'esistente).

Per conseguire siffatto risultato occorre ovviamente eliminare le asimmetrie nel dialogo tra i diversi attori sociali, religiosi e non, agendo per la risoluzione dei conflitti e per l'elaborazione di politiche spaziali più eque ed inclusive. Detto diversamente, risulta necessario superare le attuali disuguaglianze/discriminazioni nell'accesso allo spazio, garantendo a tutti, nel rispetto dei principi costituzionali e delle esigenze di sicurezza e di tutela dell'ordine pubblico, forme di visibilità della propria identità culturale/religiosa nella sfera pubblica, *in primis* attraverso la possibilità di realizzazione e di utilizzo di luoghi destinati all'esercizio delle pratiche rituali³².

Sul piano strettamente giuridico, tutto ciò richiede una rivisitazione delle norme che regolano l'utilizzo degli spazi urbani, funzionale alla individuazione di nuove forme di gestione della diversità: a voler essere più precisi, alla realizzazione di una gestione "multispazializzata" del pluralismo culturale/religioso idonea (e finalizzata) alla realizzazione di modelli di convivenza ispirati ad una soggettività condivisa, mutuamente tradotta e transatta.

Sotto tale profilo, il legislatore, tanto a livello nazionale quanto in sede locale, è certamente chiamato a procedere ad un ripensamento in chiave interculturale del rapporto tra pratiche, comportamenti e norme di organizzazione degli spazi urbani, in grado di riconoscere modalità di presenza e di espressione alle diverse esigenze culturali/culturali presenti nel contesto di società urbane sempre più composite ed eterogenee: delineando, all'uopo, modalità di pianificazione urbanistica, fondate sui valori della Carta costituzionale, atte a supportare la realizzazione di ordinamenti spaziali

³¹ Sul punto, cfr. Moroni and Chiodelli (2017).

³² Ricca (2012: 456); Cavana (2019: 38-39).

coerenti con le esigenze di una convivenza ormai (e, in prospettiva, sempre più) inevitabilmente plurale.

In termini pratici, ciò implica la predisposizione di strumenti atti a favorire la progettazione e la concreta realizzazione di parti urbane orientate non soltanto al tema dei luoghi di culto delle comunità immigrate, nel senso stretto del termine, ma anche, più latamente, alla soddisfazione di tutte le differenti esigenze di matrice spaziale di cui le comunità di nuovo insediamento risultano portatrici³³.

5. La suggestione della città “interculturale e interreligiosa”, tra utopia e realtà

A tale fondamentale esigenza risponde l'elaborazione di modelli di città interculturali e interreligiose, nelle quali la gestione degli spazi deputati alla convivenza civile risulti finalizzata alla costruzione di tessuti urbani in cui le differenti culture e religioni possano coesistere in pacifica e feconda interrelazione tra loro, facendo della diversità religiosa e della contaminazione di culture e di fedi non un fattore critico, un elemento di debolezza e di scontro, ma, piuttosto, una risorsa, un punto di forza e di crescita culturale ed economica per l'intera società.

La città interculturale e interreligiosa, in tale prospettiva, dovrebbe costituire un luogo globale, cosmopolita, multietnico e multireligioso. Un agglomerato in grado di garantire a tutti gli abitanti, e dunque anche alle minoranze etniche, linguistiche, religiose, ecc. al suo interno presenti, le medesime opportunità di accesso allo spazio e ai servizi, nonché di coinvolgimento e di partecipazione ai processi decisionali; un luogo in cui, pertanto, l'azione delle autorità locali dovrebbe essere indirizzata a sostenere pubblicamente il rispetto della diversità e le politiche volte alla costruzione di un'identità pluralistica, a combattere il pregiudizio e la discriminazione, a garantire a tutte le componenti sociali pari opportunità, adattando strutture di *governance*, istituzioni e servizi «ai bisogni di una popolazione diversificata, senza compromettere i principi dei diritti umani, della democrazia e dello Stato di diritto»³⁴. Una città, in definitiva, equa e inclusiva, in grado di accogliere le istanze di una collettività sempre più plurale, complessa e dinamica, capace di stabilire (e di mantenere) relazioni pacifiche e produttive tra i differenti segmenti della popolazione che la compongono, proiettata verso un futuro

³³ Belli (2013: 18). Vale la pena di segnalare come tale prospettiva non sia stata considerata dalla Corte costituzionale nei suoi più recenti pronunciamenti in materia di edilizia di culto, e particolarmente nella recentissima sentenza 22 ottobre 2019, n. 254, in cui la Corte, dopo aver ricordato che la libertà di culto «si traduce anche nel diritto di disporre di spazi adeguati per poterla concretamente esercitare (sentenza n. 67 del 2017) e comporta perciò più precisamente un duplice dovere a carico delle autorità pubbliche cui spetta di regolare e gestire l'uso del territorio (essenzialmente le regioni e i comuni): in positivo [...] esso implica che le amministrazioni competenti prevedano e mettano a disposizione spazi pubblici per le attività religiose; in negativo, impone che non si frappongano ostacoli ingiustificati all'esercizio del culto nei luoghi privati e che non si discriminino le confessioni nell'accesso agli spazi pubblici (sentenze n. 63 del 2016, n. 346 del 2002 e n. 195 del 1993)», è rimasta tuttavia ancorata, nella sua successiva disamina, all'arido e restrittivo concetto di “attrezzatura religiosa” utilizzato dalla legislazione urbanistica regionale (pur dovendosi ovviamente tener conto, all'uopo, dei limiti imposti dalla ordinanza di rimessione). Probabilmente un'occasione persa per allargare i “limiti spaziali” del concetto di libertà religiosa.

³⁴ Council of Europe, *What is an intercultural city?* (<https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/what>). In proposito, v. anche Balbo (2016: 25-38, spec. 36-38); White (2017).

aperto alla “diversità” e alla contaminazione etnica, culturale e religiosa (e alle ricadute che dalle stesse inevitabilmente discendono sulla natura delle società urbane)³⁵.

Affinché tale modello di città possa divenire reale, occorre evidentemente procedere ad una revisione delle attuali politiche urbane attraverso lo sviluppo e l'adozione di strategie e iniziative atte a favorire la coesione della collettività, in tutte le sue molteplici componenti (etniche, linguistiche, culturali, religiose, ecc.); in altri termini, ad una rielaborazione in chiave interculturale delle principali funzioni della città (attività educative, spazio pubblico, urbanistica e luoghi interculturali, politiche abitative e quartieri, servizi pubblici e amministrazione, imprese ed economia, sport e arte, sicurezza urbana, ecc.)³⁶.

Tale revisione, per essere efficace, dovrà risultare non imposta, ma “partecipata”, ossia frutto del dialogo e della collaborazione attiva al processo di tutte le componenti etniche, culturali e religiose presenti nel tessuto urbano.

Da questo punto di vista, un ruolo determinante, in positivo o in negativo, va senz'altro riconosciuto alle religioni. Per la loro naturale funzione aggregatrice, difatti, le organizzazioni religiose possono costituire essenziali fattori di coesione sociale, fungendo da referente per le esigenze dei rispettivi adepti, ed offrire un contributo significativo alla integrazione dei medesimi nei luoghi di accoglienza, anche attraverso lo sviluppo di servizi di assistenza sociale; oppure, al contrario, fungere da catalizzatore (e, in alcuni casi, da detonatore) per il malcontento e per lo sviluppo di forme di conflittualità, alimentate dalle difficoltà nell'integrazione e dal senso di esclusione che i “religiosamente altri”, specie quelli di nuovo insediamento sul territorio, inevitabilmente subiscono³⁷.

Sotto tale profilo, non sembra esservi dubbio sul fatto che il coinvolgimento attivo dei diversi gruppi religiosi nelle strategie interculturali costituisca una dimensione fondamentale nello sviluppo delle attività delle odierne città interculturali e interreligiose, in quell'ottica di realizzazione del “vantaggio della diversità”, di cooperazione, di perseguimento della pace sociale e di prevenzione e risoluzione dei conflitti, cui si è fatto cenno in precedenza. Siffatto coinvolgimento, necessariamente operante a più livelli, deve contemplare strategie e piani di inclusione di diversa natura. Soprattutto, deve essere accompagnato da una politica urbanistica capace di accogliere, nei limiti del possibile, le istanze spaziali delle minoranze religiose presenti sul territorio; che sappia, cioè, riconoscere a ciascuna comunità gli spazi necessari alla soddisfazione delle proprie esigenze (spazi per le cerimonie e le celebrazioni religiose pubbliche, per la sepoltura religiosa, per gli incontri delle comunità, ecc.), in ipotesi, anche attraverso la creazione di luoghi, fisici o virtuali, condivisi da più gruppi di fede³⁸. La possibilità di realizzare modelli di città interculturali e interreligiose postula, difatti, l'elaborazione di politiche urbane orientate a ricombinare nello spazio le domande di una società culturalmente/religiosamente articolata, capaci di contribuire, anche attraverso lo strumento del

³⁵ Sul punto esiste ormai una ricca bibliografia. Per tutti, cfr. Wood and Landry (2008); Wood (2010); White (2017); Allard (2017), nonché i diversi saggi contenuti in Marconi and Ostanel (2016). Per ciò che specificamente concerne l'esperienza italiana, cfr. Clemente and Oppido (2015); Canobbio (2016); Cancellieri (2016).

³⁶ Relativamente al senso e al significato dell'approccio interculturale cfr. Ricca (2008). Per l'utilità dell'approccio interculturale rispetto alla gestione della diversità nei contesti urbani cfr. Guidikova (2016).

³⁷ Riguardo al contributo specifico delle religioni alla costruzione di modelli di città interculturali cfr. Orton (2014).

³⁸ In tal senso interessanti risultano gli esperimenti di edifici poli-religiosi, cioè utilizzati da più religioni, avviati in alcune città europee.

diritto, «alla formazione di un paesaggio urbano in grado di rappresentare i significati molteplici mobilitati dai diversi gruppi e individui»³⁹.

Sul piano pratico, occorre, ovviamente, chiedersi se quello della città interculturale e interreligiosa rappresenti un modello di sviluppo urbano effettivamente realizzabile, o se esso null'altro rappresenti che una suggestione, un modello astratto sostanzialmente privo di riscontro empirico.

Al riguardo, va detto che, seppure tra molteplici difficoltà e resistenze, di città interculturale e interreligiosa si comincia concretamente a parlare, specie in ambito europeo, dove numerosi «progetti e iniziative affrontano le sfide poste dall'integrazione in contesti urbani attraverso esperienze di pratiche inclusive, con l'obiettivo di identificare condizioni che possano facilitare l'interazione tra individui e gruppi diversi per cultura, religione ed etnia»⁴⁰. Ad esso, per esempio, fa costante riferimento il Consiglio d'Europa, che già da alcuni anni ha avviato un progetto denominato "*Intercultural Cities Programme*", destinato a supportare le città europee «in reviewing their policies through an intercultural lens and developing comprehensive intercultural strategies to help them manage diversity positively and realise the diversity advantage», anche attraverso l'individuazione di «a set of analytical and practical tools to help local stakeholders through the various stages of the process»⁴¹, e che in numerosi documenti ufficiali si riferisce alle città interculturali (ICC) come ad «un programma faro» destinato a sostenere «l'applicazione di un nuovo modello di gestione della diversità chiamato integrazione interculturale»⁴².

Ciò non toglie che, in concreto, l'effettiva realizzazione di modelli di città interculturali e interreligiose risulti tutt'altro che agevole. Per assumere concretezza, difatti, progetti e iniziative di riarticolazione del contesto urbano volti a sviluppare (e, concretamente, a sostenere) strategie interculturali atte a favorire l'interazione tra individui e gruppi diversi per cultura, religione ed etnia, producendo vantaggio dalla diversità, necessitano della attivazione di processi di inclusione nell'ambito dei programmi di pianificazione, rigenerazione e sviluppo locale, che non sempre trovano sponda nelle popolazioni e nelle amministrazioni locali. Queste, anzi, non di rado frappongono ostacoli e resistenze di varia natura alle richieste dei gruppi di nuovo insediamento, mostrando un'ostilità di fondo nei riguardi di qualsivoglia forma di possibile rinegoziazione degli equilibri esistenti che tende a tradursi in forme di "ospitalità limitata", spesso fortemente condizionata (se non subordinata) all'accettazione dell'assimilazione culturale da parte dei nuovi venuti.

Tutto ciò risulta particolarmente evidente rispetto alle istanze di accesso allo spazio.

Al riguardo, la tendenza di gran lunga prevalente è quella di relegare le minoranze etniche, culturali e religiose nelle periferie urbane, o comunque lontano dai centri nevralgici delle città, negli spazi che gli abitanti nativi sono disposti a concedere loro (spesso in aree ex-industriali e/o produttive in disuso), per lo più al di fuori di forme specifiche di programmazione urbanistica, o, comunque,

³⁹ Belli (2013: 18).

⁴⁰ Oppido and Esposito De Vita (2014: 6).

⁴¹ Per notizie e approfondimenti cfr. <https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/about>. A tale programma hanno aderito anche diverse città italiane, fra le quali Genova, Milano, Palermo e Torino (per l'elenco completo cfr. <https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/list-of-cities-by-country>).

⁴² Council of Europe (2016). Al riguardo, v. anche Council of Europe (2013a e 2013b).

sulla base di una programmazione minima (quale, ad esempio, la mera autorizzazione alla realizzazione di luoghi di culto)⁴³.

Nella migliore (in termini di accoglienza) delle ipotesi il modello che si tende a seguire è quello di matrice multiculturale, che prevede la realizzazione di quartieri o aree specificamente destinate alle minoranze all'interno dei plessi urbani. Si tratta, invero, di soluzioni già sperimentate, senza grosso successo, in Europa (Francia, Paesi Bassi, Gran Bretagna, ecc.), basate sull'idea di una separazione spaziale fra le diverse comunità presenti sul territorio (etniche, culturali, religiose), con aree o quartieri che consentono una prossimità e una solidarietà nei consumi quotidiani e nella condivisione del proprio linguaggio. Tale modello, tuttavia, più che a favorire una effettiva inclusione fra le diverse componenti culturali/religiose che popolano l'*habitat* urbano, tende, invero, a protrarre l'esclusione degli individui e dei gruppi di nuovo insediamento, giacché conduce alla trasformazione degli agglomerati urbani e dei loro spazi in arcipelaghi etnico-culturali-religiosi (quartiere cinese, islamico, ecc.), che finiscono con il rivelarsi veri e propri piccoli "ghetti", espressione di forme legali di segregazione su base etnico-religioso-linguistico-culturale (c.d. ghettizzazione civica). Detto diversamente, il rischio insito nella scelta di tale modello di sviluppo urbano è quello della creazione di tante comunità segregate, una per ciascuna delle diverse comunità che reclamano spazio nelle odierne città multiculturali e multireligiose; rischio che è particolarmente evidente per le comunità dei migranti, rispetto alle quali l'appartenenza religiosa funge da elemento aggregante, ma al tempo stesso inevitabilmente tende a perpetuare la separazione e, quindi, la non integrazione, specie quando l'assenza di opportunità e la scarsa visibilità sociale rendono difficoltosa l'effettiva realizzazione del diritto di libertà religiosa. Il risultato, alla fine, è la realizzazione di un modello di spazio urbano a compartimenti stagni, privo di reale integrazione fra autoctoni e alloctoni⁴⁴.

La strada da seguire, allora, deve essere necessariamente diversa. In gioco, difatti, non c'è soltanto (e semplicemente) «un contingentamento frammentato degli spazi sociali, una sorta di lottizzazione di essi, tale da assicurare a ciascuna fazione o individuo il suo circuito di potere, quanto invece la co-generazione di uno spazio pluralistico»⁴⁵. In gioco, in definitiva, c'è il futuro stesso degli agglomerati urbani, il quale non può prescindere dalla creazione delle condizioni, all'interno dei medesimi, per una pacifica convivenza fra le diverse componenti etnico-culturali-religiose che ormai li popolano (e, principalmente, fra la maggioranza autoctona, e le numerose minoranze alloctone che vi si radicano in conseguenza dei fenomeni migratori e della globalizzazione del religioso).

Da questo punto di vista, il modello della città interculturale e interreligiosa potrebbe, invero, rivelarsi quello adatto per superare l'inadeguatezza delle attuali teorie e pratiche relative alla dimensione spaziale della convivenza tra popolazioni migranti e non, e rispondere alla "domanda di città" proveniente da una collettività sempre più plurale, complessa e dinamica. Il futuro dovrà chiarire se si tratti di una prospettiva effettivamente realizzabile (sulla quale investire, anche dal punto

⁴³ Solo in rari casi i gruppi più numerosi e più forti economicamente riescono ad acquisire e a trasformare aree urbane centrali. Un esempio in tal senso può essere rappresentato dal quartiere Esquilino a Roma: nato in epoca post-unitaria come area destinata alla borghesia sabauda, esso ha conosciuto nell'ultimo quarantennio una graduale trasformazione, che ne ha fatto il quartiere interetnico per eccellenza della capitale, con una forte presenza cinese e nord-africana.

⁴⁴ In proposito, cfr. Ambrosini and Abbatecola (2004); Motta (2006); Darden and Cristaldi (2012); Briata (2014); Chirianni (2015).

⁴⁵ Ricca (2014a: 17).

di vista del diritto), o se si tratti soltanto di una utopia, magari affascinante, certamente suggestiva, ma pur sempre di una utopia.

6. Quale futuro? Il contributo del diritto al processo di creazione di nuove forme di spazialità polisemica condivisa. Dal diritto come strumento di potere al diritto come strumento di inclusione sociale

Quale che sia il modello di sviluppo urbano che si intende effettivamente seguire, resta il fatto che qualsiasi operazione di riarticolazione degli spazi destinati alla convivenza civile dovrà avvalersi, per poter giungere ad esiti efficaci, del contributo essenziale (e, come tale, irrinunciabile) del diritto⁴⁶.

Fra spazio e diritto, del resto, esiste un rapporto di mutua influenza e, al tempo stesso, dipendenza. Come è stato correttamente osservato, le norme giuridiche, attraverso i loro usuali meccanismi di funzionamento, «tanto direttamente (ad es. con la pianificazione urbanistica, la disciplina delle immissioni, ecc.), quanto indirettamente (ad es. attraverso incentivi e agevolazioni fiscali, disciplina delle ipoteche, ecc.), strutturano lo spazio, contribuiscono a crearlo, così come le identità e le condizioni di vita di coloro che lo abitano. A sua volta lo spazio, tanto quello fisico, quanto quello sociale, incide sulla produzione normativa –sia essa legislativa, regolamentare o giurisprudenziale– che cerca di rispondere con regimi adeguati ai bisogni indotti di volta in volta dalla conformazione del territorio, dalle condizioni climatiche, ecc., ma anche alle forme architettoniche che determinano i modi dell’abitare»⁴⁷. Sotto tale profilo, la vita del diritto è continuamente esposta alle alterazioni dei contesti di esperienza; a voler essere più precisi, ai mutamenti dei contesti di applicazione e di significazione delle norme, ossia dei contesti sociali, dai quali il diritto è inevitabilmente e incessantemente condizionato.

Spazio e diritto, perciò, risultano inestricabilmente (e inevitabilmente) connessi. Questo significa che il diritto deve necessariamente accompagnare, e per certi versi guidare, le trasformazioni territoriali indotte dalla presenza dei nuovi attori sociali che si incontrano e che portano forme e modalità diverse di utilizzo dello spazio. In altri termini, il processo di riarticolazione degli spazi delle odierne città multietniche, multiculturali e multireligiose non può prescindere da un intervento regolatorio del diritto in grado di mettere in relazione il processo stesso con la totalità della popolazione, di modo che tutti i soggetti e tutte le componenti sociali (ossia tutti i fruitori della città, senza differenze di razza, sesso, religione, lingua, ecc.), possano sentirsi (e, concretamente, essere) parti dello “spazio” nel medesimo modo, seppure, necessariamente, con modalità differenti, in linea con (e nel rispetto de) le differenti concezioni e modalità di organizzazione spaziale proprie di ciascuna cultura e di ciascuna religione. Spetta, invero, al diritto farsi carico della gestione di tali differenze, con interventi atti ad armonizzare, nei limiti del possibile, le varie concezioni spaziali emergenti nel

⁴⁶ Il collegamento tra religione e spazio, specialmente urbano, ha attratto negli ultimi decenni l’interesse dei sociologi. Molto meno quello dei giuristi, che solo in anni recenti hanno rivolto la loro attenzione allo studio delle interrelazioni fra tali due fondamentali dimensioni dell’esistenza umana, e specialmente all’analisi della proiezione spaziale dell’efficacia performativa del diritto. Al riguardo, cfr. Blank and Rosen-Zvi (2010); Festa (2015). Sul contributo del diritto al processo di riarticolazione dello spazio urbano cfr. Fincher (2016).

⁴⁷ Marella (2016).

contesto di società urbane sempre più articolate, tenendo conto della necessità di coniugare, nello specifico settore considerato, identità, multiculturalità, multireligiosità, necessità di uguaglianza e del rispetto delle differenze, così da offrire un contributo costruttivo al problema della iscrizione della diversità culturale e religiosa nella cornice istituzionale italiana⁴⁸.

Il richiamo al diritto, peraltro, deve essere inteso non solo nel senso, ovvio e immediato, di rispetto della normativa vigente in materia di gestione degli spazi della convivenza civile, e dunque, primieramente, dei principi costitutivi del diritto nazionale (*in primis* quelli costituzionali) e delle norme e dei vincoli in materia urbanistica (che, peraltro, lungi dal presentare carattere generale e serializzante, risultano spesso espressione del modo di intendere l'articolazione dello spazio proprio della maggioranza autoctona, che ne controlla il processo di produzione), ma anche, e soprattutto, in quello, più recondito e spesso tutt'altro che scontato, di rispetto delle esigenze di giustizia e di equità sottese all'idea stessa di diritto. In tale seconda prospettiva, il diritto andrebbe considerato non –o, comunque, non primieramente– come strumento di potere della maggioranza dominante nei confronti delle minoranze deboli, ma, piuttosto, come strumento di garanzia per tutti gli attori sociali presenti sul territorio, come mezzo di protezione e di sviluppo sociale, atto a favorire il superamento delle barriere che ostacolano e rendono difficoltosa la convivenza fra diversi⁴⁹.

Qui, tuttavia, emergono le difficoltà.

Se si guarda all'impiego che del diritto viene prevalentemente fatto nella gestione del pluralismo sociale, di quello religioso in particolare, non può non rilevarsi come, allo stato attuale, di esso si tenda a fare un uso spesso distorto e quasi paradossale, ben lontano dal rispetto di quell'ideale di giustizia cui si faceva cenno in precedenza. Basta un'osservazione superficiale per rendersi conto di come la topografia delle città italiane risulti ben lungi dal rispettare, in tema di accesso allo spazio, quell'ideale di uguaglianza e di equidistanza di tutti i cittadini dinnanzi alla legge, che pure è solennemente proclamato dalla Carta costituzionale. Di fatto, il diritto viene utilizzato dalle agenzie di potere come strumento di conservazione dello *statu quo*. La legge, soprattutto, che del diritto rappresenta l'espressione primaria, tende a rimanere ancorata al passato, e fatica a prendere atto delle esigenze dei nuovi arrivati, pur quando le stesse rispondano a diritti costituzionalmente riconosciuti e tutelati.

Il problema principale, al riguardo, sembra essere costituito dalle difficoltà nella interazione fra diritto nazionale (i principi, *in primis* quelli costituzionali) e diritto locale (quello in materia urbanistica, di competenza degli enti locali). Risulta, difatti, piuttosto evidente la propensione del secondo a prevaricare il primo: la tendenza, in particolare, a considerare le norme in materia urbanistica come dimensioni in grado di regolare il meccanismo di inclusione/esclusione spaziale che struttura le diverse forme di ospitalità possibile. Basti pensare, a titolo esemplificativo, alle resistenze che non di rado le autorità pubbliche cui spetta di regolare e gestire l'uso del territorio (essenzialmente le regioni e i comuni) frappongono all'apertura dei luoghi di culto delle minoranze

⁴⁸ Per una interessante lettura della funzione del diritto nelle dinamiche spaziali cfr. Ricca (2014a), per il quale «il diritto, anzi la piattaforma discorsiva offerta dal diritto, rappresenta lo sfondo e al tempo stesso lo strumento per iscrivere la pluralità degli spazi soggettivi all'interno di un tessuto di comunicazione condiviso, inclusivo e orientato alla creazione di spazi di senso e di esperienza frutto di negoziazioni/transazioni funzionali a una convivenza pacifica» (1). Per ulteriori approfondimenti si veda anche Ricca (2014b).

⁴⁹ Sul punto, cfr. Blank and Rosen-Zvi (2010); Ricca (2014a: 34 ss.).

religiose (e, particolarmente, delle moschee islamiche), motivate con la necessità di un rigido rispetto delle norme urbanistiche. Entrano in gioco, al riguardo, concetti come quelli di destinazione d'uso, di verifiche di agibilità, di certificazioni antincendio e di sicurezza dei locali, di idoneità dell'area rispetto alle esigenze di sicurezza, ecc. In buona sostanza, viene accordata prevalenza agli aspetti tecnico-amministrativi, legati alla compatibilità con le norme vigenti in materia urbanistica, visti come dimensione essenziale nella regolazione del dispositivo di inclusione/esclusione spaziale. Il tutto al fine di controllare, e in alcuni casi paralizzare, le rivendicazioni di matrice spaziale dei religiosamente altri, apponendo ostacoli di natura squisitamente burocratica alle istanze di inclusione che tali rivendicazioni veicolano⁵⁰.

Questo atteggiamento ostativo costringe le comunità religiose di minoranza a situazioni e comportamenti spesso *borderline*, di vero e proprio mimetismo architettonico degli spazi per il culto, non di rado in contrasto con la disciplina urbanistica vigente, con tutte le conseguenze che ne discendono sia in ambito giudiziario, sia, più in generale, sul piano della mancata integrazione⁵¹. Difatti, non potendo –o, comunque, facendo fatica ad– avere accesso allo spazio per le proprie esigenze di natura culturale, le “religioni altre” finiscono di frequente con il far assumere significazioni di carattere religioso, attraverso specifiche pratiche di sacralizzazione, anche ad altri spazi, oltre ai luoghi sacri e di preghiera tradizionali, spesso non in linea con le previsioni urbanistiche. La soluzione che più di frequente viene utilizzata, specie nell'ambito delle molteplici ed eterogenee comunità islamiche presenti sul territorio, è quella della creazione di sale di preghiera in edifici convertiti a questo utilizzo in maniera tacita e senza autorizzazioni (garage, scantinati, palestre, altri luoghi con diversa destinazione convertiti a luoghi di culto: quello che nella letteratura di lingua inglese viene definito “*tacit change and planning denial*”), di solito senza il rispetto delle norme urbanistiche, architettoniche, igieniche e sanitarie che sono previste per tutti gli edifici dove si riunisce un numero elevato di persone; con conseguenti doglianze della popolazione autoctona, in alcuni casi anche giustificate, legate all'uso improprio degli spazi (per rumori, pericoli di sicurezza, incremento del traffico di zona, ecc.), che spesso sfociano in denunce che finiscono nelle aule dei tribunali⁵².

Alla base di tali violazioni (e delle reazioni che le stesse innescano nella comunità ospitante) vi è, tuttavia, il tentativo dei gruppi religiosi minoritari di far fronte, di opporsi, nei modi e con i mezzi a disposizione (senza, dunque, eccessivamente preoccuparsi del rispetto delle prescrizioni derivanti da norme formali –che nella maggioranza dei casi neanche conoscono – dettate dai circuiti istituzionali dei paesi di accoglienza, e delle conseguenze da tale carenza derivanti) alla colonizzazione degli spazi attuata e, spesso, strenuamente difesa dalla maggioranza dominante attraverso il ricorso a forme di utilizzo improprio della disciplina urbanistica, frutto di una evidente collusione tra uso del discorso giuridico e dominio dello spazio da parte delle agenzie di potere.

Nella colonizzazione degli spazi mediata dalla legge, difatti, non è difficile intravedere i contorni di un atto di potere assoluto della cultura dominante, volto a delimitare lo spazio urbano attraverso la

⁵⁰ In proposito, cfr. Mazzola (2010); Bettetini (2010); Bolgiani (2013); Moroni and Chiodelli (2016).

⁵¹ Mazzola (2012: 196-197); Cavana (2019: 36).

⁵² Il numero di tali procedimenti è aumentato esponenzialmente negli ultimi anni. Sul punto, cfr. Di Prima (2013: 207-287).

creazione di limiti spaziali legali (permettendo o vietando, includendo o escludendo, ecc.)⁵³. Si tratta, come è agevole intuire, di un modo limitato e limitante di intendere la funzione del diritto in genere, che da strumento di inclusione, nell'alveo dei principi costituzionali di uguaglianza e libertà religiosa di tutti gli attori sociali, si trasforma in ostacolo, nella "montagna da scalare"; in ogni caso, di soluzioni non coerenti con la possibilità/necessità di pacifica convivenza tra cittadini con orientamenti culturali e religiosi diversi, che legittimano letture discriminatorie del diritto delle minoranze religiose a poter disporre di spazi per il culto, specie all'interno dei plessi urbani, non in linea con le garanzie riconducibili al diritto di libertà religiosa di cui all'art. 19 Cost.⁵⁴

Dietro la tendenza richiamata vi è, ovviamente, la frequente appropriazione da parte della politica delle questioni spaziali, e in particolare di quelle legate all'apertura dei luoghi di culto di religioni diverse da quella cattolica, primieramente di quella islamica; appropriazione spesso motivata da intenti e interessi propagandistici più che realmente contenutistici, la quale, in conseguenza, finisce spesso con il trascurare (o, comunque, con il mettere in secondo piano) le coordinate giuridiche del problema, le quali andrebbero, invece, lette alla luce (e nell'alveo) dei diritti sanciti dalla Carta costituzionale (oltre che dalle Dichiarazioni internazionali sui diritti umani, le quali hanno funzionato nel passato e funzionano ancora oggi da asse critico rispetto ai poteri dominanti).

In tale prospettiva, le attività religiose (e le connesse necessità spaziali) dovrebbero essere accolte dagli strumenti urbanistici in modo egualitario, senza discriminazioni tra le diverse religioni, anzi rimuovendo le attuali evidenti forme di disparità di trattamento. Tradotto in termini pratici, questo significa che del diritto, più che un impiego volto ad affermare il controllo da parte delle agenzie di potere sul territorio andrebbe fatto un uso finalizzato a garantire l'equa distribuzione dello spazio fra tutte le componenti sociali, e con essa, la pacifica convivenza fra tutti i diversi attori culturali/religiosi presenti nel contesto urbano. Una cittadinanza declinata in chiave equalitaria implica, difatti, la prerogativa a vivere in modo equo il territorio, e, dunque, un'equa distribuzione degli spazi.

7. (segue) Spazi urbani e proiezioni pubbliche della pluralità religiosa. La sfida che attende le città contemporanee

Per conseguire siffatto risultato, e far sì che il diritto possa realmente divenire strumento di inclusione sociale, occorre, tuttavia, superare una ulteriore difficoltà, di carattere, si potrebbe dire, maggiormente sistemico. Risulta, difatti, evidente come l'irrompere dell'alterità nel circuito di efficacia dell'ordinamento statale, imposta dall'arrivo massiccio dei non nativi, finisca con il sottrarre in misura crescente la persistenza dello sfondo culturale preesistente, privando il diritto, le norme vigenti, del loro contesto di significazione e di effettività. In tal modo, tuttavia, si innesca un circolo vizioso. Le norme vigenti, prodotto della cultura dominante, non tengono conto delle esigenze dei nuovi arrivati, i quali, a loro volta, non si riconoscono in esse e finiscono così, non di rado inconsapevolmente, con il violarle, determinando la reazione dell'ordinamento.

Dietro siffatte violazioni, però, si nasconde nella gran parte dei casi un deficit di comprensione delle norme (e degli istituti giuridici che esse regolano) e di riconoscimento/immedesimazione

⁵³ Per un più ampio inquadramento di tali aspetti cfr. Vazquez (2018).

⁵⁴ Per una ricostruzione articolata del problema cfr. Pignatelli (2015: 38 ss.); Ferrari (2015); Guazzarotti (2016).

all'interno di esse, il quale è per lo più legato all'ignoranza, all'incapacità interpretativa e di esperienza di chi si trova a vivere in un contesto straniero⁵⁵.

Tutto ciò impone la necessità di una verifica della funzionalità degli istituti giuridici –per come tramandati dalla nostra tradizione giuridica e per come regolati dalle norme vigenti– rispetto agli obiettivi attuali. La domanda che occorre porre è quella relativa alla capacità di tali istituti, concepiti per operare all'interno di un quadro sostanzialmente monoculturale, di fornire risposta alle istanze di riconoscimento promananti dalle differenti comunità che oggi popolano il territorio nazionale. Tale verifica deve risultare orientata a scardinare la fissità assiomatica delle astrazioni categoriali utilizzate dal diritto, risalendo ai processi di produzione del senso per rimetterli in moto, così da innescare e legittimare attività di ri-categorizzazione e/o ri-modellazione⁵⁶. Detto diversamente, l'obiettivo di tale operazione deve essere quello di mettere tutti i diversi attori sociali in grado di comprendere il significato delle norme e di riconoscersi in esse, permettendo al diritto di essere, come dovrebbe, il prodotto della condivisione di valori, fini, pratiche diffusi a livello sociale, e garantendone, in ultima analisi, la spontanea osservanza da parte di tutte le componenti sociali.

Un esempio paradigmatico, in tal senso, è rappresentato dall'istituto giuridico della proprietà. La proprietà è indubbiamente fondamentale, perché determina la fonte e la natura del controllo sugli accessi allo spazio e sui comportamenti che vi si possono tenere. Essa, al contempo, rappresenta il modello egemone di allocazione delle risorse. Ma la concezione della proprietà (e del relativo diritto) accolta dal nostro ordinamento presenta portata universale? E se così non è, in che misura le differenti concezioni dell'istituto della proprietà che si rinvencono nelle tradizioni giuridiche e religiose che i migranti portano con sé nella società di approdo possono spingere verso una ridefinizione dei tratti identificativi del concetto di proprietà all'interno del sistema giuridico vigente, dei suoi contenuti essenziali (dalla relazione con la cosa, ossia il "possesso", sino al diritto di goderne in modo pieno ed esclusivo, o a quello di disporne in qualsiasi modo); ridefinizione volta magari ad attenuarne l'assolutezza, o a ridefinire il rapporto tra proprietà individuale e interesse pubblico, oppure funzionale alla disarticolazione della stessa in un fascio di diritti variamente assortiti e attribuibili⁵⁷?

Non è ovviamente possibile in questa sede fornire risposte esaurienti a tali quesiti, dovendosi all'uopo rinviare ad un successivo specifico approfondimento tematico. Ai nostri fini, giova unicamente sottolineare come la verifica della "funzionalità" degli istituti giuridici che presiedono alla creazione di limiti spaziali legali (a cominciare dalla proprietà) rispetto alle esigenze della attuale società plurale risulti propedeutica, in quanto ovviamente in grado di condizionarne l'efficacia, ad ogni operazione di possibile riqualificazione/riconformazione dello spazio pubblico, specie di quello urbano, in grado di tenere conto (anche) delle esigenze spaziali delle minoranze (culturali, religiose, etniche, linguistiche, ecc.).

Operazione, questa, complessa e delicata, destinata ad impattare in maniera diretta sulla nozione di spazio pubblico vigente nel sistema attuale. Si tratta, infatti, di affrontare l'organizzazione completa del territorio urbano, rigenerando lo spazio esistente attraverso l'elaborazione di politiche

⁵⁵ Sul punto, cfr. Ricca (2013).

⁵⁶ Tale attività costituisce il ponte teorico e programmatico tra corologia giuridica e geografia critica. Per approfondimenti rinvio a Ricca (2014a: 10 ss.).

⁵⁷ In tale ultimo senso Marella (2012).

volte ad eliminare ogni forma di marginalizzazione o di esclusione spaziale, a favorire l'accesso allo spazio da parte di tutti gli attori sociali presenti sul territorio, a cominciare da quelli religiosamente connotati, così da contribuire alla creazione di nuove forme di spazialità polisemica condivisa (e condivisibile)⁵⁸.

Operazione che richiede l'individuazione e la selezione degli strumenti giuridici opportuni e appropriati; strumenti idonei a sostenere un ripensamento del rapporto tra pratiche, comportamenti e organizzazione degli spazi urbani, atto a garantire modalità di presenza e di espressione alle esigenze presenti nel tessuto sociale che siano espressione delle differenti concezioni spaziali che ormai convivono all'interno del medesimo come conseguenza delle migrazioni e del processo di globalizzazione del religioso⁵⁹.

L'obiettivo cui deve tendere tale operazione di rigenerazione dello spazio urbano è quello di garantire agli appartenenti a tutte le componenti etniche, culturali e religiose presenti su un dato territorio la possibilità di usufruire di spazi adeguati alle proprie necessità di vita, seppure nel rispetto delle disposizioni in materia urbanistica che nascono dalla necessità di tutelare "altre" esigenze della società, quali la sicurezza dei luoghi o l'ordine pubblico. Discorso che vale primieramente per le comunità religiose di nuovo insediamento. Poter disporre di spazi e luoghi appositi da destinare all'esercizio delle proprie liturgie e dei propri riti (nel senso lato del termine), difatti, non solo fa parte del contenuto minimo e insindacabile del diritto costituzionale di libertà religiosa, ma, soprattutto, favorisce l'integrazione dei migranti e contribuisce a creare un senso di co-appartenenza degli stessi alle comunità di approdo. Ciò che, a sua volta, si risolve in un vantaggio per l'intera comunità in termini di miglioramento del tasso di coesione sociale rispetto a contesti di sempre maggiore diversità culturale, etnica e religiosa, in cui occorre stabilire e mantenere relazioni pacifiche e produttive tra tutti i diversi segmenti della popolazione⁶⁰.

Il futuro delle città passa, allora, attraverso la capacità di gestire l'alterità, in tutte le sue differenti sfaccettature, a cominciare dalla riprogettazione di spazi, funzioni e servizi per renderli adeguati a una società sempre più plurale. Sotto tale profilo, occorre evidentemente procedere a «una riscrittura non egemonica, ma polifonica e socialmente transattiva degli spazi»⁶¹, che porti come risultato ad una ricombinazione nello spazio «delle numerose domande di una società articolata e varia, contribuendo, allo stesso tempo, alla formazione di un paesaggio urbano in grado di

⁵⁸ Bloomfield and Bianchini (2004); Balbo (2016: 34).

⁵⁹ Sul punto, cfr. Moroni and Chiodelli (2016: 21), per i quali sarebbe «necessario introdurre norme (più) generali e astratte che regolino unicamente le esternalità negative delle funzioni urbane e non, come avviene oggi, le funzioni stesse». Sul punto, cfr. anche De Salvo (2017: 23).

⁶⁰ Sotto tale profilo, appare condivisibile l'impostazione adottata dalla Corte costituzionale nella sentenza 22 ottobre 2019, n. 254, già ricordata, laddove la Consulta subordina la legittimità della previsione, ad opera della legislazione regionale in materia di governo del territorio, di uno speciale piano dedicato alle attrezzature religiose, riconducibile al modello della pianificazione urbanistica di settore, «alla duplice condizione che essa persegua lo scopo del corretto insediamento nel territorio comunale delle attrezzature religiose aventi impatto urbanistico, e che, in questo orizzonte, tenga adeguatamente conto della necessità di favorire l'apertura di luoghi di culto destinati alle diverse comunità religiose» (6.3). In senso conforme, già in precedenza, cfr. Corte costituzionale, sentt. 7 aprile 2017, n. 67; 24 marzo 2016, n. 63; 16 luglio 2002, n. 346; 27 aprile 1993, n. 195. Il testo delle sentenze menzionate è reperibile all'url: <http://www.giurcost.org/decisioni/cron.htm>

⁶¹ Ricca (2014a: 26).

rappresentare i significati molteplici mobilitati dai diversi gruppi e individui»⁶². Soprattutto, bisogna evitare che la presenza di modi diversi di vivere il territorio si risolva «in un antagonismo per la spazialità, ancorché nutrito di lotte condotte nel segno più che condivisibile della uguaglianza, della libertà, della dignità, del pluralismo, della partecipazione democratica, e così via»⁶³; ciò che richiede l'avvio di processi di reciproca conoscenza e di interscambio di concezioni e di valori, i quali, arricchendosi della conoscenza delle diverse tradizioni giuridiche di cui le comunità di nuovo insediamento sono portatrici, siano governati nel pieno rispetto delle identità autoctone, così da valorizzare gli apporti delle identità ospiti e accompagnarne con i necessari interventi e correttivi gli inevitabili adattamenti.

Questa, al di là dei differenti modelli di sviluppo urbano individuabili e concretamente utilizzabili, è la vera sfida che attende le città contemporanee, ivi comprese quelle italiane.

Bibliografia

- Allard, P. 2017. *The Role of Intercultural Cities*, in B.W. White (ed.). *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 65-72
- Allievi, S. 2010. *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Venezia: Marsilio
- Ambrosini, M. and Abbatecola, E. (eds.) 2004. *Immigrazione e metropoli. Un confronto europeo*, Milano: Franco Angeli
- Balbo, M. 2009. *Politiche di immigrazione vs politiche per gli immigrati: risposte locali ad un processo globale*, Paper presentato alla Conferenza «Immigrati e domanda di città», Venezia, 19-20 Marzo 2009 (http://www.unescochair-iauav.it/wp-content/uploads/2014/09/testo_marcello_balbo.pdf)
- Balbo, M. 2016. *Contemporary Urban Spaces and the Intercultural City*, in G. Marconi and E. Ostanel (eds.), *The Intercultural City: Migration, Minorities and the Management of Diversity*, London: I.B. Tauris, 25-38
- Baumann, M. 2009. *Temples, cupolas, minarets: Public space as contested terrain in contemporary Switzerland*, in *Religio: revue pro religionistiku*, 17, 2, 141-153
- Baker, C. 2016. *The contagion of the sacred and the right to the city: modalities of belonging, becoming and participating amongst diasporic religious communities and the growth of the post-secular city*, in A. Harris and J. Garnett (eds), *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, London - New York: Routledge, 89-101
- Beaumont, J. and Baker, C. (eds) 2011. *Postsecular Cities: space, theory and practice*, London: Continuum
- Belli, A. 2013. *Spazio, differenza e ospitalità. La città oltre Henri Lefebvre*, Roma: Carocci
- Berger, P.L. 2018. *Urbanity as a Vortex of Pluralism: A Personal Reflection about City and Religion*, in H. Berking, S. Steets and J. Schwenk (eds.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, London: Bloomsbury, 27-35
- Berking, H., Schwenk, J and Steets S. 2018. *Introduction: Filling the Void? Religious Pluralism and the City*, in Id. (eds.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, London: Bloomsbury, 1-24

⁶² Belli (2013: 70).

⁶³ Ricca (2014a: 23). Tale opposizione antagonistica, anche in relazione al territorio, agli spazi, deriva in realtà da un deficit di traduzione e quindi di transazione fra valori e modalità di categorizzazione. È, in sostanza, un problema di natura cognitiva, che potrebbe essere superato (o, quantomeno mitigato) attraverso il ricorso a forme di dialogo volte ad aprire canali comunicativi bidirezionali e simmetrici idonei a favorire l'apprendimento reciproco e a ridurre la diffidenza tra popolazione autoctona e comunità alloctone.

- Bettetini, A. 2010. *La condizione giuridica dei luoghi di culto tra autoreferenzialità e principio di effettività*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 3-26
- Blank, Y. and Rosen-Zvi, I. 2010. *The Spatial Turn in Legal Theory*, in *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*, vol. 10 (1), 37-60
- Bloomfield, J. and Bianchini, F. 2004. *Planning for the Intercultural City*, Stroud, UK: Comedia
- Bolgiani, I. 2013. *Attrezzature religiose e pianificazione urbanistica: luci e ombre*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 28, 1-23
- Bombardieri, M. 2011. *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, Bologna: EMI
- Briata, P. 2014. *Spazio urbano e immigrazione in Italia: esperienze di pianificazione in una prospettiva europea*, Milano: Franco Angeli
- Buchanan, A. 2005. *Equality and human rights*, in *Politics, Philosophy & Economics*, 4(1), 69-90
- Butler, C. 2012. *Henri Lefebvre: spatial politics, everyday life and the right to the city*, London: Routledge-Cavendish
- Cancellieri, A. 2016. *New religious spaces of difference: resources and risks in the new Italian religious landscape*, G. Marconi and E. Ostanel (eds.), *The Intercultural City: Migration, Minorities and the Management of Diversity*, London: I.B. Tauris, 79-88
- Cancellieri, A. 2017. *Migranti e spazio pubblico*, in *Il Mulino*, 3, 402-409
- Canobbio, G. 2016. *Per una città interculturale e interreligiosa*, Brescia: Morcelliana
- Casanova, J. 2000. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista dello spazio pubblico*, trad. it., Bologna: il Mulino
- Casanova, J. 2013. *Religious associations, religious innovations and denominational identities in contemporary global cities*, in I. Becci, M. Burchardt and J. Casanova (eds.), *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Brill: Leiden, Boston, 113-127
- Castles, S. and Miller, M.J. 2012. *L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo*, Bologna: Odoja
- Cavana, P. 2019. *Libertà di religione e spazi per il culto tra consolidate tutele e nuove comunità religiose*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 1-21
- Chiodelli, F. 2015. *La spazialità islamica nelle città italiane: rilevanza, caratteristiche ed evoluzione*, in *Archivio di Studi Urbani e Regionali*, 113, 60-83
- Chirianni, C. 2015. *Segregazione spaziale nelle società occidentali contemporanee*, in *BDC. Bollettino Del Centro Calza Bini*, Università degli Studi di Napoli Federico II, 15, 2, 359-369
- Clemente, M. and Oppido, S., 2015. *Dialogo interculturale per città post-globali*, in *Il pensiero migrante. Società pluraliste nell'era planetaria*, Napoli: Loghìa Publishing & Research, 85-101
- Conti, B. 2016. *Islam as a new social actor in Italian cities: mosque controversies as sites of inclusion and separation*, in *Religion, State and Society*, 238-257
- Costa, P. 2019. *La città post-secolare: il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia: Queriniana
- Council of Europe. 2013a. *Intercultural cities. Building the future on diversity*, Strasbourg: Council of Europe Publishing
- Council of Europe. 2013b. *The Intercultural City Step by Step: Practical Guide for Applying the Urban Model of Intercultural Integration*. Strasbourg: Council of Europe Publishing
- Council of Europe. 2016. *Intercultural cities. Governance and policies for diverse communities*. Strasbourg: Council of Europe Publishing
- Cox, H. 2016 (or. 1965). *The Secular City. Secularization and urbanization in theological perspective*, Princeton: Princeton University Press
- Darden, J.T. and Cristaldi, F. 2012. *Immigrants and Residential Segregation*, in S.J. Gold and S.J. Nawyn (eds.), *International Handbook of Migration Studies*, London: Routledge, 202-214
- De Salvo, P. 2017. *Migrazioni: norme, pratiche di integrazione e territorio*, in *Istituzioni del federalismo*, 3, 743-763

- Di Giorgi, P.L. 2017. *Tipologie di secolarizzazione: dalla città secolare alla città post-secolare*, in *Giornale di bordo, di storia, letteratura ed arte*, 44, 1, 67-75
- Di Prima, F. 2013. *Giudice amministrativo e interessi religiosi collettivi. Istanze confessionali, conflitti e soluzioni giurisprudenziali*, Tricase (Le): Libellula Edizioni
- Ferrari, A. 2015. *La nuova legge lombarda sui luoghi di culto: una risposta sbagliata al pluralismo culturale e religioso*, in Oasis (<https://www.oasiscenter.eu/it/la-nuova-legge-lombarda-sui-luoghi-di-culto-una-risposta-sbagliata-al-pluralismo-culturale-e-religioso>)
- Ferrari, S. 2009. *Le moschee in Italia tra ordine pubblico e libertà religiosa*, in *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni*, Milano: Franco Angeli
- Festa, D. 2015. *La svolta spaziale nel pensiero giuridico. Un'introduzione*, in *Semestrale di studi e Ricerche di Geografia*, XXVII, 2, 81-99.
- Fincher, R. And Jacobs, J.M. 1998. *Cities of difference*, New York - London: The Guilford Press
- Fincher, R. 2016. *Urban Policies and the Intercultural city: a reflection on Norms and Contexts*, in in G. Marconi and E. Ostanel (eds.), *The Intercultural City: Migration, Minorities and the Management of Diversity*, London: I.B. Tauris, 39-53
- Giorda, M.C. 2015. *I luoghi religiosi a Torino. Le religioni nei contesti urbani contemporanei*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 339-359
- Grzymala-Kazłowska, A. and Phillimore, J. 2018. *Introduction: rethinking integration. New perspectives on adaptation and settlement in the era of super-diversity*, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2, 179-196
- Guazzarotti, A. 2016. *Diritto al luogo di culto ed eguaglianza tra confessioni religiose: il rebus delle competenze*, in *Le regioni*, XLIV, n. 3, 599-610
- Guidikova, I. 2016. *Intercultural Integration: A New Paradigm For Managing Diversity as an Advantage*, in R. Zapata-Barrero (ed.), *Interculturalism in Cities: Concept, Policy and Implementation*, Cheltenham, England: Edward Elgar Publishing, 136-151.
- Habermas J., 2008. *Notes of Post-Secular Society*, in *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17- 29
- Holloway, J. and Valins, O. 2002. *Editorial: Placing Religion and Spirituality in Geography*, in *Social and Cultural Geography*, 3, 5-9
- Hayden, R. 2016. *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London - New York: Routledge
- Knott, K. 2005. *Spatial Theory and Method for the Study of Religion*, in *Temenos*, 41, 153-184
- Knott, K., Krech, V. and Meyer, B. 2016. *Iconic Religion in Urban Space*, in *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2/12, 123-136
- Le Bras, G. 1979 (trad. it), *La chiesa e il villaggio*, Milano, Boringhieri
- Lefebvre, H. 1970. *Il diritto alla città*, Padova: Marsilio (ed. or. 1968, *Le droit à la ville*, Paris: Éditions Anthropos)
- Lefebvre, H. 1973. *La rivoluzione urbana*, Roma: Armando Editore (ed. or. 1970, *La révolution urbaine*, Paris: Éditions Gallimard)
- Lefebvre, H. 1976, *La produzione dello spazio*, Milano: Moizzi (ed. or. 1974, *La production de l'espace*, Paris: Éditions Anthropos)
- Leontidou, L. 2010. *Urban Social Movements in 'Weak' Civil Societies: The Right to the City and Cosmopolitan Activism in Southern Europe*, in *Urban Studies*, 47(6), 1179-1203
- Lingua, G. 2013. *Esiti della secolarizzazione: figure della religione nella società contemporanea*, Pisa: ETS
- Lucciarini, S. 2011. *La città degli immigrati. "Ambienti etnici urbani di inizio millennio"*, Milano: Franco Angeli
- Marchei, N. 2012. *Il diritto alla disponibilità dei luoghi di culto*, in S. Domaniello (ed.), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Bologna: il Mulino, 171-183

- Macri, G. 2009. *Islam e questione delle moschee (brevi riflessioni)*, in N. Fiorita and D. Loprieno (eds.), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze: University Press, 213-223
- Marella, M.R. 2012. *Introduzione. Per un diritto dei beni comuni*, in Id., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona: Ombre corte
- Marella, M.R. 2016. *Lo spazio urbano e il diritto del comune* (<http://www.euronomade.info/?p=7211>)
- Mazzola, R. 2010. *Laicità e spazi urbani. Il fenomeno religioso tra governo municipale e giustizia amministrativa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 1-19
- Mazzola, R. 2012. *La questione dei luoghi di culto alla luce delle proposte di legge in materia di libertà religiosa. Profili problematici*, in V. Tozzi, G. Macri and M. Parisi (eds.), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulla libertà religiosa*, Torino: Giappichelli, 192-208
- Mitchell, D. 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, New York: Guilford Press
- Moroni, S. and Chiodelli, F. 2016. *Urbanistica, moschee e altri luoghi di culto. Riflessioni a partire da una recente legge della regione Lombardia*, in *CRIOS*, 11, 21-34
- Moroni, S. and Chiodelli, F. 2017. *Spazi urbani e diritto alla città*, in *CRIOS*, 13, 31-44
- Motta, P. 2006. *Immigrazione e segregazione spaziale. Le molteplici prospettive di analisi*, in *ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, LIX, II, 281-304
- Oliosi, F. 2015. *La questione dei luoghi di culto islamici nell'ordinamento italiano: alla ricerca di un porto sicuro*, in C. Cardia and G. Dalla Torre (eds.), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Torino: Giappichelli, 175-209
- Oppido, S. and Esposito De Vita, G. 2017. *Città inclusive per comunità interculturali. Esperienze europee*, in *LaborEst*, 14, 5-10
- Orton, A. 2014. *Recognising religions as part of local diversity, and exploring how they can contribute to the diversity advantage of cities* (<https://rm.coe.int/16803009bf>)
- Pignatelli, N. 2015. *La dimensione fisica della libertà religiosa: il diritto costituzionale ad un edificio di culto*, in www.federalismi.it, 24, 1-43
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A. 2015. *Spatial Justice: Body, Lawscape, Atmosphere*, London: Routledge
- Purcell, M. 2014. *Possible worlds: Henri Lefebvre and the right to the city*, in *Journal of Urban Affairs*, 36, 1, 141-154
- Ricca, M. 2006. *sub art. 19*, in *Commentario alla Costituzione. Artt. 1-54*, I, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, Torino: UTET
- Ricca, M. 2008. *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari: Dedalo
- Ricca, M. 2012. *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo: Torri del Vento
- Ricca, M. 2013. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino: Bollati Boringhieri
- Ricca, M. 2014a. *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in *Scienza e Pace*, Research Papers, n. 22, 1-65
- Ricca, M. 2014b. *Diritto errante. Spazi e Soggetti*, in *Democrazia & Sicurezza - Democracy and Security Review*, anno IV, n. 4, 1-101
- Ricca, M. 2019. *Ubiquitous Sacred Places. The Planetary Interplay of Their Meaning and Legal Protection*, in A. Mambelli and V. Marchetto (eds.), *Naming the Sacred. Religious Toponymy in History, Theology and Politics*, Göttingen: V&R Unipress, 171-198
- Vazquez, M.L. 2018. *Secularisms, Religions and Law: an Intercultural Inquiry*, Palermo: Torri del Vento
- Vazquez, M.L., *End of secular city limits? On Law's Religious Neutrality in the City*, di prossima pubblicazione per i tipi della Springer
- White, B.W. 2017. *What is an Intercultural City and How Does It Work?*, in B.W. White (ed.), *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 21-54
- Wood, P. and Landry, C. 2008. *The Intercultural City: Planning for Diversity Advantage*, London: Earthscan

Wood, P. (ed.) 2010. *Intercultural Cities. Towards a model for intercultural integration. Insights from the Intercultural Cities Programme, joint action of the Council of Europe and the European Commission*, Strasbourg: Council of Europe Publishing

fabio.franceschi@uniroma1.it

Publicato on line il 21.12.2019