

Ilaria Samorè

Ritratti di città

Considerazioni sull'Alterità religiosa e gli edifici di culto tra spazi giuridici interculturali e inedite mappature semantiche

Abstract

Starting from a study of the semiotic concept of the city as a closed text, stratified and negotiated by its inhabitants, this contribution focuses on the *aedes sacrae* as monument-logos that reflect the different cultural-religious identities that nowadays populate modern post-secular cities. Subsequently, moving from the phenomena of 'spatial competition' that arise between native and non-native communities, the Swiss and Austrian controversies on the minaret are explored as well as the Italian constitutional jurisprudence on the famous anti-mosque legislation, trying to demonstrate how in its rulings the Consulta favored a 'reified' approach to the place of worship. Hence, finally, the starting point for proposing a semantically relational conception of the building of worship that can act as a starting point for an unprecedented rethinking of spatial arrangements through an intercultural application of law.

Keywords: semiotics; city; buildings of worship; Islam; intercultural law

Abstract

Prendendo le mosse da uno studio del concetto semiotico di città quale testo chiuso, stratificato e negoziato dai suoi abitanti, il presente contributo si sofferma sulle *aedes sacrae* come monumenti-logo che riflettono le differenti identità cultural-religiose che oggi popolano le moderne società post-secolari. In seguito, muovendo dai fenomeni di 'competizione spaziale' che si ingenerano tra comunità autoctone e non nativi, si perlustrano le controversie svizzere e austriache sul minareto nonché la giurisprudenza costituzionale italiana sulla celebre normativa anti-moschee, provando a dimostrare come nelle sue pronunce la Consulta abbia privilegiato un approccio 'reificato' del luogo di culto. Di qui, infine, l'abbrivio per proporre una concezione semanticamente relazionale dell'edificio di culto che possa fungere da punto di partenza per un inedito ripensamento degli ordinamenti spaziali mediante un'applicazione del diritto in chiave interculturale.

Parole chiave: semiotica; città; edifici di culto; Islam; diritto interculturale

SOMMARIO: - 1. Uno sguardo semiotico sulla città: note introduttive. - 2. Gli edifici di culto quali monumenti-logo delle odierne città post-secolari: l'esigenza di una nuova riflessione. - 3. Costruzioni di identità e antagonismi. Le 'competizioni spaziali' nelle contemporanee società multiculturali e multireligiose: dalla moschea... - 4. ... al minareto: un rapido *focus* sulle vicende di Svizzera e Austria. - 5. Città, spazio e diritto: la 'gestione' dell'Alterità nelle celebri leggi anti-moschee, ovvero un'impervia 'montagna da scalare'. - 6. Visioni di (future) città: il senso di un diritto interculturale tra risemantizzazioni e generazione di spazi urbani pluralistici. Considerazioni conclusive.

1. Uno sguardo semiotico sulla città: note introduttive

La città affascina, travolge, dischiude un mistero. Osservarla è sempre stato un desiderio largamente diffuso: dalle mura accademiche agli uffici di gabinetto, passando per le botteghe dei pittori e agli *studios* cinematografici, molti si sono acriticamente industriati nell'analizzarla, interpretarla, raffigurarla. Ciò che unisce Jean Valjean che fugge con Cosette per i vicoli di Parigi, la disperata corsa per la sopravvivenza di Oliver Twist a Londra, le indagini di Philip Marlowe/Humphrey Bogart a Los Angeles, è la città, vero e proprio *fil rouge* di buona parte della letteratura¹, della filmografia² e dell'arte contemporanea. Del resto, come ha ben rimarcato lo scrittore francese Georges Perec nell'esordio del suo saggio *Specie di spazi* "Viviamo nello spazio, in questi spazi, in queste città, in queste campagne, in questi corridoi, in questi giardini. Ci sembra evidente. [...] Vivere è passare da uno spazio all'altro, cercando il più possibile di non farsi male"³. Lo spazio urbano è pertanto un elemento insopprimibile, fortemente costitutivo dell'esperienza umana, tanto che la vita di ogni individuo, così come la storia di un'intera società, può essere raccontata in termini di spostamenti e mutamenti di posizione.

Proprio per questa sua ineludibile centralità, la spazialità urbana è oggetto d'indagine di numerose aree disciplinari, che, muovendo dal proprio angolo prospettico, ne mettono in rilievo le caratteristiche salienti, i tratti più evidenti, provando altresì a scandagliarne le intricate dinamiche di formazione e sviluppo. Sotto questo profilo, risulta dunque agevole condividere le riflessioni di Roland Barthes secondo cui il metodo migliore per esaminare la città è quello di moltiplicarne le letture: "Dovremo essere in tanti a cercare di decifrare la città in cui ci troviamo", giacché "Dominando tutte queste letture di diverse categorie di lettori (perché abbiamo una gamma completa di lettori, dal sedentario allo straniero) verrà così elaborata la lingua della città"⁴. Antropologia, sociologia, linguistica, marketing, architettura, urbanistica, geografia, fisica, geologia, nonché il sopracitato campo artistico-letterario e cinematografico, si interessano, a vario titolo, di spazi urbani: forse, a ben vedere, quasi tutti i saperi si occupano di città e hanno qualcosa a che vedere con esse.

Anche la semiotica, quale scienza deputata "allo studio dei meccanismi di produzione e riproduzione del senso umano e sociale"⁵, si interessa ormai da molto tempo all'argomento, vantando una bibliografia sull'*urbe* illustre ed estesa, che dai lavori pionieristici di Barthes, Greimas, Lotman, De Certeau e Marin⁶, giunge ai recentissimi convegni e seminari che si sono organizzati in diverse università

¹ Sebbene gli scrittori non abbiano mai avuto l'intenzione di sviluppare una puntuale teoria della città, non v'è dubbio che la letteratura sia disseminata da cospicui suggerimenti su come interpretare il territorio urbano. È specialmente a partire da Balzac e Dickens che i romanzieri concepiscono l'esperienza metropolitana non come semplice sfondo, ma come vera e propria causa-motore delle loro narrazioni. Del resto, uno dei più grandi sociologi urbani del Novecento, Robert Ezra Park, non ha esitato ad affermare come gli *urban studies* siano profondamente debitori del lavoro dei novellieri: cfr. Park, Burgess, McKenzie (1968). Sulle *liaisons* tra letteratura e città cfr., tra i tanti, Moretti (1977); Caws (1991); Alter (2005); Baldi (2014: 61-73).

² Per un approfondimento della semiotica urbana nell'ambito cinematografico cfr., *ex plurimis*, l'originale contributo di Marrone (2013: 187-203), ove l'Autore mostra come nel cartone animato della Disney *Motorman* (1950) territorio urbano, soggetti, corpi e tecnologie, costituiscano un'unica entità da considerare alla luce della medesima prospettiva teorica e metodologica.

³ Cfr. Perec (2008: 28).

⁴ Cfr. Barthes (1991: 49).

⁵ Cfr. Giannitrapani (2013: 10).

⁶ Cfr., per tutti questi autori, le opere successivamente citate in nota a questo paragrafo.

italiane e straniere⁷. Per questo motivo il presente contributo prende le mosse da uno studio del concetto semiotico di città che, seppure privilegiando un'angolazione precipuamente strutturalista o post-strutturalista di matrice essenzialmente Greimasiana – stante la vastità, come pocanzi ricordato, della letteratura al riguardo – tenterà di evidenziare come essa incontri dei limiti entro la società multiculturale, dovendo essere arricchita e ampliata da un approccio di tipo interculturale. Nel secondo paragrafo, il saggio si sofferma invece sulle *aedes sacrae* come monumenti-logo che riflettono le differenti identità cultural-religiose che oggi popolano le moderne società post-secolari. In seguito, muovendo dai fenomeni di 'competizione spaziale' che si ingenerano tra comunità autoctone e non nativi, si perlustrano le controversie svizzere e austriache sul minareto nonché la giurisprudenza costituzionale italiana sulla celebre normativa anti-moschee, provando a dimostrare come nelle sue pronunce la Consulta abbia privilegiato un approccio 'reificato' del luogo di culto. Di qui, infine, l'abbrivio per proporre una concezione semanticamente relazionale dell'edificio di culto che possa fungere da punto di partenza per un inedito ripensamento degli ordinamenti spaziali mediante un'applicazione del diritto in chiave interculturale.

Dal punto di vista semiotico la città non è una cosa, una realtà più o meno oggettiva, una mera porzione di spazio ove risiedono e operano persone, bensì una rete di relazioni. Si tratta di "una relazione tra due piani, di un'interdipendenza fra qualcosa che si pone come espressione e qualcos'altro che è il suo contenuto, di modo che l'una non esiste senza l'altro e viceversa"⁸: in linea generale si può quindi asserire che sul livello dell'espressione si collocano gli spazi urbani (sostanza) e la loro articolazione (forma); su quello del contenuto si pone invece la socialità (sostanza) e la sua strutturazione (forma)⁹. Ciò riflette i rilievi di Algirdas Julien Greimas, variamente echeggiati nelle analisi successive di Manar Hammad¹⁰, per cui lo spazio ha la capacità di richiamare altro da sé, poiché la società, modellandolo, lo abita e lo incarna¹¹.

Difatti, come la lingua impiega l'articolazione sonora (vocali, consonanti, sillabe, ecc.) per discorrere del mondo, figurandolo e modificandolo, parimenti lo spazio – segnatamente urbano – usa l'articolazione topologica per discorrere del medesimo mondo, figurandolo e modificandolo¹². In questo senso, ben si comprende come sia impossibile disgiungere la rappresentazione di un luogo da ciò che accade in esso, poiché, al pari del linguaggio, "il piano dell'espressione e quello del contenuto si trovano in una relazione di presupposizione reciproca"¹³. Di conseguenza, agli occhi del semiologo la città perde la sua natura squisitamente architettonica per assumere la "fisionomia di un complesso

⁷ Cfr. Marrone, Pezzini (2006); Id. (2008); Leone (2009); Marrone (2010).

⁸ Marrone (2009: 2).

⁹ Cfr. Marrone (2013: 22).

¹⁰ Cfr. Hammad (2003), per cui vi è un'omologia tra strutture sociali e strutture spaziali.

¹¹ "Tutto si svolge come se l'oggetto della semiotica topologica fosse duplice, come se il suo oggetto fosse definibile contemporaneamente come iscrizione della società nello spazio e come lettura di questa società attraverso lo spazio": Greimas (1991: 129).

¹² Come osserva il semiotico russo Jurij Michajlovič Lotman, "Dal punto di vista genetico la cultura si costituisce sulla base di due linguaggi primari. Uno di essi è la lingua naturale [...]. Meno evidente è la naturalezza del secondo linguaggio primario. Si tratta del modello strutturale dello spazio. Tutta l'attività dell'uomo come homo sapiens è legata a modelli di classificazione dello spazio, alla divisione di questo in "proprio" e "altrui" e alla traduzione dei vari vincoli sociali, religiosi, politici, parentali, ecc., nel linguaggio delle relazioni spaziali": Lotman (1998: 172).

¹³ Giannitrapani (2013: 15).

sistema di significazione”¹⁴ che include in sé una molteplicità di figure e forme comunicative¹⁵: lo spazio urbano, in sostanza, è un linguaggio perché “suggerisce determinati significati a partire da allestimenti significanti (dimensioni, altezze, profondità, pieni e vuoti, ecc.)”¹⁶.

Giova tuttavia in questa sede procedere ad alcune puntualizzazioni. Innanzitutto la lettura linguistica della spazialità urbana non può portare a confondere la cosiddetta città ‘enunciata’ dalla cosiddetta città ‘che enuncia’: nel primo caso infatti la città è materia di linguaggi che parlano di lei, ‘la parlano’, ovvero la indagano e la decodificano, facendola emergere “come *effetto di senso* unitario, come ‘concetto’ e come nome”¹⁷; mentre nel secondo caso la città è essa stessa soggetto dell’enunciazione, soggetto cioè di linguaggi e, in quanto tale, produttrice di senso¹⁸. Dire inoltre che lo spazio urbano è un sistema di significazione non implica che esso vada inteso come un banale contenitore entro cui si dispiegano le azioni di determinati soggetti sociali. La significazione non è un semplice accostamento fra elementi empirico-sensoriali ed elementi cognitivo-intellettuali, ma “presupposizione reciproca di forme, ognuna delle quali, a seconda dell’istanza che volta per volta mette in moto la presupposizione – un corpo, un individuo, un gruppo, una società –, assume sostanze differenti”¹⁹: spazio e società non rivestono un ruolo prestabilito nel procedimento semiotico e il rapporto di significazione può costantemente capovolgersi e ribaltarsi, cosicché l’espressione diviene contenuto e viceversa²⁰. In questo senso, la città agisce come attante²¹, una forza sintattica che partecipa alla narrazione urbana non meno di quanto facciano gli agenti umani in essa presenti²².

Se la semiotica, come si è detto, ragiona non in termini di cose ma di relazioni – e dunque ogni elemento ha ragion d’essere, *rectius* produce senso, solo se connesso ad altri²³ –, allora la città non è

¹⁴ Marrone (2013: 9).

¹⁵ Al riguardo Roland Barthes rimarca che “lo spazio umano in genere (e non soltanto lo spazio urbano) è sempre stato significante». Rievocando alcuni fatti della storia culturale dell’Occidente, in specie quella dell’antica Grecia, egli infatti rammentava che «Una carta del mondo di Erodoto, realizzata graficamente, è costruita come un linguaggio, come una frase, come un poema, su opposizioni: paesi caldi e paesi freddi, paesi conosciuti e paesi sconosciuti; poi opposizione tra uomini da una parte, mostri e meraviglie dall’altra, etc. [...]. In quest’epoca si ha dunque della città una concezione esclusivamente significante, perché la concezione utilitaria di una disposizione urbana fondata su funzioni ed usi, che attualmente trionfa quasi incontrastata, è una concezione posteriore”: Barthes (1967: 7-8).

¹⁶ Giannitrapani (2013:15).

¹⁷ Marrone, Pezzini (2008: 8). Sul punto vedasi altresì Marrone (2009 :3).

¹⁸ Cfr. Mondada (2000). Specificano però Marrone, Pezzini (2008: 9), che i due significati di città summenzionati “tendono incessantemente a embricarsi e a sovrapporsi, considerato che tutto ciò che è enunciato presuppone un atto di enunciazione”.

¹⁹ Marrone (2013: 24).

²⁰ Cfr. Marrone (2009: 5).

²¹ Più precisamente in semiotica un attante “È un’unità che assolve una certa funzione narrativa nell’economia complessiva di un racconto. Questo concetto mira a identificare ruoli e funzioni che vanno al di là della manifestazione di superficie della narrazione: la Principessa rapita, ad esempio, è una persona dotata di certe caratteristiche se considerata a livello attoriale, ma in termini attanziali è un *oggetto di valore* per il Principe che vuole liberarla”: Giannitrapani (2013: 141). Sulla funzione di attante, anche sul piano degli studi urbanistici, si rinvia per tutti Leone (2009).

²² Cfr. Greimas (1991: 137 ss.).

²³ Si pensi, a titolo di esempio, ad un parco: “per quanto sostanzialmente identico nelle sue proprietà e qualità intrinseche (prati, alberi, laghetto, sentieri in terra battuta, etc.), esso cambia di senso se collocato al centro di una città (Hyde Park), se collocato ai suoi confini (Bois de Boulogne), se posto al suo esterno (Venaria): nel primo caso sarà parte della struttura urbana, nel secondo annuncia la campagna imminente, nel terzo è proprio ‘fuori porta’”: Marrone (2009: 5).

altro che un testo²⁴, dal momento che mette insieme e fa interagire attori sociali (individuali e collettivi) e strutture fisiche, li tiene uniti in concatenazioni funzionali, congiungendo indissolubilmente momenti statici e processi conseguenti alle loro trasmutazioni²⁵. Del resto, se presa letteralmente, la comune espressione ‘tessuto urbano’ consente di individuare – rammentando Barthes²⁶ – nella rete, nell’intreccio, nel tessuto (*textum*) appunto, il *principium individuationis* della città, sia essa borgo antico o fondazione rinascimentale, metropoli moderna o megalopoli postmoderna, ivi comprese le ipotesi utopiche e distopiche che costellano il moderno immaginario collettivo mediatico e spettacolare²⁷.

La realtà metropolitana ha quindi della testualità l’essere primariamente forma, una fitta trama di relazioni che trascende i diversi fattori materiali e culturali che di volta in volta la connotano. Tuttavia essa è altresì, più o meno deliberatamente, *testis*, testimonianza della propria memoria passata che continua e perdura nel portare senso ben oltre il momento della sua produzione²⁸. Queste due prerogative, si è soliti affermare, sono i requisiti minimi di tutti gli ambienti urbani, ineriscono cioè quasi ineluttabilmente a tutto ciò che possiamo denominare città, poiché “sono le conseguenze inevitabili rispettivamente di una certa numerosità di insediamento e del suo carattere stabile, che è impossibile eliminare da qualunque definizione ragionevole dei fenomeni urbani”²⁹.

²⁴ Il testo, come noto, è uno degli oggetti di studio specifici della scienza della significazione. Essa, estendendone progressivamente la portata, lo ha applicato non solo agli oggetti riconosciuti propriamente come tali dal senso comune (opere letterarie, fumetti, ecc.), ma anche a un ventaglio di manifestazioni (spazi, pratiche sociali, ecc.) che presentano caratteristiche formali analoghe. Sulla nozione di testo e sul suo statuto epistemico all’interno della semiotica si rimanda per tutti a Marrone (2010).

²⁵ Come rammenta Giannitrapani (2013: 20), il legame tra spazialità e testo si esplicita in una triplice direzione: “Vi è innanzitutto uno *spazio del testo*, ovvero una superficie di iscrizione in cui si concretizza e si manifesta un certo testo (la pagina di un libro, la schermata di un sito web, la tela di un dipinto ecc.). Tale supporto [...] non è mai neutro, ma contribuisce alla definizione della pratica di fruizione dell’opera (per ammirare un quadro molto grande dovrò pormi a una distanza adeguata, per leggere un libro su un tablet dovrò adottare una gestualità diversa da quella che compio se ne sfoglio uno cartaceo), di alcune sue caratteristiche (le differenze tra un quotidiano e un magazine sono rese evidenti anche dal formato e dal tipo di carta utilizzato), del suo genere (i libri per bambini, ad esempio, giocano con le pagine attraverso ritagli e figure che si aprono in tre dimensioni). In secondo luogo vi è uno *spazio nel testo*, cioè la rappresentazione di ambientazioni, territori, paesaggi all’interno di diversi tipi di racconto, dai quadri alle fotografie artistiche, dai romanzi alle guide turistiche. [...]. Infine, vi è lo *spazio come testo*, nel senso che i luoghi, con le loro articolazioni e forme di vissuto che vi si esplicano, sono interpretabili e analizzabili come forme di testo”. Su queste categorizzazioni si rimanda più ampiamente a Marrone (2001).

²⁶ Cfr. Barthes (1967: 2 ss.).

²⁷ Cfr. Volli (2005: 6); Id. (2008: 12); Marrone (2009: 29 ss.).

²⁸ Cfr. Marrone, Pezzini (2008: 11); Volli (2005: 12). In argomento vedasi altresì le considerazioni di Colombo, Ruggero (1996).

²⁹ Cfr. Volli (2008:12-13).

Eppure la metafora³⁰ del testo, sebbene nel corso del tempo non sia stata esente da talune critiche³¹, se ben intesa, può esprimere molto di più. In prima battuta il criterio testuale mette infatti in evidenza la biplanarità, ovvero sia quel saldo legame a doppio filo che annoda, come dianzi accennato, l'organizzazione di uno spazio (piano dell'espressione) a un suo significato (piano del contenuto)³². In secondo luogo, il testo-città è sempre la risultante di una negoziazione: è un testo vivente, profondamente dinamico, in persistente variazione, mai identico a se stesso, che si scrive e riscrive instancabilmente in ogni sua parte. Si tratta, in sostanza, di una struttura reticolare che si afferma nella sua medesima trasformazione, una realtà in perpetua strutturazione, destrutturazione e ristrutturazione, tanto dal punto di vista collettivo quanto individuale³³. Infine, il testo-città è contrassegnato da una forma di chiusura (*clôture*): possiede dei confini che permettono di non confonderlo da ciò che è altro da sé, da ciò che lo attornia. Questa però non è delimitazione ontologica perché va intesa come 'tenuta', secondo il celebre principio saussuriano del 'tout se tient' linguistico per cui il dispositivo urbano possiede una certa coerenza interna che lo fa identificare come unità³⁴. La chiusura è quindi inscindibilmente allacciata alla negozialità, poiché il testo-città, alla stregua di una tela di Penelope, è assiduamente tessuto e ritessuto dai suoi *city users*, avviluppandosi con altri testi, altri discorsi, altre città: nulla di veramente chiuso, insomma, "ma semmai di permeabile ai bordi, dischiuso, pronto a riconvertirsi in altre configurazioni testuali, a tradursi in altri linguaggi, in una catena intertestuale, interdiscorsiva, intermediatica senza fine [...]"³⁵.

La proprietà cardine di un testo risiede nella sua stratificazione per livelli di pertinenza, un attributo che nell'ambito della concezione semiotica della città assume una rilevanza fondamentale. In effetti, il testo urbano può essere perlustrato a più strati, cominciando dai livelli superficiali per scendere man mano a quelli più profondi. Al di sotto della manifestazione empirica, meramente epidermica della città, composta da agglomerati e da strade, edifici e percorsi, è possibile cogliere quegli elementi

³⁰ "È chiaro che dal punto di vista sostanziale le città non sono davvero testi, o non solo ciò; quella testuale è una metafora o un modello, il che peraltro non le impedisce di poter avere un valore importante dal punto di vista cognitivo. Di fatto le metafore o i modelli che si possono applicare al fenomeno urbano sono molteplici, in grado di rivelarne con differenti capacità esplicative aspetti diversi": Volli (2008: 10). Per questo motivo, prosegue l'Autore, "è necessario ribadire preliminarmente che non vi è un'idea unica, un'essenza della città [...]" (*Ibidem*). Tra i modelli/metafore che si sono comunemente impiegati per riconoscere la città vi sono quelli che la definiscono come "prodotto sacrale" (cfr. Franceschi [1977]), o "utopico" (cfr. Choay [1973]; Olivetti [2001]), oppure come "fenomeno economico" (cfr. Evans [1998]; Camagni [2002]) o, ancora, come "organismo" (cfr. Lucarelli [2006]). Per una disamina approfondita circa il ruolo della metafora nei contesti multiculturali cfr. le pregevoli considerazioni di Ricca (2008: 302-309).

³¹ A detta di alcuni architetti, sociologi e geografi l'idea della città come testo sarebbe in effetti difficile da applicare alle moderne realtà urbane, essendo queste ultime oltremodo complesse, rarefatte, immateriali (cfr., al riguardo, Maldonado [1992]). Tuttavia, secondo Marrone (2009: 7), queste contestazioni "derivano per lo più da una interpretazione a-semiotica e sostanzialmente letteraria della nozione di testo che non è, ovviamente, quella qui considerata e praticata: una concezione del testo, cioè, come oggetto autonomo e chiuso piuttosto che come *griglia d'appercezione sociale del senso* e al tempo stesso come *modello d'analisi dei fenomeni culturali*".

³² Cfr. Giannitrapani (2013: 20-21); Marrone (2009: 31).

³³ Nondimeno, secondo Benveniste, posta una relazione tra il piano dell'espressione e quello del contenuto, essa non può essere modificata *ad libitum* (cosiddetta 'necessarietà del segno'), poiché incorpora determinati e puntuali valori sociali. Pertanto, ad avviso del linguista francese, sebbene esistano ampi margini di negoziabilità sui significati e sui significanti, ciò non potrebbe mai andare a presupporre una libera e arbitraria interpretazione dei dispositivi testuali: cfr. Benveniste (1985: 307-316).

³⁴ Cfr. Giannitrapani (2013: 22).

³⁵ Marrone (2009: 7). Sul punto cfr. altresì Id. (2010).

semantici³⁶ che vanno a comporre la sua partitura grammaticale e sintattica³⁷. La stratificazione è, in altre parole, la capacità di calarsi, mediante l'analisi, verso piani viepiù impliciti e meno percettibili, onde poter afferrare "tutto quel *coté* comunicativo [...] attraverso cui il senso si costruisce e si rende esplicito"³⁸. Ciò è possibile perché la città, come propugnava Lotman, è sia un insieme organico (la summenzionata unità-*clôture*), sia luogo di manifestazione di un'eliminabile eterogeneità strutturale: è cioè un tutto costituito da parti che, a loro volta, e al proprio livello, sono anch'esse delle totalità³⁹.

Così, lo spazio urbano appare intrinsecamente segmentato in sotto-spazi, disposti in una gerarchia non solo di importanza, ma anche di senso: se al vertice si rinvengono i segni del potere politico e religioso – vale a dire il piano della manifestazione, di come si presenta esteriormente un dato spazio culturalizzato –, molto più giù vi è "il rumore semiotico"⁴⁰ prodotto dall'attività dei cittadini e dal loro bisogno di comunicazione, ovvero sia gli interni meccanismi che reggono lo spazio, le dinamiche che lo attraversano, i significati che esso veicola⁴¹. Corpi, cose, simboli si spostano da un capo all'altro della città, vi entrano e vi escono senza sosta e in qualche modo l'accendono', dando vita a una polifonia di sensi estremamente ricca e complessa ma, al contempo, perfettamente comprensibile e leggibile dai suoi utenti⁴². In questa prospettiva, il territorio metropolitano, lungi dall'essere una superficie dai contorni aridamente geografici e geometrici, va pensato quale "ambiente comunicativo molto denso"⁴³: la popolazione ne conosce la testologia e il ritmo semantico sottostante, praticandolo e inverandolo nel vissuto quotidiano⁴⁴.

³⁶ Cfr. Sassen (2007: 43), allorché mette in evidenza il concetto di città come generatrice di un "semantic space" atto a creare comportamenti correlati a quello spazio e condivisi da tutti i consociati.

³⁷ Marrone (2009: 8-9).

³⁸ Giannitrapani (2013: 22-23).

³⁹ Cfr. Lotman (1998: 48 ss.).

⁴⁰ Volli (2005: 6).

⁴¹ A questo proposito il filosofo e antropologo De Certeau differenziava la "città-concetto", quella dei cartografi e degli urbanisti che osservano dall'alto il territorio urbano ricostruendone la rete testuale per poterla meglio controllare e gestire, dalla "città vissuta dal basso", quella cioè attraversata e interpretata dai suoi abitanti. Quest'ultima è strettamente legata al concetto di "enunciazioni pedonali", ossia i processi di appropriazione del sistema topografico da parte del pedone, il quale, camminando entro l'organizzazione spaziale della città, la enuncia, attualizzando alcune delle possibilità inscritte in essa: cfr. De Certeau (2003).

⁴² Difatti il testo urbano è costituito da «elementi grammaticali» che possono essere utilizzati "proprio perché leggibili, vale a dire perché i loro codici morfologici e i campi semantici connessi sono noti agli utenti della città e rientrano nella loro 'enciclopedia' (come i semiotici chiamano la competenza culturale generalizzata ma informale che permette la comunicazione)": Volli (2005: 7). La categoria della 'leggibilità' del tessuto metropolitano è stata per la prima volta messa in luce dall'urbanista Kevin Lynch nel suo noto studio *L'immagine della città*: "Questo libro esaminerà il carattere visivo della città americana, analizzando l'immagine mentale di essa che i cittadini posseggono. Esso si concentrerà soprattutto su una particolare qualità visiva: la chiarezza apparente o leggibilità del paesaggio urbano. Con questo termine intendiamo la facilità con cui le sue parti possono venire riconosciute e possono venire organizzate in un sistema coerente" (Lynch [1969: 24]). Giova tuttavia precisare che, stando ad Eco, in molti casi "il discorso architettonico [*ma potremmo dire in generale lo spazio*] viene fruito nella disattenzione" (Eco [1968: 228]), dal momento che spesso i cittadini non 'leggono' i significati espressi dai luoghi.

⁴³ Volli (2008: 14).

⁴⁴ Si tratta cioè di oltrepassare lo spazio geometrico, fisico, assoluto ed euclideo, per approdare a uno spazio antropologico, frutto di un'esperienza soggettiva e personale: cfr. Merleau Ponty (2003). Nel medesimo senso si rinvia altresì a Bachelard, (1975).

2. Gli edifici di culto quali monumenti-logo delle odierne città post-secolari: l'esigenza di una nuova riflessione

Per la sua irriducibile complessità e per la sua intima vivacità, lo spazio urbano è un soggetto vivo e pulsante, un testo aperto e sempre in movimento. Per questo motivo, nel 1975, in un articolo intitolato *Gli dei della città*, Calvino scriveva: “Per vedere una città non basta tenere gli occhi aperti. Occorre per prima cosa scartare tutto ciò che impedisce di vederla, tutte le idee ricevute, le immagini precostituite che continuano a ingombrare il campo visivo e la capacità di comprendere. Poi occorre saper semplificare, ridurre all'essenziale l'enorme numero d'elementi che a ogni secondo la città mette sotto gli occhi di chi la guarda, e collegare i frammenti sparsi di un disegno analitico e insieme unitario, come il diagramma di una macchina, dal quale si possa capire come funziona”⁴⁵.

Queste poche righe ci sembrano suggerire un criterio pratico per rintracciare, in una specifica realtà metropolitana, la matrice o le matrici strutturali che la compongono, ovvero quelle che ne individuano gli aspetti più rilevanti. Si tratta, a ben guardare, dell'equivalente di quella “mappa delle mappe” che faceva dire a Louis Marin, curvo su un *corpus* di ingiallite piante di Strasburgo: “il progetto (ritratto-profilo) urbano (al tempo stesso traccia di un passato e disegno di un futuro) è un presente fuori tempo, una verità a-cronica, la legge strutturale di un sistema di trasformazioni che la cartografia della città manifesta storicamente”⁴⁶. Senonché è proprio studiando le mappe della città francese che il filosofo si accorge della ricorrenza di una medesima veduta: quella della cattedrale, sempre al centro, che con le sue guglie assurge a segno la cui presenza significa ed enuncia – cosiddetto *débrayage*⁴⁷ – quella determinata città come sintesi di tutte quelle passate e future: “questa icona è Strasburgo, non solo, ma è veramente, necessariamente, certamente Strasburgo”⁴⁸.

Sotto questo profilo, gli edifici di culto⁴⁹ possono essere definiti come “monumenti-logo, [...] macrosegni identitari per la città e i suoi abitanti, per i suoi architetti, per lo stesso turista, con il compito di rinnovare-perpetuare l'identità visiva della città”⁵⁰. Si pensi al riguardo alle migliaia di persone – religiose e non – che si sono adunate vicino alla cattedrale di Notre Dame dopo il violento

⁴⁵ Il contributo è consultabile in Calvino (1980: 282).

⁴⁶ Marin (2001: 93).

⁴⁷ Per *débrayage* in semiotica si intende “quell'operazione per cui a partire da un io-qui-ora (quello dell'istanza di enunciazione) si proiettano nell'enunciato un non-io (*débrayage* attanziale), non-qui (*débrayage* spaziale), non-ora (*débrayage* temporale). Se dico: ‘C'era una volta in un lontano castello una principessa’, io-enunciatore proietto nel racconto un non-qui (il lontano castello), un non-ora (il passato), un non-io (la principessa). Così, il mondo soggettivo dell'enunciatore si distacca dal mondo oggettivo, o meglio oggettivato, dell'enunciato (si parla, in questi casi, di *débrayage enunciativo*). In realtà, con il *débrayage* si possono riprodurre anche l'io, qui, ora dell'enunciazione, riproponendo il mondo soggettivo dell'enunciatore all'interno dell'enunciato: è il caso dei diari autobiografici o di molti racconti di cronaca in cui un giornalista, parlando in prima persona (io), ci mostra in diretta (ora) il luogo in cui si trova (qui) (si parla, in questi casi, di *débrayage enunciazione*)”: Giannitrapani (2013: 142).

⁴⁸ Pezzini (2006: 42).

⁴⁹ Per un inquadramento della disciplina giuridica sugli edifici di culto cfr., per tutti, Barillaro (1959); Casuscelli (1979); Tozzi (1990); Mauro (1995: 19 ss.); Cardia (2008: 9 ss.); Tomer (2022). Per una disamina del loro statuto giuridico nell'ordinamento spagnolo cfr. il recente contributo di González-Varas Ibáñez (2023: 277-315).

⁵⁰ Pezzini (2006: 44).

incendio che l'ha colpita nell'aprile del 2019⁵¹: cuore palpitante dell'antico continente, 'vecchia regina' – come amava asserire Victor Hugo – 'delle nostre cattedrali', lo sgomento e il dolore manifestato per la perdita di alcune delle sue parti più significative dimostrano come essa trascenda i tradizionali confini semantici tra il sacro e il profano, 'sorgendo dalle acque come un magnete' che catalizza l'intero mondo occidentale.

D'altronde, i luoghi del sacro, come quelli del potere e dello scambio mercantile, si annoverano sin dalle origini tra gli elementi caratterizzanti la *forma urbis*, dando vita a spazi unici, testimoni di una storia e di una memoria particolare e condivisa. È noto come già le prime configurazioni urbanistiche, sorte nel bacino mediorientale, fossero "centralità cosmiche"⁵² orbitanti intorno al fulcro significativo del tempio quale luogo teso ad "accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali"⁵³: ma pure gli insediamenti metropolitani successivi, quantunque dotati di una maggiore complessità spazio-progettistica, sono stati fondati e organizzati attorno ai nodi urbani della cattedrale e del palazzo, punti di riferimento orientativi e identitari, strutturanti l'insieme dei rapporti interpersonali⁵⁴.

Come la carta di identità ci informa sull'aspetto fisico, la data di nascita, i caratteri antropometrici di una persona, consentendo una collettiva identificabilità degli individui, parimenti un edificio di culto rende distinguibile un determinato spazio urbano, permettendo a una data comunità di riconoscersi in esso⁵⁵. In tal guisa, le architetture sacre – ierofanie che annodano il destino visibile a quello invisibile⁵⁶ – sono "grandi apparati di visualizzazione che devono permettere una messa in presenza costitutiva, un atto individuale e performativo che è quello dello sguardo sulla città, il riconoscimento della città in quanto vista e del soggetto in quanto vedente"⁵⁷. Si tratta, in altri termini,

⁵¹ La perdita di una parte significativa della cattedrale ha determinato una risposta non solo emotiva, ma anche economica. Invero a meno di un giorno dall'annuncio del presidente Macron della necessità di un'assistenza finanziaria, sono stati raccolti 800 milioni di euro; mentre dopo una settimana si è raggiunto il miliardo: cfr. *A fuoco la cattedrale di Notre Dame a Parigi, crollano la guglia e il tetto. La struttura è salva. Macron: "La ricostruiremo tutti insieme"*, in *La Repubblica*, 15 aprile 2019; *Incendio a Notre Dame, spento il fuoco. La cattedrale ha resistito. I 77 minuti che l'hanno ferita*, in *Il Corriere della sera*, 16 aprile 2019.

⁵² Eliade (1975).

⁵³ Heidegger (1998: 102).

⁵⁴ Cfr. Manenti (2012: 12). Si rimanda altresì a Mumford (1963). Si rammenti che la Risoluzione dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa relativa agli edifici religiosi sconsecrati del 9 maggio 1989, anche sulla base della constatazione che gli edifici di culto rappresentano sovente il "punto focale" della vita di una comunità e "un punto di riferimento locale", ha invitato gli Stati a predisporre, tra le altre misure dirette alla conservazione e valorizzazione di tali edifici, l'istituzione di "crediti o agevolazioni fiscali per il restauro, la riparazione e la manutenzione degli edifici religiosi, che siano in servizio o sconsecrati, al fine di garantirne il mantenimento in uso": il documento è consultabile in Botta (1997: 160 ss.).

⁵⁵ Cfr. Mazzanti (2012: 8).

⁵⁶ Nota, al riguardo, Ricca (2019: 173), che "the sacred dimension does not erase that materiality but instead renews it from within; in a sense, the sacred *indwells* in space. In this way, space becomes a specific sacred place through an act of semantization that coincides with the manifestation of expression of sacredness. /In all religious experiences, regardless of their transcendent or immanent inclination, words and spaces are transmuted into signs of Otherness: a kind of Otherness that, however, indwells the world and the entities it comprises". Va peraltro segnalato come, per lo stesso Autore, una fondamentale caratteristica degli spazi sacri sia la loro ubiquità: "The real significance and experience of sacred words and places is, in short, ubiquitous. So, with specific regard to sacred places, we could say that they are always (*also*) *elsewhere* than their physical earthly location; at the same time, their geo-semantic position is, at least potentially, *everywhere*" (*Ibi*, p. 175). Per la celebre definizione di ierofania si rimanda a Eliade (1967).

⁵⁷ Pezzini (2006: 44).

di *landmarks* che, connotando il corpo della città, operano come “punto cieco organizzatore” che le assicura un’identità⁵⁸.

Non è dunque un caso che Gabriel Le Bras, in una delle sue opere più famose, individui nella chiesa il cuore di ogni villaggio, il centro delle grandi metropoli europee: essa, infatti, con la sua architettura, i suoi arredi, i suoi campanili, annuncia e rivela da lontano non solo la presenza di un ‘avamposto’ della Chiesa universale, ma anche – e soprattutto – quella di un agglomerato umano⁵⁹. Tuttavia, oggigiorno, chi volesse osservare dall’alto il continente europeo, come un Victor Hugo – nuovamente qui chiamato in soccorso – che scruta ‘Parigi a volo d’uccello’, difficilmente concorderebbe con Le Bras, poiché la modernizzazione della società, con il suo consumismo di massa⁶⁰ e la multiculturalità religiosa, porta all’erezione di inediti ‘templi profani’ (imponenti grattacieli, mastodontici centri commerciali, ecc.) e di *aedes sacrae* afferenti alle ‘nuove’ e molteplici confessioni che vanno allignandosi sul territorio⁶¹: così, l’edificio di culto cristiano-cattolico esaurisce progressivamente la sua funzione di ‘luogo tipico’ della collettività occidentale, dal momento che essa non appare più come una società tendenzialmente omogenea sul piano religioso e culturale.

Nell’attuale turno di tempo, a seguito della globalizzazione e della persistente “urbanizzazione dell’immigrazione”⁶², le città sono diventate i principali *reservoirs* della diversità, “spazi liturgici globali”⁶³, ove si condensano attori sociali differenti per cultura, tradizioni, religione, stili di vita. In questo senso, il territorio urbano può essere indagato secondo una logica processuale, “...un itinerario sistemico in cui fasi di territorializzazione – in cui lo spazio si trasforma in un milieu dotato di senso, autonomia e identità – si alternano a momenti di deterritorializzazione, in cui i requisiti di identificazione sfarinano, perdono coerenza e coesione, prima di entrare in un ulteriore percorso di risignificazione”⁶⁴: “Un processo dunque interpretabile come semiosi, come gioco segnico, come susseguirsi, ibridarsi [...] di testi di natura diversa”⁶⁵, giacché ininterrottamente modellati su ortoprassi culturali e religiose dissimili.

Se però è così, allora la nota retorica della neutralità dello spazio pubblico, martellantemente e talvolta pure orgogliosamente invocata dai *leaders* politici di svariati Paesi, quale spazio plasmato e protetto da un sistema giuridico religiosamente neutro, sembra rivelarsi una fallacia, perché l’incancellabilità della dimensione religiosa nella vita moderna è sotto gli occhi di tutti. D’altra parte, è fuor di dubbio che la religiosità, sia pur *sub specie* di ‘mercato religioso’ pluralistico, permea e informa

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. Le Bras (1979: 9 ss.). Un’immagine simile è altresì presente in Jemolo (1982: 285-289).

⁶⁰ Il fenomeno consumistico ha generato all’interno delle città un nuovo tipo di spazio semiotico denominato ‘consumosfera’ o ‘acquistosfera’, termini che richiamano la ‘semiosfera’ di Lotman e la ‘biosfera’ dello scienziato Vernadskij. Si tratta di uno spazio globale e variegato poiché racchiude al suo interno diverse parti e realtà: consumatori, punti di vendita, comportamenti di consumo, vie dello *shopping*. Per ulteriori approfondimenti sul punto vedasi Hine (1995); Ferraresi (2006: 77-88).

⁶¹ Cfr. Ritzer (2000: 154 ss.).

⁶² Balbo (1): “L’immigrazione è uno dei processi strutturali della globalizzazione e rappresenta una delle modalità attraverso cui si realizza la ‘localizzazione del globale’. Tale localizzazione riguarda soprattutto le città, dove la grande maggioranza degli immigrati va a insediarsi. [...] L’‘urbanizzazione dell’immigrazione’ è la conseguenza quasi inevitabile, e in parte anche la causa, del realizzarsi di un mondo sempre più urbano e del crescente ruolo economico e sociale delle città”.

⁶³ Franceschi (2019: 110). Come specifica Ricca (2019: 177), la liturgia va intesa “as an iconic material metaphor of the way people should live and act in the world”.

⁶⁴ Bonora (2006: 73).

⁶⁵ *Ibidem*.

di sé gli odierni ordinamenti europei⁶⁶: si allude qui – per riportare qualche esempio – non soltanto alla presenza di chiese e spazi destinati ai culti acattolici, ma altresì all’abbondante varietà delle prescrizioni religiose (cristiane e non) circa l’alimentazione, l’abbigliamento religiosamente orientato, le festività che scandiscono il tempo lavorativo⁶⁷. Da questa prospettiva, la tanto asserita neutralità pare solo presunta, dal momento che non è, in fondo, possibile giungere a una netta e definitiva divaricazione tra ciò che è sacro e profano. E se nel 1965 il celebre libro del teologo Harvey Cox descriveva i vibranti contorni della *Secular City*, registrando una secolarizzazione⁶⁸ pressoché imperante, contrassegnata da una crescente deistituzionalizzazione delle chiese e da una privatizzazione del religioso nella sfera della coscienza individuale⁶⁹, oggi sarebbe forse più opportuno parlare di una città post-secolare⁷⁰: dacché, alla luce di quanto illustrato poc’anzi, forme variegata di spiritualità tornano a manifestarsi nello spazio pubblico, facendo emergere una secolarizzazione che, per quanto presente, è a tutti gli effetti incompleta⁷¹. Insomma, l’arrivo e l’insediamento degli immigrati⁷² comporta la produzione di nuovi dispositivi comunicativi, di rinnovate narrazioni, alfabetizzazioni, modelli spaziali che generano territorialità diverse, ciascuna “dotata di propria ragione e un proprio apparato di

⁶⁶ Si rinvia alle acute osservazioni di Dalla Torre (2018: 11), per cui “Contrariamente a ogni aspettativa, nella società contemporanea si assiste a una *revanche* del fatto religioso: un ritorno inatteso in una società ormai profondamente secolarizzata. Certo si tratta di un ritorno del fatto religioso che non è restaurazione del passato, ma che appare sovente in forme nuove”. Egli osserva come siano essenzialmente due i fattori che hanno determinato questa riemersione del fenomeno religioso: “I primi sono comprensibili come naturale contropinta ai processi secolaristici, che portano le religioni tradizionalmente esistenti nei nostri Paesi a reagire con azioni di maggiore impegno e presa sociale [...]. I secondi, cioè i fattori esogeni, sono legati agli epocali processi di immigrazione in Occidente di sempre più consistenti gruppi umani [...]” (*Ibidem*). Al riguardo appare alquanto profetico il titolo del libro di Kepel (1990).

⁶⁷ Cfr. Vazquez (2022a: 262), che così continua: “To understand how the religious factor is present today, we must engage in an anthropological view: it cannot be understood only in terms of belief in divinities or participation in organized religious practice”.

⁶⁸ Per una ricostruzione della parabola evolutiva della teorica della secolarizzazione cfr., *ex plurimis*, Casanova (2000); Habermas (2008: 17-29); Lingua (2013).

⁶⁹ Cfr. Cox (1965: 2): “The world has become man’s task and man’s responsibility. Contemporary man has become the cosmopolitan. The world has become his city and his city reached out to include the world. The name for the process by which this has come about is *secularization*. What is secularization? The Dutch theologian C.A. van Peursen says it is the deliverance of man ‘first from religious and then from metaphysical control over his reason and his language’. It is the loosing of the world from religious and quasi-religious understandings of itself, the dispelling of all closed world-views, the breaking of all supernatural myths and sacred symbols. It represents what another observer has called the ‘defatalization of history’, the discovery by man that he has been left with the world on his hands, that he can no longer blame fortune or the furies for what he does with it”.

⁷⁰ Come precisa Di Giorgi (2017: 67-68), per città post-secolare si intende quella “in cui paiono superati gli opposti secolarismi: sia il secolarismo religioso – Bonhoeffer lo ha chiamato ‘secolarismo devoto’ – il quale presume di trasformare la fede in religione rischiando di identificarla con il dato immanente di una specifica realtà storico-culturale [...]”, portando «inevitabilmente a ciò che Ernst Böckenförde, più di recente, ha chiamato ‘ragion di chiesa’ giustapposta alla ragion di Stato” (*Ibi*, p. 70), sia “il secolarismo laicistico, il quale si affida alla narrazione ideologica della tendenziale residualità del fatto religioso nella contemporaneità”. Per una definizione di città post-secolare cfr. altresì Beaumont, Baker (2011); Costa (2019).

⁷¹ Cfr. Vazquez (2022a: 262), che osserva: “Secularization’s aspirations to neutrality and universality are continually tested by the repeated conflicts emerging from the clash of pluralities within societies. In fact, such conflicts often occur precisely because of the feigned neutrality and universality of this incomplete secularization. Though its manifestations are sometimes covert, the religious is, in one way or another, part and parcel of modern lives”. Sul punto si rinvia più diffusamente a Ricca (2008).

⁷² Sulle diverse politiche migratorie che sono state adottate in Europa e in Italia cfr. Caponio (2006); Ponzo (2009).

simboli”⁷³. Ogni gruppo sociale che si insedia in un territorio forgia dunque la sua specifica geografia, tanto da erigere subitaneamente i luoghi che narrano e riflettono la propria appartenenza cultural-religiosa: del resto, il tessuto urbano non è mai vuoto e neutrale, né qualcosa di definito a priori e immutabile⁷⁴, in quanto dà vita a un intricato sistema di simboli e di senso in persistente evoluzione. In altre parole, “space is simultaneously produced and not a product”⁷⁵, perché coincide con l’azione di chi lo abita: “Chi agisce genera insomma nuovi spazi. Tuttavia, nuovi spazi significa anche nuovi segni, nuove relazioni semantiche [...]”⁷⁶; è, in altre parole, l’utilizzo che quotidianamente ne fanno gli individui a sagomare e ridefinire lo spazio, pennellandone i profili e le precise modalità di impiego⁷⁷. La città moderna diviene quindi un *collage*, un *puzzle* polimorfo che riproduce il caleidoscopio di immagini che la innervano, un multiverso sfaccettato e stratificato che effigia tutte le differenti visioni del mondo che in essa coesistono⁷⁸.

Ne discende l’esistenza di un rapporto biunivoco tra cultura, religione e fattori spaziali: da una parte le prime, tramite i propri agenti sociali, giocano un ruolo cruciale nella determinazione di identità territoriali, dall’altra, i secondi altro non sono che il prodotto e la declinazione dei processi di costruzione spaziale messi in atto dalle prime⁷⁹. In sostanza, non si può postulare l’esistenza di uno spazio completamente autonomo e svincolato da quel che accade in esso: “Anche quando lo immaginiamo o fantastichiamo su di esso, non facciamo altro che rappresentarcelo secondo categorie concettuali che funzionano abduktivamente elaborando ipotesi a partire da quanto abbiamo sperimentato. Sennonché quel che l’essere umano fa nell’ambiente non è affatto indipendente dai suoi schemi culturali – inclusi altresì quelli religiosi (N.d.A.) –, dall’attività di simbolizzazione, dalla concettualizzazione e dall’incorporamento dello spazio sviluppati attraverso l’esperienza [...]”⁸⁰.

A questo proposito vale la pena soffermarsi, sia pur concisamente, sull’impatto che può avere una confessione religiosa all’interno di un territorio. È infatti di palmare evidenza come più sarà ampia la presenza di soggetti appartenenti a un determinato credo, tanto sul piano numerico quanto su quello organizzativo, maggiori risulteranno i riverberi da essi prodotti sull’articolazione spaziale. L’esempio più immediato è proprio quello relativo agli edifici di culto, i quali, agendo alla stregua di “catalizzatori

⁷³ Bonora (2006: 73).

⁷⁴ Nota invero Ricca (2014: 52), che “Ogni simbolo, ogni parola, presuppone uno spazio già categorizzato mediante molteplici, innumeri elementi connotativi, nel quale proiettare le sue implicazioni semantiche e pragmatiche. / [...] ogni spazio è psicologicamente e cognitivamente ‘pieno’. La sua ‘vuotezza’ è solo la disponibilità di sfondo a ospitare il nostro agire abituale». Giova però segnalare che nelle discipline non giuridiche (antropologia, sociologia, psicologia, ecc.) vige una precisa dicotomia - sia pur sovente oggetto di contestazione - tra ‘spazio’ e ‘luogo’, tale per cui solo il secondo è il risultato dell’agire umano e del suo proiettarsi nel mondo, mentre il primo, non essendo oggetto di una previa semantizzazione e significazione, è a tutti gli effetti vuoto, non ancora mappato dalle categorie umane”: cfr., per tutti, Tuan (1977); Augé (1992); Casey (1997).

⁷⁵ Vazquez (2022a: 263), che prosegue: “it seems almost obvious to say that space is only ever what is made of it, what we think it to be, what occurs within it. A city is not merely the sum of its buildings or people, but rather exists as a continuous flow of interactions and interrelationships which change the very qualities of those beings and entities that partake in its constant creation and recreation”. Si rinvia altresì a Bachelard (1958); Lefebvre (1974); Massey (2005).

⁷⁶ Ricca (2015: 18).

⁷⁷ Cfr. Knott (2005: 153-184); Baumann (2009: 141-153); Philippopoulos-Mihalopoulos (2015).

⁷⁸ Cfr. Bonora (2006: 73-74).

⁷⁹ Cfr. Franceschi (2019: 108).

⁸⁰ Cfr. Ricca (2014: 52-53).

topografici culturali”⁸¹ – *rectius*, “as a semantic point of confluence for all the pragmatic threads that believers interweave through their actions”⁸² –, provocano diversi mutamenti territoriali: attività attinenti alla religione di cui quell’edificio è espressione (negozi etnici, centri culturali, luoghi di ristorazione, ecc.), o comunque coerenti con quel luogo religioso, verranno a sorgere, potendo incidere più o meno profondamente sulla geografia di quell’area.

L’edificio di culto non è dunque scindibile dallo spazio che lo circonfonde né dalle relazioni con gli altri elementi, agenti e fattori che lo popolano: esso “ingloba le *sue conseguenze spaziali*, e cioè [...] le proiezioni pragmatiche della *liturgia* (dal greco *lithos*, pietra, ed *ergon*, azione), che metaforicamente indicano nella loro combinazione appunto l’agire in uno spazio pavimentato, cioè nella piazza, all’aperto. Del resto, è esperienza comune che i luoghi di culto, sia come assi di disseminazione di ortoprassi, sia in termini strettamente architettonici, disegnino intorno a sé, come un ricamo, una sorta di *alone* urbano e pragmatico-culturale”⁸³. In questo senso, si può dire che i fedeli “*indigenizzeranno* lo spazio urbano circostante l’edificio religioso secondo i propri schemi d’azione, i propri abiti cognitivi, i propri modi di dare a esso significato”⁸⁴.

Non è tutto s’intende, poiché la presenza di una forte componente religiosa su un territorio influenza anche l’uso che gli ‘altri’, coloro cioè che a quella fede non appartengono, fanno di esso, disincentivando o abbandonando iniziative e investimenti che potrebbero ‘cozzare’ con la presenza religiosa dominante radicatasi nell’area. L’ipotesi classica è quella della rivendita di alcolici che, in un territorio a maggioranza musulmana, chiude per mancanza di clientela, ovvero dei guadagni al ribasso di una macelleria ubicata nei pressi di una moschea⁸⁵.

Sono, questi, fenomeni usualmente spontanei, che germinano al di fuori delle strette maglie della *regula iuris*, sedimentandosi nel tempo in maniera più o meno pacifica. Nondimeno, dal momento che questi eventi producono delle vere e proprie alterazioni del territorio, non potranno essere del tutto ignorati dal diritto, il quale, sarà a un certo punto costretto a misurarsi con siffatte trasformazioni, dovendole giocoforza regolamentare: il diritto, infatti, essendo una ‘cosa tra le cose di questo mondo’⁸⁶, non è “qualcosa di astratto, puramente linguistico. Le sue definizioni sono portatrici di effetti pratici sullo spazio, che ne risulta quindi colonizzato”⁸⁷.

In questo senso, le metamorfosi indotte dalla presenza di nuovi attori sociali che si incrociano nella città, portando con sé modi di concezione e utilizzazione del territorio diversi, impongono un’inedita riflessione sul legame tra diritto, pluralismo cultural-religioso e organizzazione dello spazio, che tenga debitamente conto del carattere polifonico della società moderna. Segnatamente, se si volge lo sguardo sulla realtà italiana – ma anche, più latamente, al contesto europeo –, ciò comporta che lo spazio urbano non può più essere soltanto quello inteso nel senso tradizionale, imperniato sulla religione cattolica, sui suoi edifici di culto e sui suoi simboli – la già rammentata immagine della chiesa al centro del villaggio di Le Bras – ma deve oggi diventare uno spazio necessariamente dischiuso alla

⁸¹ Ricca (2012: 451).

⁸² Ricca (2019: 171).

⁸³ Vazquez (2022b: 89).

⁸⁴ *Ivi*, 70.

⁸⁵ Cfr. Ricca (2012: 450 ss.); Vazquez (2022b: 91).

⁸⁶ L’espressione è tratta da Delaney (2003: 73-83).

⁸⁷ Cfr. per un approccio critico dal punto di vista semiotico Ricca (2015: 34).

totalità della popolazione nella sua cangiante diversità, cosicché tutti gli individui possano sentirsi parte della città nel medesimo modo (sia pur con le modalità loro proprie).

3. Costruzioni di identità e antagonismi. Le ‘competizioni spaziali’ nelle contemporanee società multiculturali e multireligiose: dalla moschea...

Come si è tentato di intravedere nel paragrafo precedente, l’ingresso di gruppi sociali portatori di tradizioni culturali e culturali dissimili da quelle della comunità autoctona può ingenerare profonde variazioni nell’utilizzo del territorio, alterando non di rado la geografia urbana preesistente. Difatti, “gli immigrati non arrivano nudi”⁸⁸ e la loro presenza non è mai neutra, poiché per la maggior parte di essi la religione riveste, nei Paesi di immigrazione, un ruolo significativo in termini di riferimento identitario⁸⁹. Come nota lo studioso di geografia sociale Ceri Peach, si potrebbe in effetti sostenere che “la religione è la nuova chiave per sbrogliare l’identità etnica in Occidente. [...] Con il procedere della globalizzazione e con l’ampliarsi delle fonti dell’immigrazione nei paesi sviluppati anche ai paesi in via di sviluppo, la rivoluzione dell’offerta non ha portato semplicemente alla varietà etnica, ma anche a minoranze che talvolta percepiscono la propria identità più nei termini della propria religione che della propria etnia”⁹⁰.

Per questo motivo “La migrazione, lo spostamento geografico, sono traslochi, passaggi attraverso contesti di senso. [...] Tutto ciò innesca processi di metamorfosi che, in molti casi, rispondono al bisogno di cambiare proprio per rimanere se stessi in modi differenti, in contesti di senso diversi da quelli vissuti in precedenza”⁹¹. Se è così, allora la città diventa il punto di confluenza tra codici di percezione e gestione dello spazio diversi, il luogo in cui si manifesta la tensione spaziale delle convivenze.

È infatti nell’area urbana che si palesano precipuamente le rivendicazioni spaziali dei nuovi *city users*, fra le quali si stagliano – stante l’appena menzionata centralità del fattore religioso per molti immigrati – quelle concernenti la disponibilità di luoghi per l’esercizio del culto e le pratiche religiose in genere⁹². In tal modo, la città tende a trasformarsi in “areas of negotiation and domains of contest for reputation, prestige and power”⁹³, giacché l’impossibilità di una piena corrispondenza tra le ortoprassi della popolazione immigrata e quelle della popolazione locale sovente mette in moto fenomeni di ‘competizione spaziale’⁹⁴: vale a dire un antagonismo per il territorio in cui i nativi,

⁸⁸ Allievi (2010: 86).

⁸⁹ Cfr. Warner (2000: 267-286); Lucà Trombetta (2006: 157-158).

⁹⁰ Peach (2002: 255).

⁹¹ Ricca (2014: 12).

⁹² Oltre alla questione dell’edificabilità dei luoghi di culto, l’odierna società globalizzata e multiconfessionale ha prodotto anche nuove problematiche. Tra queste vi è sicuramente quella evidenziata da Ricca (2016: 28 ss.), relativa alle realtà condominiali, le quali, nelle zone cittadine più popolate da migranti, possono dar vita a un “smell conflict” (p. 29), tale per cui un certo tipo di odore, legato a consuetudini religiose, è percepito dalla cultura dominante quale fetore invasivo e fastidioso, laddove per il gruppo sociale minoritario è concreta espressione del proprio diritto di libertà religiosa. Sul condominio multireligioso e la necessità di cambiare i regolamenti condominiali alla luce dell’attuale realtà interculturale cfr. altresì Consorti (2009: 1-28).

⁹³ Baumann (2009: 141).

⁹⁴ Cfr. Caponio (2006: 9): “la città rappresenta la scena principale dell’incontro/scontro tra immigrati e autoctoni: di solito sono i principali centri urbani ad attrarre il maggior numero di migranti stranieri [...]”.

impegnati nella costruzione di ‘enclave’ di conservazione dello *status quo*, si contrappongono agli alloctoni che aspirano, per converso, a una rinegoziazione dello spazio urbano in linea con le loro esigenze⁹⁵.

Del resto, già la stessa Carta di Lipsia sulle “Città europee sostenibili” del 2 maggio 2007 e la “Dichiarazione finale dei Ministri dello sviluppo urbano” del 25 novembre 2008 sul tema della “città sostenibile e solidale” mettevano in luce come le realtà metropolitane non fossero solo importanti centri di sviluppo economico-sociale, ma anche critici *hot spot* di conflittualità e tensione a causa della sempre più persistente presenza di comunità diversificate⁹⁶. In questa prospettiva, il territorio urbano appare attraversato da profonde lacerazioni e contraddizioni, dal momento che accanto agli obiettivi di crescita e innovazione perseguiti dai governi locali si affiancano “problemi demografici”⁹⁷, sperequazioni collettive, nonché le problematiche circa “l’esclusione sociale di specifici gruppi di popolazione”⁹⁸.

Il pericolo è che nel lungo-medio periodo le città non riescano “ad adempiere alla loro funzione di motore del progresso sociale e della crescita economica come descritta nella Strategia di Lisbona [...]”, a meno che non dimostrino la capacità “di mantenere l’equilibrio sociale al loro interno e tra di esse, garantendo la diversità culturale [...]”⁹⁹ e “l’integrazione di nuove popolazioni”¹⁰⁰. Pertanto, il vorticoso tsunami migratorio rende le realtà metropolitane “aree sensibili”¹⁰¹, perché “quando l’Alterità irrompe entro i confini di un contesto di vita giuridicamente ordinato, quando varca le frontiere tradizionali di uno Stato, essa non penetra soltanto all’interno di uno spazio [...] già occupato, colonizzato da un’altra cultura”, ma “quella cultura stessa è lo spazio al di qua del confine. L’Alterità dunque si fa spazio, proietta il proprio spazio concettualmente connotato dentro un altro spazio”¹⁰².

Si tratta, a voler guardare meglio dentro le pieghe di questo discorso, di conflitti tra la cultura dominante che detiene il potere e, con esso, la capacità di disposizione e di controllo del territorio, e le culture minoritarie, quelle di recente insediamento, che dall’uso dello spazio urbano rischiano di

⁹⁵ Cfr. Ricca (2015: 28).

⁹⁶ La Carta di Lipsia, adottata il 2 maggio 2007 e aggiornata nel 2020 a seguito della pandemia, è un documento elaborato dagli Stati membri dell’Unione europea ove i corrispondenti Ministri responsabili per lo Sviluppo urbano “si impegnano: a iniziare un dibattito politico nei loro Stati su come integrare i principi e le strategie della Carta di Lipsia sulle Città Europee Sostenibili nelle politiche di sviluppo nazionale, regionale e locale; ad usare lo strumento di sviluppo urbano integrato e la relativa governance per la sua attuazione e, a questo fine, creare le strutture più opportune a livello nazionale e a promuovere la costituzione di un’organizzazione territoriale equilibrata, basata su una struttura urbana europea policentrica”: il documento è consultabile in www.isprambiente.gov.it/files/agenda21/2007-carta-lipsia-citta-sostenibili.pdf. La Dichiarazione di Marsiglia è invece il frutto del lavoro collegiale dei Ministri dello Sviluppo urbano adunatisi a Marsiglia nella primavera del 2008 su invito della Presidenza francese del Consiglio dell’Unione europea, allo scopo di predisporre direttive comuni sul tema delle città sostenibili e solidali: il documento è consultabile in www.argomenti2000.it/sites/default/files/Il%20lungo%20cammino%20verso%20il%207Agenda%20Urbana%20Europea.pdf.

⁹⁷ Carta di Lipsia, cit., p. 2.

⁹⁸ Carta di Lipsia, cit., p. 2.

⁹⁹ Carta di Lipsia, cit., p. 2.

¹⁰⁰ Dichiarazione di Marsiglia, cit., p.12.

¹⁰¹ L’espressione è tratta dalla Direttiva del Ministro dell’Interno per le manifestazioni nei centri e nelle aree sensibili del 2009, in www.interno.gov.it.

¹⁰² M. Ricca (2014: 54).

rimanere estromesse o emarginate¹⁰³. Invero, le istanze dei ‘religiosamente altri’ circa l’impiego del territorio urbano gravitano intorno a un desiderio di ‘visibilizzazione’ nello spazio pubblico: esse, in sostanza, celano una domanda di partecipazione e inclusione sociale, che può concretamente avverarsi solo mediante un’‘iscrizione’ di tipo spaziale¹⁰⁴. In altri termini, la politica dell’identità e quella dello spazio sono insolubilmente intrecciate giacché, reclamando il diritto a servirsi del territorio urbano, i nuovi arrivati non mirano unicamente ad affermare e a proteggere la propria identità, ma anche a integrarsi a pieno titolo entro la platea sociale. E che queste rivendicazioni spaziali investano segnatamente la costruzione di *aedes sacrae* non è casuale. Difatti, queste ultime, oltre a costituire lo strumento privilegiato per l’esercizio della libertà religiosa¹⁰⁵, sono essenziali centri di aggregazione sociale ove custodire ed enfatizzare rapporti e tradizioni comunitarie¹⁰⁶. Questa funzione si rivela estremamente importante per gli immigrati, dal momento che per essi – come in parte si è già delucidato – “la possibilità di accedere a propri luoghi di culto stabili risponde non solo al soddisfacimento di un loro diritto fondamentale, quello di libertà religiosa, ma costituisce altresì uno strumento primario di radicamento nel territorio, di riconoscimento sociale della propria identità culturale e religiosa [...]”¹⁰⁷ nel Paese ospitante.

Va da sé che un edificio pubblico o commerciale difficilmente causano una contesa per il territorio come quella sopradescritta. Ancorché un nuovo ospedale, una nuova banca, un nuovo supermercato possano essere oggetto di critiche, sporadicamente quest’ultime afferiscono all’ambito *lato sensu* ‘culturale’. Si potrà invero dibattere della bontà di una specifica collocazione, anche in relazione a interessi eventualmente lesi (un supermercato rispetto ai piccoli spacci circostanti) o della dimensione (un immobile grande in un contesto edilizio di piccole dimensioni), oppure delle proprietà

¹⁰³ Rileva Mazzola (2010: 7): “Tutto ciò ha avuto significative conseguenze sulla geografia fisica della laicità. Le questioni del pluralismo confessionale e culturale, della non discriminazione e dell’eguale libertà nell’esprimere la propria fede, hanno accresciuto e diversificato i luoghi di confronto fra istituzioni pubbliche e confessioni religiose. Accanto agli spazi tradizionali della laicità, come possono essere le aule scolastiche, [...] si impongono all’attenzione delle istituzioni nuovi spazi [...]”. In questo caso, i “conflitti connessi alla laicità stanno rapidamente coinvolgendo il tessuto urbano delle città e i nuovi spazi di aggregazione sociale [...]”. Cfr. Belli (2013: 12 ss.).

¹⁰⁴ Cfr. Pellegrino, Jeanneret (2006: 20); Franceschi (2019: 111).

¹⁰⁵ Come risaputo, è pacifica la riconduzione della libertà di culto, e dunque anche dell’edilizia di culto, nell’alveo del diritto di libertà religiosa. In dottrina cfr., per tutti, Bettetini (2010: 3 ss.); Cavana (2010: 210 ss.). In giurisprudenza si rammenti la sentenza della Corte costituzionale n. 59 del 1958, la quale, riconoscendo il libero esercizio del culto protetto dall’art. 19 della Costituzione, aveva dichiarato incostituzionale la normativa sui ‘culti ammessi’ nella parte in cui richiedeva, per l’apertura di templi e oratori dei culti diversi dal cattolico, una discrezionale autorizzazione governativa onde valutarne la rispondenza a un effettivo bisogno (artt. 1 e 2 del R.D. 28 febbraio 1930, n. 289). Si rimanda altresì, tra le tante, a Corte costituzionale n. 346 del 2002 e n. 195 del 2003. Il principio è indiscusso anche per la giurisprudenza della Corte di Strasburgo che lo esprime, ad esempio, in alcune sentenze contro la Grecia, Paese che avevo impedito l’apertura di luoghi di culto per i Testimoni di Geova: cfr. le note sentenze *Manousakkis c. Grecia* (17 settembre 1996); *Pentidis c. Grecia* (9 giugno 1997); *Vergos c. Grecia* (24 giugno 2004), in www.hudoc.echr.coe.int. Il legame tra la libertà di culto e libertà religiosa è peraltro espresso dalla risoluzione n. 36/55 adottata dall’Assemblea generale ONU del 25 novembre 1981 (art. 6, lett. a) della Dichiarazione sull’eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o la convinzione).

¹⁰⁶ Cfr. Cavana (2019: 19).

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 38.

estetiche: ma queste divergenze, sia pur rilevanti, non sono definite da quell'impronta spiccatamente identitaria che invece contrassegna le discussioni sull'edificazione di un edificio di culto¹⁰⁸.

Ne consegue che il problema di fondo per gli autoctoni non sta tanto nel concedere alle comunità di immigrati uno spazio per la costruzione di un edificio di culto – generalmente accordato, sebbene allocato nelle zone periferiche della città secondo la cosiddetta logica *Nimby*¹⁰⁹ (acronimo di “not in my back yards”, ‘non nel mio giardino’) e sia pur solo dopo svariate ‘lungaggini’ burocratiche che ne mirano a ostacolare la costruzione¹¹⁰ –, ma piuttosto nel riconoscere quella complessa trama di significati (religiosi, culturali, sociali, ecc.) che l'edificio e lo spazio avviluppato a esso comportano. Si inscrivono dunque in questo orizzonte le note contestazioni circa l'edificazione delle moschee che, percepite come forme “di appropriazione simbolica”¹¹¹ del territorio da parte degli islamici allogeni, provocano nei nativi preoccupazioni e reazioni ostili¹¹².

La moschea¹¹³ è, infatti, il modo con cui la religione musulmana fuoriesce dalla sfera privata per approdare in quella pubblica, “un'interfaccia”¹¹⁴ tramite la quale l'Islam interloquisce con la società e le sue istituzioni¹¹⁵. Stante la forte compenetrazione nel mondo musulmano del piano religioso con quello politico, la moschea non è una mera ‘chiesa islamica’¹¹⁶, ma un luogo dalle funzioni polivalenti, di “mixité fonctionnelle”¹¹⁷, ove attività strettamente culturali – che possono essere assolte anche mediante semplici sale di preghiera già largamente diffuse, ad esempio, in Italia¹¹⁸ – si fondono e si

¹⁰⁸ Cfr. Allievi (2010: 154); Id. (2010: 15), ove specifica che si tratta di “un conflitto che non solo è dibattuto *nello* spazio pubblico, ma è un conflitto *sullo* spazio pubblico, intorno alla legittimità del suo uso. Questo punto è ancora più cruciale perché implica e presuppone la percezione del controllo del (e sul) territorio, e l'*imprinting* simbolico che a esso è correlato”.

¹⁰⁹ Logica che ben si compendia nello *slogan* ‘costruite dovunque, ma non a casa mia’: in argomento cfr. Buso (1996: 197 ss.); Seglers, (2010: 227).

¹¹⁰ Si rimanda sul punto a Zannotti (2014: 1-10), che ripercorre la tormentata e lunghissima vicenda relativa alla costruzione della moschea di Colle Val d'Elsa (SI).

¹¹¹ Cardia (2015:11).

¹¹² Si pensi ai noti tentativi di dissacrare lo spazio destinato alla costruzione di una moschea attraverso spargimenti di urina e di sangue di maiale o di teste mozzate di suino: esempi ampiamente diffusi in Austria, Svezia, Italia (con iniziative di alcuni membri della Lega e di Forza Italia): tali vicende sono riportate in Allievi (2010b: 50-51).

¹¹³ Il termine ‘moschea’ indica almeno tre distinte tipologie di luoghi. Innanzitutto, il centro islamico che svolge, oltre alle attività di culto, iniziative a carattere culturale e sociale (scuola coranica, corsi in lingua araba). Vi è poi la moschea vera e propria (*masgid*), solitamente visibile attraverso la cupola e uno o più minareti. La *masgid* può anche esercitare le funzioni del centro islamico, ma non necessariamente. La terza categoria è costituita dalla *musalla*, la sala di preghiera, che può essere ubicata in edifici di diversa natura, come magazzini, capannoni industriali, *garage*, negozi: cfr. Allievi (2010c: 151-152).

¹¹⁴ Cfr. in proposito Göle (2010: 15), per cui “la moschea costituisce un'interfaccia tra l'ambiente urbano, i cittadini e il pluralismo”.

¹¹⁵ Tra gli studi specificatamente dedicati alla questione delle moschee in Europa e al loro carattere conflittuale si rinvia, tra i tanti, a Landman (1992); Metcalf (1996); Küng (2008); Maussen (2009). Relativamente all'Italia cfr., per tutti, Allievi, Dassetto (1993); Botta (2000: 109-130); Allievi (2003); Id. (2009); Tozzi (2007); Macri (2009: 213-223); Bombardieri (2011).

¹¹⁶ Cfr. Samir (2011: 599-603); Betterini (2010; 5).

¹¹⁷ Privot (2010: 243).

¹¹⁸ In una indagine condotta nel 2010, Allievi (2010b: 25 ss.), notava che le sale di preghiera nel nostro Paese erano 764 (per circa un totale di 1,3 milioni di stranieri di religione islamica), con una presenza radicata su tutta la penisola, ma maggiormente concentrata nelle regioni a più alto tasso di immigrati (Lombardia, Veneto, Emilia Romagna). Sulla base di questi dati statistici, simili peraltro a quelli europei, l'Autore concludeva: “non possiamo dire, in assoluto, che vi sia un problema di libertà religiosa non garantita per i musulmani in Europa: il numero di sale di preghiera presenti attesta precisamente il contrario. Ma il numero crescente di conflitti attorno alle moschee [...] ci dice che un problema esiste. Anche

confondono con pratiche sociali, cultural-identitarie, politiche¹¹⁹. In questo senso i luoghi di preghiera musulmani, al pari di molti altri luoghi di aggregazione comunitaria delle minoranze in Paesi stranieri, divengono centri sociali della comunità, nodi nevralgici e strategici per la dimensione religiosa e la vita quotidiana dei fedeli¹²⁰.

Per questa ragione, dal punto di vista urbano, questi edifici diventano marcatori paradigmatici della penetrazione musulmana in un determinato territorio, attraendo e al contempo irradiando “islamità’ nello spazio”¹²¹. Si possono quindi sottoscrivere le rilevanti osservazioni di Chiodelli, per cui le moschee “...attragono nel senso che [...] la loro frequentazione è ampia e diversificata: persone diverse, provenienti da zone diverse della città (o dell’area metropolitana) le frequentano in orari diversi per ragioni diverse (uomini che si recano alla preghiera, bambini che frequentano corsi di lingua, personalità istituzionali che partecipano a incontri e dibattiti, famiglie e gruppi di persone che partecipano a feste). Irradiano, nel senso che, attorno a esse, si localizzano spesso altre piccole attività correlate: macellerie *halal* e negozi al dettaglio che vendono prodotti diversi (oggetti legati alla preghiera, ma anche vestiti e prodotti alimentari di importazione)”¹²².

Sotto questo profilo, non è dunque l’edificio-moschea in quanto tale a suscitare un sentimento di ripulsa, bensì “all of the unknown behaviors that it appears to introduce into the community which will inevitably differ from what took place in these spaces before”¹²³. D’altronde, le persone che si recano in una moschea mangiano, parlano, si vestono in modo differente da chi non le frequenta, ma “who they are inside the mosque will spill out into who they are outside the mosque, and vice versa”¹²⁴.

Insomma, in Europa il timore verso l’Islam sfocia nella pretesa che esso non inquina¹²⁵ la purezza identitaria dell’ambiente dei nativi, onde proteggere “il monopolio delle Chiese tradizionali”¹²⁶ e lo spazio urbano da adulterazioni cultural-religiose differenti. La moschea, in definitiva, “mette in subbuglio” il paesaggio di una città cristiano-cattolica, è scheggia incuneata in un corpo che le è estraneo, un fabbricato esogeno che “parlent un autre langage, peu compréhensible par les sociétés locales”¹²⁷.

se non c’è un problema di natura quantitativa, quindi, osserviamo con chiarezza l’emergere, anche in paesi dove in precedenza non erano presenti, di seri problemi di accettazione e di comprensione stessa del fenomeno che sono di carattere qualitativo”.

¹¹⁹ Cfr. Fiorita (2012: 459 ss.).

¹²⁰ Cfr. Branca (2008: 231 ss.). Ma vedasi altresì Fedele; Germain, Gagnon (2003: 295-318); Kong (2010: 755-776).

¹²¹ Chiodelli (2015: 70).

¹²² *Ibidem*. Cfr. altresì Dassetto (1996).

¹²³ Vazquez (2022a: 268).

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Nel commentare la proposta di legge del 2004 del leghista Gibelli diretta a condizionare l’edificazione di una moschea – e dunque il rilascio della relativa autorizzazione – all’esito positivo di un *referendum* istituito all’uopo dai cittadini del Comune interessato, Colaianni (2004), qualificava siffatta proposta come un vero e proprio diritto di veto riconosciuto alla popolazione per proteggere il proprio territorio dall’ “inquinamento degli infedeli”. Si rammenti, peraltro, che quattro anni dopo lo stesso Gibelli, insieme al deputato Cota, firmò la proposta di legge n. 1246, presentata alle Camere il 4 giugno del 2008, volta ad attribuire alle Regioni la possibilità di vietare l’edificazione di nuovi edifici di culto a meno di un chilometro di distanza da quelli preesistenti: un divieto che nei fatti impediva la costruzione di moschee nei centri storici italiani, data la capillare presenza in essi di edifici cristiano-cattolici. Come ha notato Ricca (2004: 101), tale intervento è pervaso dal “triste adagio *chi tardi arriva male alloggia*”.

¹²⁶ Fiorita (2010: 464).

¹²⁷ Privot (2010: 242).

Sul versante italiano risulta pertanto emblematica, in questo senso, un'ordinanza del Sindaco di Rovato (BS) che, preoccupato dall'impetuosa 'avanzata' islamica, aveva disposto nel novembre del 2000, allo scopo di "salvaguardare i valori cristiani dalla incessante contaminazione di altre religioni [...]", "il divieto ai non professanti la religione cristiana di accedere ai luoghi sacri e di culto della predetta religione, in regime di reciprocità ed in attuazione di protezione della morale giustificato dall'interesse pubblico", prescrivendo altresì "l'istituzione di un'area di protezione e di sicurezza [...] intorno ai luoghi sacri e di religione cristiani"¹²⁸. Un'ordinanza, quella del Comune bresciano, lapalissianamente illegittima ma che ben testimonia come la presenza musulmana sia percepita quale minaccia non tanto per una considerazione oggettiva di pericolosità – del resto, come rileva il Consiglio di Stato, "non risulta l'esistenza di alcun pericolo concreto per l'incolumità dei cittadini, non potendosi considerare tale la paventata contaminazione di altre religioni"¹²⁹ –, quanto piuttosto per ciò che simbolicamente rappresenta¹³⁰.

Si osservi, infine, come in seguito ai tragici eventi dell'11 settembre 2001 e ai più recenti attentati terroristici (Francia, Belgio, Germania, Regno Unito), la moschea produca una dicotomia *noi-loro* che serve ad alimentare una sorta di *Kulturkampf* il cui oggetto non è, pure in questa ipotesi, la moschea in sé e per sé – simbolo, in mezzo a tanti altri, da colpire e svilire – ma l'Islam stesso come invasore, religione aliena, non compatibile con la democrazia, il cattolicesimo, i valori occidentali (parità di genere, libertà religiosa, laicità delle istituzioni)¹³¹: in sostanza, è il contenuto più che il simbolo che lo esplicita a fomentare aspri dissensi¹³².

4. ...al minareto: un rapido *focus* sulle vicende di Svizzera e Austria

Sul medesimo terreno delle moschee si pongono altresì le note dispute per il minareto (*Minarettstreit*) che infiammano ormai da molto tempo tutta l'Europa. Emblema della cosiddetta 'questione islamica' e degli accesi conflitti che gravitano attorno a una sua visibilità nello spazio pubblico, anche il minareto, al pari della moschea, si pone come "a structural metonym of Muslim identity"¹³³, quantunque esistano moschee prive di minareto – anche nei Paesi ove l'Islam è maggioritario –, ed esso non compaia immantinente ai *primordia* della storia islamica, essendo stato mutuato probabilmente dai campanili delle chiese cristiane della Siria premusulmana¹³⁴.

¹²⁸ Cfr. ordinanza n. 86 del 21 novembre del 2000.

¹²⁹ Si rimanda al parere del Consiglio di Stato, sezione prima, 15 maggio 2002, n. 1207, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XI (2003), 3, pp. 874-875.

¹³⁰ Il provvedimento amministrativo è stato inizialmente dichiarato radicalmente nullo dal Prefetto di Brescia con ordinanza dell'11 gennaio 2001 (il testo è consultabile in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 4/2001, p. 237 ss.) ma, non potendo l'ordinanza prefettizia pronunciarsi sulla vigenza dell'ordinanza sindacale, quest'ultima è stata impugnata con ricorso straordinario al Capo dello Stato, il quale, previa istruttoria del Ministero dell'Interno e parere del Consiglio di Stato, ne ha sancito l'annullamento (25 febbraio 2003): cfr. per la vicenda Algostino (2001: 84-91).

¹³¹ Cfr. Guolo (2007). Considerazioni, queste, peraltro evidenziate anche nel parere del Comitato per l'Islam italiano (2015: 674 ss.).

¹³² Cfr. Allievi (2010c: 157).

¹³³ Avcioglu (2007: 92).

¹³⁴ Cfr. Thiersch (1909); Diez (1918); Creswell (1926: 134-140; 252-258; 290-296).

Comunque sia, non v'è dubbio che quest'ultimo, alla stregua di un grattacielo o della torre di Babele, sia un simbolo che si innalza e si proietta verso il cielo: un segno, dunque, di forza, di grandezza, di autorità. Difatti, le torri sono sempre state impiegate come strumenti di dominio: basti qui solo fugacemente evocare la lunga e tortuosa storia dei comuni medioevali italiani per accorgersi che la vittoria di una casata o di una città sull'altra comportava la distruzione delle torri delle casate o delle città vinte; e a tutt'oggi le torri mozzate di diverse realtà metropolitane - Bologna *in primis*, città 'turrita' per antonomasia - ce lo testimoniano¹³⁵.

Sicché, allo stesso modo delle moschee, pure le roventi controversie sull'elevazione dei minareti sono primariamente dei conflitti di matrice spaziale, *ergo* di potere: tentativi da parte musulmana di introdurre un simbolo di grande percettibilità, *ostensible* - per ricorrere a un'espressione cara al legislatore francese -, o perlomeno inteso come tale dalla maggior parte della popolazione circostante. Per contro, le opposizioni degli abitanti nativi attestano, anche in questo caso, la ferma volontà di "impedire all'Islam di esistere socialmente in forma visibile nello spazio pubblico"¹³⁶, negandogli un primato o, tutt'al più, una compresenza¹³⁷.

Si tratta, a ben guardare, di voler ridurre il minareto a un elemento del cosiddetto eccezionalismo islamico, ovvero sia la "tendenza a considerare l'islam e i musulmani [...] come caso eccezionale, non standard, non comparabile con gli altri, che non rientra nella casistica del pluralismo religioso, che necessita quindi di un quadro interpretativo specifico, di organismi specifici, di azioni e reazioni specifiche, mirate, non utilizzate per altri gruppi e minoranze religiose"¹³⁸. Al riguardo il celebre *referendum* elvetico contro i minareti è l'esempio lampante di questo eccezionalismo e di come, più latamente, i rapporti tra civiltà europea e Islam siano ancora oggi ampiamente contrassegnati dal rifiuto profondo di una sua integrazione.

Come risaputo, il 29 novembre 2009 la popolazione svizzera si è espressa a favore dell'iniziativa popolare volta a incastonare nell'art. 72 della Costituzione federale, rubricato "Chiesa e Stato", un terzo capoverso contenente l'icastica statuizione "L'edificazione dei minareti è vietata"¹³⁹. A dire il vero, le diverse proposte locali dirette a introdurre un divieto di costruzione di minareti esteso sull'intero territorio erano state riunite a livello nazionale dal Comitato *Gegen den Bau von Minaretten* -

¹³⁵ Cfr. Allievi (2010c: 156); Id. (2010b: 58).

¹³⁶ S. Allievi (2010c: 156).

¹³⁷ Cfr. Allievi (2010b: 59).

¹³⁸ Cfr. *Ivi*, 12.

¹³⁹ A questo *referendum* aveva poi fatto seguito, nel 2014, quello del Canton Ticino, con cui si era introdotto a livello cantonale il divieto di dissimulazione del volto. La proibizione è stata poi inserita nel testo costituzionale elvetico (art. 10a) il 7 marzo 2021, allorché una maggioranza del 51,21% ha approvato l'iniziativa popolare federale "Si al divieto di dissimulare il proprio viso": in argomento cfr. Musselli (2015: 83-89); Ceffa, Grasso (2021: 307-332). In Svizzera, a onor del vero, il problema dei minareti si era già manifestato nel 2005, allorquando l'associazione musulmana *Olten Türk Kültür Ocagi* (con sede presso il Comune Wangen bei Olten, Canton Soletta) aveva richiesto l'autorizzazione edilizia per innalzare un minareto di 6 metri sul tetto della propria sede. Nonostante la tutela costituzionale offerta al diritto di libertà religiosa e l'assenza di una norma che vietasse la costruzione di minareti o di edifici di culto di religioni non usualmente diffuse in Svizzera, la Commissione edilizia di Olten (*Baukommission*) aveva respinto l'istanza, sostenendo che la nuova costruzione era troppo alta e non rispondente alle finalità commerciali perseguite dal quartiere ove si trovava l'associazione. Siffatta decisione viene però impugnata dall'*Olten Türk Kültür Ocagi* dinanzi al *Bau-und Justizdepartement* del Canton Soletta che, il 12 luglio 2006, accoglie il ricorso - successivamente confermato dal Tribunale amministrativo cantonale e dal Tribunale Federale -, ma puntualizza l'impossibilità per il minareto di diffondere il richiamo alla preghiera, nemmeno mediante una voce previamente registrata, stante la sua natura puramente simbolica: cfr. per la vicenda Pacillo (2010: 204-205).

principalmente composto da esponenti dell'Unione Democratica di Centro (UDC), partito di estrema destra –, che si era proposto l'obiettivo di novellare sul punto il testo costituzionale vigente¹⁴⁰.

Esso, acquisite le firme necessarie per presentare l'iniziativa (almeno 100.000 a tenore dell'art. 194 della Costituzione), in data 8 luglio 2008 le deposita presso la Cancelleria federale, che verifica positivamente la cosiddetta 'riuscita formale' della proposta (raccolta delle firme e autenticità delle stesse)¹⁴¹. Questa passa poi al vaglio del Consiglio Federale, il quale, pur ritenendola valida¹⁴², in quanto idonea a soddisfare le condizioni espressamente previste dall'art. 139 comma 2 della Costituzione (rispetto dell'unità formale, dell'unità della materia, delle norme di *ius cogens*, nonché della concreta fattibilità dell'iniziativa; requisito, questo, affermato in dottrina), invita il popolo a rigettarla in sede elettorale per evidente contrasto con le disposizioni interne e internazionali di tutela dei diritti fondamentali¹⁴³.

Il progetto viene in seguito sottoposto allo scrutinio dell'Assemblea federale che, ai sensi dell'art. 173 comma 1, lett. f) della Carta fondamentale, si pronuncia per la validità della proposta, convalidando però il giudizio negativo del Consiglio. Conseguenzialmente, il 29 novembre 2009 il quesito referendario è posto alla votazione del corpo elettorale che lo approva in ben 22 Cantoni su 26

¹⁴⁰ Tra le iniziative popolari che in quegli anni erano sbocciate un po' su tutto il territorio elvetico si rammenti segnatamente quella della consigliera comunale Helena Morgenthaler (Langenthal, Canton Berna), membro dell'Unione Democratica di Centro (UDC), la quale, contestando il progetto di edificazione di una moschea, aveva definito il minareto un «simbolo aggressivo a forma di missile» (cfr. Langenthaler Tagblatt 17 agosto 2006); nonché quella del parlamentare cantonale sangallese Lukas Reimann (UDC) che, in seguito al desiderio espresso dalla comunità islamica del Comune di Wil di costruire una nuova moschea con minareto, aveva avanzato la petizione "Divieto di costruzione per i minareti sul territorio" (cfr. NZZ 6 novembre 2006).

¹⁴¹ L'iter referendario è ampiamente illustrato da Regasto; Tanner, Müller, Mathwig, Lienemann (2009); Baraggia (2010: 126-129); Jovinelli (2010: 1-13); Sanna (2010: 644-648).

¹⁴² In senso critico però cfr. Stüssi (2008: 135 ss.).

¹⁴³ Uno dei rilievi mossi dalla dottrina circa l'iniziativa popolare *de qua* è l'assenza di specifici limiti di materia, salvo quelli previsti dal diritto internazionale imperativo (art. 53 della Convenzione di Vienna), usualmente identificabili – benché la nozione di *ius cogens* rimanga piuttosto vaga e imprecisa – con quelle norme che la comunità internazionale ritiene assolutamente inderogabili (divieto di genocidio, della pena di morte, della tortura o di trattamenti inumani o degradanti, ecc.). È proprio l'assenza di precisi limiti di materia che solleva in capo ad alcuni autori un quesito: che cosa succede a una proposta popolare che, sia pur non violando lo *ius cogens* come sopra descritto, è palesemente contraria al diritto internazionale non imperativo (CEDU e Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici)? Non sono invero mancate voci che hanno espresso forti perplessità sulla compatibilità con l'art. 9 CEDU sia dell'iniziativa popolare svizzera, sia del conseguente divieto costituzionale da essa introdotto (cfr. Manieri [2010: 41-56]). Difatti, come osserva Musselli (2015: 450), "L'unico organo dinnanzi al quale può essere contestata la legittimità della nuova norma è infatti la Corte EDU, la quale tuttavia – com'è noto – non può togliere vigore alla norma, ma solo condannare lo Stato elvetico con una sanzione poco più che simbolica, sul piano economico, e con uno stigma più significativo, a livello morale e d'immagine. Altre questioni tecniche riguardano il fatto dell'esaurimento delle vie di ricorso interno, in quanto nessun organo, naturalmente, può valutare la costituzionalità di un articolo della Costituzione stessa". Nel 2011 la Corte EDU ha dichiarato irricevibili due ricorsi in materia, sostenendo che nessuno dei ricorrenti può pretendere di essere vittima, direttamente o indirettamente e nemmeno potenzialmente, di una violazione della CEDU. I giudici lussemburghesi hanno però precisato che "De surcroît, et au vu de l'arrêt du Tribunal fédéral du 21 janvier 2010 (voir droit interne pertinent), la Cour est d'avis que les juridictions suisses seraient en mesure d'examiner la compatibilité avec la Convention d'un éventuel refus d'autoriser la construction d'un minaret": cfr. le decisioni sulla ricevibilità adottate dalla Corte di Strasburgo il 28 giugno 2011 nei casi *Ouardiri c. Suisse*, ricorso n. 65840/99 e *Ligue des musulmans de Suisse et al. c. Suisse*, ricorso n. 66274/99. Per una ricostruzione delle difficoltà nei rapporti con la CEDU vedasi H. Both, S. Schlegel, *La Suisse a besoin de la CEDH – la CEDH a besoin de la Suisse*, Foraus, Papier de discussion du foraus - n. 05, reperibile all'indirizzo internet www.foraus.ch.

con il 57,5% dei voti favorevoli¹⁴⁴. Conclusa così la vicenda, gli organi politici non possono che prendere atto dell'estrinsecazione della volontà popolare; nondimeno, essi non esitano a evidenziare come "la decisione sia stata senza dubbio l'espressione del timore suscitato dal possibile diffondersi del pensiero islamico fondamentalista e dalla paura per l'eventualità della creazione di società parallele, non rispettanti i tradizionali valori statali e sociali su cui si fonda l'ordinamento elvetico"¹⁴⁵.

È invero innegabile come dietro l'art. 72 comma 3 della Costituzione si profili il ritratto di una politica ecclesiastica islamofoba e xenofoba in cui la presenza musulmana – parimenti ai manifesti di propaganda affissi dal Comitato *Gegen den Bau von Minaretten*¹⁴⁶ – è percepita come potenzialmente capace di 'bucare' la bandiera rossocrociata, dunque di mettere a repentaglio i valori democratici e liberali su cui si impenna la Svizzera. Ad avviso di siffatta retorica il minareto, con la sua distinguibile 'corporeità', rappresenterebbe il primo *step* di un'incipiente islamizzazione della Confederazione, il principio di una conquista territoriale che porterebbe al progressivo assoggettamento dei cristiani all'Islam politico (cosiddetta *dhimmitudine*)¹⁴⁷. Peraltro, questo contegno di terrore verso l'Islam, avvertito quale futura religione dominante o comunque come detentrica di una forza espansiva estremamente forte, secondo una parte della dottrina darebbe vita a "una sorta di ritorno a forme di giurisdizionalismo che potremmo definire 'di reazione' (o, secondo l'ottica dei legislatori, 'di difesa')", data la "Reazione nei confronti dell'Islam o di alcune sue componenti e concezioni [...]"¹⁴⁸. Insomma,

¹⁴⁴ Osserva a questo proposito Allievi (2010b: 61-62), come il *referendum* elvetico sia stato in verità contrassegnato da un esito paradossale: "Pochi hanno infatti notato il dato, solo apparentemente contraddittorio, che in tre delle quattro città dove dei minareti, corrispondenti ad altrettante moschee, esistono effettivamente e da tempo, e la presenza islamica è maggiore, il referendum non è passato: si tratta di Zurigo [...]; Ginevra [...]; e Winthertur [...]. Mentre la percentuale più alta di voti favorevoli il referendum l'ha ottenuta nell'Appenzell interno [...] in cui la presenza dei musulmani è irrisoria se non inesistente [...]. Traducendo ai minimi termini ed estremizzando volutamente questa doppia tendenza, possiamo sintetizzare la vicenda del referendum come segue: dove minareti non ve ne sono, e magari nemmeno musulmani, la paura spinge a bandire gli uni e a temere gli altri; dove esistono e sono pure visibili vi è molto meno timore".

¹⁴⁵ Jovinelli (2010: 111).

¹⁴⁶ La votazione sull'iniziativa popolare di revisione costituzionale "Contro l'edificazione di minareti" è infatti stata preceduta da un ampio e accessissimo dibattito pubblico concernente non soltanto il merito della proposta anti-minareti, ma anche i mezzi divulgativi impiegati per sostenerla. Una grande discussione è scaturita proprio in relazione ai manifesti predisposti dal Comitato promotore, il più famoso dei quali raffigurava una donna velata in primo piano, sullo sfondo di una bandiera rossocrociata ove svettavano imponenti minareti neri e missiliformi. Sottoposti al vaglio della Commissione federale contro il razzismo, una commissione extraparlamentare incardinata presso il Consiglio federale, i manifesti sono stati considerati dotati di un elevato potere suggestionante, in grado di veicolare alla cittadinanza elvetica un'immagine temibile dell'Islam, nonché l'idea di un pericolo di islamizzazione imminente. Pur non essendo penalmente vietate dall'art. 261 *bis* del Codice penale elvetico, tali raffigurazioni, fomentando l'odio razziale e religioso, metterebbero in pericolo la pace e la coesione sociale: cfr. il parere della Commissione federale contro il razzismo, *Stellungnahme der EKR zum Aushang von Plakaten der Initiative «Gegen de Bau von Minarettew» im öffentlichen Raum*, in www.ekradmin.ch.

¹⁴⁷ A detta del Comitato d'iniziativa, infatti, l'art. 72 comma 3 della Costituzione appare come una norma necessaria, giacché "l'Islam non separa la religione dallo Stato. L'Islam segna tutto l'ordine giuridico. Il minareto quale simbolo di potere islamico esprime quindi una pretesa di egemonia del tutto antidemocratica. [...] Il minareto rappresenta un simbolo di potere politico-religioso dell'Islam, [...] è l'espressione del fatto che i musulmani non si accontentano più dell'esercizio della loro religione, bensì che avanzano sempre più pretese dalla società". In altri termini, la nuova norma costituzionale "stabilisce chiaramente che noi [proponenti, *rectius* Svizzera, N.d.A.] pretendiamo dagli stranieri che vivono da noi degli sforzi di integrazione": l'opinione del Comitato è ripresa testualmente da Freudiger.

¹⁴⁸ Musselli (2015: 448). Per una disamina del concetto di neo-giurisdizionalismo cfr., inoltre, dello stesso Autore (2016:15 ss.). Relativamente all'Italia erano stati considerati interventi di carattere neo-giurisdizionalista le proposte di legge C. 2976

è chiaro come la politica ecclesiastica svizzera si muova lungo una direttrice che, lungi dal rispondere ai conflitti confessionali attraverso le chiavi della tolleranza e della composizione delle diverse visioni religiose del mondo, predilige di gran lunga l'espunzione di quelle 'altre'¹⁴⁹.

Oltretutto, nel caso in oggetto assume un ruolo fondamentale anche un altro fattore, quello dell' 'identità alpina', ovvero la difesa dell'identità storico-culturale propria del sistema giuridico-valoriale elvetico che, esprimendosi anche mediante l'ambiente e il paesaggio naturale, non può essere alterata e macchiata da elementi alieni, come appunto i minareti. Connotato dunque da beni tanto materiali quanto immateriali, questo 'marchio montano' si colloca entro il più ampio concetto di *Heimat* (letteralmente 'patria', 'paese natio'¹⁵⁰): la relazione singolare e privilegiata tra spazio/suolo e uomo all'interno della quale l'individuo è in grado di "orientate [...] and identify himself with an environment, or, in short [...] he experiences the environment as a meaningful"¹⁵¹.

L'*Heimat* è, dunque, popolato non solo da luoghi tipici e fondamentali della comunità (*Gemeinschaft*) svizzera (l'abitazione, edificata seguendo stilemi architettonici classici; i ghiacciai; i crinali; l'elemento silvestre)¹⁵², ma altresì dalla casa di Dio (*Das Gotteshaus*), costruita sulla base dei canoni d'uso della religione che, storicamente, è maggiormente radicata sul territorio. Trapela, sotto questo profilo, la natura intimamente religiosa dell'*Heimat* (*religiöse Heimat*), poiché l'epifania del sacro nel territorio alpino svizzero, ripristina "omeostaticamente l'equilibrio tra il mondo esterno della montagna (*Umwelt*) e quello interno della comunità di villaggio (*Mitwelt*)"¹⁵³.

Così, in Svizzera, la necessità di preservare l'*Heimat* (*Heimatsschutz*) nel suo senso più ampio è sovente la musa che ispira e informa di sé gran parte della produzione legislativa in materia urbanistica, potendo legittimare dure restrizioni sia della libertà di iniziativa economica (la fabbricazione di edifici a scopo commerciale o abitativo non può invero perturbare l'*Heimat* di una data zona), sia di altri diritti fondamentali, quali – *in primis* – la libertà religiosa (*Religionsfreiheit*)¹⁵⁴. La proibizione costituzionale di innalzare minareti si inquadra allora perfettamente entro questa logica, dal momento che si giustifica nella volontà di non deturpare l'*Heimat* – e il *religiöse Heimat* anzitutto – con la costruzione di edifici di culto totalmente estranei al paesaggio e all'architettura tradizionale elvetica, dunque potenzialmente idonei a sconvolgere la pace religiosa e pubblica.

Da questa angolatura, il *referendum* analizzato pare essere il frutto di una concezione ideologica tesa a rivendicare in modo assoluto 'un diritto fondamentale all'*Heimat*'¹⁵⁵ allo scopo di paralizzare in radice ogni tentativo di trasmutazione della società in chiave multi-etnica e multi-religiosa. Volendo ricorrere a una metafora scacchistica, si potrebbe affermare, in estrema sintesi, che la Svizzera ha scelto

Garnero Santanché e altri (19 marzo 2015) e C. 3421 Palmizio (11 novembre 2015), poiché, nel prevedere l'istituzione di un Registro pubblico delle moschee e di un Albo nazionale per gli *imam*, ammettevano controlli prefettizi sulle attività delle moschee registrate. Sul punto cfr. De Oto (2018: 1-17); Macri (2018: 1-35).

¹⁴⁹ E ciò in senso opposto a quanto ha statuito la Corte EDU per la quale il dovere di neutralità ed imparzialità "impose à l'Etat de s'assurer que des groupes opposés se tolèrent" e che in questi casi "le rôle des autorités [...] n'est pas de supprimer la cause des tensions en éliminant le pluralisme, mais de s'assurer que des groupes opposés l'une à l'autre se tolèrent": Corte europea dei diritti dell'uomo, *Sahin c. Turchia*, 10 novembre 2005, par. 107.

¹⁵⁰ Cfr. Pasinato (2000: 5 ss.).

¹⁵¹ Norberg-Schulz (1985: 5).

¹⁵² Cfr. Pacillo (2009).

¹⁵³ Salsa (2007: 30).

¹⁵⁴ Cfr. Pacillo (2010: 200).

¹⁵⁵ L'espressione è impiegata in tedesco da Haider (1993: 89).

di giocare la mossa dell'arrocco: "la torre (la comunità) ed il re (i valori su cui essa si fonda) si defilano sulla scacchiera, impermeabili (almeno in teoria) alle mosse degli altri pezzi, desiderosi soltanto di mantenere lo status quo all'insegna della diffidenza nei confronti di tutte le diversità che il trascorrere del tempo ed i mutamenti della società portano con sé"¹⁵⁶.

Pure la Repubblica d'Austria è stata percorsa da un'accesa *Minarett-Kontroverse*, sebbene i tratti giuridici di quest'ultima – come si vedrà – siano un poco differenti da quelli assunti dalla diatriba svizzera appena ricordata. Difatti, sino al 2006 i rapporti tra il Paese austriaco e la *Islamische Religion* sono stati pressoché pacifici e le richieste avanzate dalle organizzazioni musulmane di edificare moschee ovvero di impiegare edifici già esistenti come sale di preghiera non hanno destato particolari problemi. Del resto la Repubblica d'Austria, per effetto del *Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islam als Religionsgesellschaft* (RGG. Nr 159/1912)¹⁵⁷, riconosce la confessione musulmana come "associazione religiosa" munita dello *status* giuridico di "corporazione privilegiata di diritto pubblico"¹⁵⁸; e da tale condizione ne discende esplicitamente il diritto di praticare pubblicamente il culto nonché di costruire edifici a esso dedicati¹⁵⁹.

La temperie comincia però a mutare nel 2005, allorché il Comune di Telfs è chiamato a decidere in merito a una concessione edilizia richiesta dalla *Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich* (ATIB) al fine di erigere una moschea dotata di minareto nel territorio del piccolo borgo alpino. Diversi abitanti oppugnano risolutamente la creazione del minareto, contestandone l'altezza eccessiva e la non pertinenza al peculiare paesaggio austriaco. Ciononostante, la controversia si dirime grazie alla decisione dell'ATIB di ridimensionare la grandezza del minareto, rivedendo le caratteristiche del progetto originario¹⁶⁰.

Se però nella cittadina tirolese l'episodio si conclude con un'ordinanza sindacale che autorizza la realizzazione della moschea e del *Minarett* in virtù dei rinnovati *standards* progettuali, nelle altre regioni austriache l'accesa vicenda dà l'abbrivio a un vivace proliferare di proposte e disegni di legge diretti a inibire, o quanto meno a frenare, la costruzione di minareti. Entro questo clima incandescente, i Parlamenti di Carinzia e di Vorarlberg, mediante l'azione di due partiti appartenenti alla destra populista (FPOE e BZOE), approvano nel 2008 provvedimenti legislativi che riducono incisivamente la possibilità di erigere edifici di culto aventi caratteristiche architettoniche divergenti dal *milieu* tradizionale.

Tuttavia, le differenze con il disposto costituzionale entrato in vigore in Svizzera dopo il *referendum* del 29 novembre sono piuttosto tangibili. Per prima cosa le disposizioni austriache *de quibus* non sono

¹⁵⁶ Pacillo (2010: 203).

¹⁵⁷ La Legge islamica (*Islamgesetz*) del 1912 si riferisce dapprincipio alla sola comunità islamica sunnita di rito hanafita, ma una sentenza della Corte costituzionale austriaca ha dichiarato nel 1987 tale limitazione incostituzionale. Va peraltro segnalato che il 25 febbraio 2015 la *Islamgesetz* è stata oggetto di un'importante riforma di chiara impronta giurisdizionalista, poiché avente l'obiettivo di creare un 'Islam austriaco', fedele allo Stato alpino: si muovono in questo senso, ad esempio, le norme che prevedono per gli *imam* l'obbligo di parlare la lingua tedesca e di possedere diplomi di scuole superiori austriache. Sul punto si rinvia a Musselli (2015: 451-454).

¹⁵⁸ Specifica Testa Bappenheim (2008: 393 ss.), che "quest'espressione non si trova né nella legge di riconoscimento dell'Islam, né nell'art. 15 della legge costituzionale sui diritti fondamentali del 1867, ma viene utilizzata nella relazione sulla legge che regola i rapporti esterni della Chiesa cattolica ed in quella della commissione parlamentare sulla legge per il riconoscimento degli altri culti".

¹⁵⁹ Cfr. Pacillo (2010: 220).

¹⁶⁰ Cfr. Apfl (2008: 10 ss.).

inserite all'interno di una partitura costituzionale ma assumono il rango di legge ordinaria: pertanto, esse sono soggette a un sindacato di costituzionalità e sono dotate di una forza di resistenza passiva assai minore rispetto a quella goduta dall'art. 72 comma 3 della Costituzione federale elvetica¹⁶¹. In secondo luogo, le norme in esame non concernono esclusivamente la costruzione di minareti, preferendo orientare il proprio raggio di applicazione su tutti gli edifici di culto non collimanti con la tradizione architettonica locale (*örtlichen Bautradition*). Se è vero quindi che sia il legislatore di Carinzia sia quello di Vorarlberg hanno cercato di non incappare in discriminazioni dirette o in diversificazioni arbitrarie nei confronti di fedeli musulmani, è però altrettanto vero che sono precipuamente le moschee e i minareti – gli edifici invero più vistosamente disomogenei con l'*habitat* alpino austriaco – ad aver influenzato l'operare dei due organi legislativi. Da ultimo, mentre la controversia svizzera si è mossa anche sul crinale – estremamente pericoloso – di una presunta islamizzazione del Paese e dei possibili riverberi da essa promananti, le prescrizioni austriache, per converso, hanno prevalentemente l'obiettivo di tutelare l'*Heimat*¹⁶².

5. Città, spazio e diritto: la 'gestione' dell'Alterità nelle celebri leggi anti-moschee, ovvero un'impervia 'montagna da scalare'

In questo firmamento di dirompente pluralizzazione delle culture e del fattore religioso, è evidente che i meccanismi di produzione e gestione del territorio necessitano di essere riletti alla luce dei bisogni e delle diverse identità che affollano le città contemporanee¹⁶³. Vi è cioè l'esigenza di una rimodellazione dello spazio urbano che consideri l'interazione tra autoctoni e alloctoni, che apra la strada a percorsi di mutuo riconoscimento e integrazione tra codici spaziali dissimili.

Da questa angolazione, l'avvenire della realtà metropolitana richiede di abbandonare una concezione dello spazio tendenzialmente universalizzante e omogeneizzante, onde elaborare dispositivi spaziali che siano il risultato di una sinfonica composizione tra gli interessi (etnici, culturali, religiosi) potenzialmente discrepanti presenti sul territorio. Il fine, in sostanza, è quello di una "gestione 'multispazializzata'"¹⁶⁴ dell'Alterità, la creazione di uno spazio pubblico plurale ove concentrare l'uno nell'altro i contesti di significazione ingenerati da tutti i fruitori di città, nessuno escluso: "In gioco, insomma, non vi sarebbe un contingentamento frammentato degli spazi sociali, tale da assicurare a ciascuna fazione o individuo il suo circuito di potere, quanto invece la co-generazione di uno spazio pluralistico"¹⁶⁵.

Detto altrimenti, occorre forgiare uno spazio creativo, intrinsecamente ibrido, ove il religiosamente e culturalmente altro diventi risorsa e non un elemento di debolezza e scissione. Per farlo è necessario affrancarsi dalle vischiose asimmetrie che sussistono nel dialogo tra nativi e non-nativi, eliminando sperequazioni tanto nell'accesso quanto nell'impiego dello spazio. Questo aspetto,

¹⁶¹ Cfr. Pacillo (2010: 221).

¹⁶² Cfr. *Ibidem*.

¹⁶³ Cfr. Moroni, Chiodelli (2017: 21-34).

¹⁶⁴ Franceschi (2019:115).

¹⁶⁵ M. Ricca (2015: 29).

a ben guardare, si traduce in un ‘diritto alla città’ (*right to the city*)¹⁶⁶ quale diritto di ottenere forme di ‘visibilizzazione’ della propria – differente – identità nel contesto metropolitano, sia pur senza obliare l’osservanza dei valori costituzionali e dei principi di sicurezza e ordine pubblico¹⁶⁷.

Questo diritto potrebbe concretamente inverarsi per mezzo della progettazione ed elaborazione di città interculturali e interreligiose: luoghi globali, cosmopoliti ove le strutture di *governance*, le istituzioni e i servizi si plasmano sui bisogni “of a diverse population, without compromising the principles of human rights, democracy and the rule of law”¹⁶⁸. Città, dunque, inclusive, in grado di accogliere le istanze variegata di una collettività dinamica e policroma; città che si servono del ricco *métissage* tra fedi e culture distinte quale fertile e prezioso terreno su cui far germogliare i boccioli di relazioni pacifiche e produttive.

Al riguardo giova segnalare come già da alcuni anni il Consiglio d’Europa abbia avviato il progetto “Intercultural Cities Programme” teso a fornire supporto e assistenza alle città europee impegnate “in reviewing their policies through an intercultural lens and developing comprehensive intercultural strategies to help them manage diversity positively and realise the diversity advantage”¹⁶⁹. La difficoltà di gestire lo spazio urbano garantendo la diversità culturale ha peraltro indotto i Ministri degli Stati membri dell’Unione europea ad adottare la già rammentata Carta di Lipsia sulle “Città europee sostenibili”, un documento che, incardinato sulla parole d’ordine ‘sviluppo urbano integrato’¹⁷⁰, incoraggia la promozione di strategie per la valorizzazione del tessuto urbano, il miglioramento delle economie locali e del mercato del lavoro, nonché l’integrazione delle comunità immigrate¹⁷¹.

Tutto ciò non può che sollecitare un intervento del diritto, poiché è esso che pennella i contorni dello spazio entro cui gli individui quotidianamente operano e si muovono, dettando regole per l’ingresso, la fruizione, la fuoriuscita dal medesimo. “Di là dalle sue matrici politico-teologiche, l’esteriorità del diritto moderno esprime in modo forte l’attitudine delle norme giuridiche a generare modificazioni del mondo, quindi a modellare lo spazio di vita dei soggetti. La legge regola lo spazio, nel far questo lo connota pragmaticamente, e così contribuisce a crearlo”¹⁷².

Come ha lucidamente osservato Mario Ricca “Decidere se applicare una determinata norma, quando applicarla, come applicarla e interpretarla, come coordinarla con altre norme chiamate in causa dagli indici di significato delle situazioni vissute dai soggetti di diritto, richiede l’espletamento di

¹⁶⁶ In termini generali, il diritto alla città può essere definito come il diritto di tutti i fruitori della città (senza distinzione di sesso, razza, religione, ecc.) di avere accesso alle opportunità, ai servizi, ai vantaggi economici, sociali e giuridici, messi a disposizione dal territorio urbano. In verità, su siffatto diritto esistono variegata interpretazioni, sviluppate da studiosi di varie discipline (sociologi, urbanisti, giuristi) che, con diverse finalità, hanno di volta in volta messo in luce i diversi aspetti che lo compongono: cfr. Moroni, Chiodelli (2017: 21 ss.).

¹⁶⁷ Cfr. Ricca (2012: 456).

¹⁶⁸ Balbo (2016: 25). Si rinvia altresì a White (2017: 21-54).

¹⁶⁹ Si rinvia al sito <https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/about>. Al programma, avviato nel gennaio 2008, hanno aderito più di 130 città europee, oltre a quelle australiane, statunitensi, canadesi, giapponesi, messicane. Tra le città italiane si annoverano Milano, Genova, Torino, Ravenna (<https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/list-of-cities-by-country>).

¹⁷⁰ Cfr. *supra*. par. 3.

¹⁷¹ Cfr. Mazzola (2010: 6 ss.). In verità, Oppido, Esposito De Vita (2017: 6), ricordano che in ambito europeo sono molteplici i progetti e le iniziative che “affrontano le sfide poste dall’integrazione in contesti urbani attraverso esperienze di pratiche inclusive, con l’obiettivo di indentificare condizioni che possano facilitare l’interazione tra individui e gruppi diversi per cultura, religione ed etnia”.

¹⁷² Ricca (2015: 16).

operazioni [...] spaziali”¹⁷³. Difatti, “ogni riferimento a un luogo incapsula una mappatura implicita di quel che vi si può fare e non fare, camuffando prescrizioni – giuridiche [N.d.A.] – all’ombra di apparenti descrizioni [...]”¹⁷⁴: in altre parole, il *distinguo* tra ciò che nel comportamento umano è lecito o illecito è sempre una definizione dello spazio. Il diritto, sotto questo profilo, ritma e scandisce minuziosamente l’articolazione del territorio; è il cartografo “who silently draws lines that define the city and the behavior of its inhabitants”¹⁷⁵.

Del resto, tra dimensione spaziale e giuridica sussiste un legame di scambievole ineranza e influenza¹⁷⁶: da un lato le norme giuridiche, “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 [...]”¹⁷⁷, a ‘colonizzarlo’, giacché esse non sono qualcosa di puramente astratto e linguistico; ma dall’altro, il medesimo spazio “[...] 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 [...]”¹⁷⁸. Spazio e diritto, pertanto, sono visceralmente interconnessi, reciprocamente dipendenti l’uno dall’altro: se è così, allora solo il diritto è capace di regolamentare le metamorfosi territoriali facendosi carico delle varie concezioni spaziali di cui i nuovi gruppi sociali sono portatori¹⁷⁹.

Eppure, la legge non può essere concepita in un modo meramente positivisticò, alla stregua di una semplice osservanza di norme e vincoli in materia urbanistica, ma deve anche, e soprattutto, essere intesa come “*speculum iustitiae*”¹⁸⁰, come rispetto delle esigenze di giustizia ed equità a essa sottese. In

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ivi*, 33.

¹⁷⁵ Vazquez (2022a: 272), che a sua volta riprende Ricca (2015: 17), per cui la realtà è “frutto di un’azione cartografica diretta a determinare i reciproci confini sia tra le categorie linguistiche sia tra gli spazi di azione soggettiva da esse veicolati. Così, se l’azione di un soggetto di diritto trova un limite, dovendosi arrestare per farsi sussidiare da quella di un altro, ciò dipende dal significato di quell’azione, dalle norme da essa chiamate in causa e dai valori prescelti nel determinare i confini”.

¹⁷⁶ Le relazioni tra spazio e diritto sono state messe in evidenza principalmente dagli studiosi di *Legal Geography*, corrente di ricerca americana che, inserendosi nel più ampio filone dei *Critical Legal Studies*, mira a disvelare l’esercizio del potere all’interno delle scansioni e categorizzazioni spaziali. Sulla *Legal Geography* cfr., *ex multis*, Blomley (1994); Id. (2003); Blomley, Delaney-Richard, Ford (2001); Delaney (2010); Id. (2014: 1-7). Per un approccio critico alla *Legal Geography* cfr. Ricca 82014: 46 ss.); Id. (2015: 35), secondo cui “[...] il limite di una geografia giuridica così intesa consiste nel mantenimento del carattere “cosale” dello spazio e nella sottovalutazione della sua connotazione segnica”. Per questo motivo l’Autore preferisce parlare di *korologia* (*kōra*, ‘spazio’; *lōgos*, ‘studio’, ‘ragione’) e di *korologia* giuridica, “Parola colma di rughe storiche e utilizzata, rispetto alla geografia, per indicare l’analisi dei luoghi nella loro connotazione dinamica, organica, etologica, culturale” (*Ibi*, 40). In effetti, “Se è esatto asserire che ogni parola è un progetto, un’istruzione per l’uso dell’agire, e riepiloga a sua volta eventi ed esperienze consumate attraverso il divenire del mondo, allora ogni enunciato giuridico, in quanto per definizione diretto a orientare l’azione umana, è spaziale ed è suscettibile d’essere trattato da un punto di vista corologico” (*Ibi*, 41). Per un’indagine approfondita sulla genealogia della locuzione ‘*kōra*’ nel *Timeo* platonico e della sua trasfusione nella teologia bizantina cfr., per tutti, Sallis (1999); Isar (2009: 263-268).

¹⁷⁷ Franceschi 82019: 120).

¹⁷⁸ *Ivi*, 115. Cfr. altresì Marella (2016).

¹⁷⁹ Sintetizza Ricca (2015: 1), che “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”.

¹⁸⁰ Giovanni Paolo II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana in occasione dell’inaugurazione dell’anno giudiziario*, 17 febbraio 1979, in www.vatican.va.

questa prospettiva, il diritto deve essere anzitutto uno strumento di garanzia per tutti gli individui presenti sul territorio, un mezzo di “protezione e di sviluppo sociale atto a favorire il superamento delle barriere che ostacolano e rendono difficoltosa la differenza tra diversi”¹⁸¹.

Detto diversamente, le leggi non possono essere considerate l’espressione del potere esercitato dalla maggioranza autoctona dominante nei confronti delle minoranze deboli, “mappe imposte dall’alto, cartografie partigiane dirette a immunizzare i gruppi dominanti dalla critica sociale [...]”¹⁸², ma devono essere il riflesso dell’odierna società multiconfessionale e multiculturale, ergo un “bacino di raccolta e sintesi delle diverse voci del popolo”¹⁸³. Vero è che se si appunta lo sguardo sulle modalità con cui le attuali collettività gestiscono la pluralità socio-religiosa, non può non rilevarsi come esse facciano un uso del diritto sovente anomalo e distorto, ben lontano da quell’ideale di giustizia sopracitato. Nei fatti, il diritto viene di frequente impiegato dagli autoctoni per salvaguardare lo *status quo*, senza prendere atto delle richieste dei nuovi arrivati, che pure si inscrivono entro il quadro di diritti costituzionalmente riconosciuti. Il problema, a ben vedere, risiede nella difficoltà di intersecare il diritto nazionale (i principi, *in primis* quelli costituzionali) con quello locale (il diritto urbanistico), nonché nella propensione del secondo a soverchiare il primo. Si tende cioè a dare prevalenza al rigido ossequio dei vincoli edilizi, agli aspetti aridamente tecnico-amministrativi e non ai diritti di uguaglianza e libertà religiosa costituzionalmente garantiti: e tutto ciò allo scopo di arginare, ma talvolta pure di sbarrare e reprimere, le rivendicazioni spaziali dei ‘religiosamente altri’, apponendo gravosi e insormontabili ostacoli burocratici alle loro istanze di inclusione. Preme allora in questa sede rammemorare, sia pur un poco brachilogicamente, le leggi emanate da alcune regioni del Nord d’Italia (icasticamente denominate ‘leggi anti-moschee’), le quali, contemplando un irrigidimento complessivo della disciplina concernente gli edifici di culto, dimostrano “un modo limitato e limitante di intendere la funzione del diritto”¹⁸⁴ che, lungi dall’essere strumento per la salvaguardia di tutte le componenti sociali, diventa per le comunità di minoranza un’impervia ‘montagna da scalare’¹⁸⁵.

Tra queste, la più nota è senza dubbio la famigerata Legge della Regione Lombardia dell’11 marzo 2005, n. 12 (*Legge per il governo del territorio*) così come modificata dalla Legge regionale del 3 febbraio 2015, n. 62¹⁸⁶ e, da ultimo, dalla Legge regionale del 26 novembre 2019, n. 18¹⁸⁷. Segnatamente, a seguito dell’intervento del 2015 che andava a novellare il capo III relativo ai *Principi per la pianificazione delle attrezzature per servizi religiosi* (artt. 70-73), la Legge lombarda¹⁸⁸, in estrema sintesi, prevedeva: una

¹⁸¹ Franceschi (2019: 121).

¹⁸² Ricca (2015: 34).

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Franceschi (2019: 120).

¹⁸⁵ Sulle ‘leggi anti-moschee’ la bibliografia è sterminata. Cfr., *ex plurimis*, Casuscelli (2009: 1-13); Id. (2015: 1-25); Marchei (2014: 1-15); Ead. (2015: 411 ss.); Ead. (2017: 1-16); Ead. (2020: 64-80); Parisi (2015: 461 ss.); Oliosio (2016: 1-29); Ead. (2016: 1-38); Ead. (2021: 235-262); Carobene (2020: 22-39).

¹⁸⁶ *Modifiche alla legge regionale 11 marzo 2005, n. 12 (legge per il governo del territorio) - Principi per la pianificazione delle attrezzature per servizi religiosi*.

¹⁸⁷ *Misure di semplificazione e incentivazione per la rigenerazione urbana e territoriale, nonché per il recupero del patrimonio edilizio esistente. Modifiche e integrazioni alla legge regionale 11 marzo 2005, n. 12 (Legge per il governo del territorio) e ad altre leggi regionali*. Ma cfr. altresì la Legge della Regione Veneto n. 12 del 12 aprile 2016 che ha novellato la Legge regionale n. 11 del 23 aprile 2004 o la Legge della Regione Liguria n. 23 del 4 ottobre 2016 che ha novellato la Legge regionale n. 4 del 24 gennaio 1985.

¹⁸⁸ Come risaputo, la Legge regionale lombarda n. 12 del 2005 è stata introdotta in sostituzione di una precedente legge regionale del 1992 (Legge della Regione Lombardia del 9 maggio 1992, n. 20), dichiarata incostituzionale dalla Consulta

disciplina per l'accesso alle aree edificabili e ai rispettivi contributi economici distinta tra confessioni con intesa e confessioni senza intesa, con binari aggravati e accertamenti rigidi – anche in ordine alla conciliabilità dei principi confessionali alla Carta fondamentale – riservati solo a queste ultime¹⁸⁹; l'attribuzione in capo a organi 'politici' *ad hoc* della verifica circa la sussistenza di taluni requisiti necessari alla costruzione di edifici di culto per le confessioni senza intesa¹⁹⁰; l'acquisizione di pareri preventivi “di organizzazioni, comitati di cittadini, esponenti e rappresentanti delle forze dell'ordine oltre agli uffici provinciali di questura e prefettura al fine di valutare possibili profili di sicurezza pubblica” relativamente alla redazione del “piano per i servizi religiosi”¹⁹¹; e, infine, la facoltà per i Comuni di indire procedure di *referendum* popolari sui contenuti del piano stesso, benché senza dettagliare i possibili contenuti del *referendum*¹⁹².

La normativa regionale lombarda mira manifestamente ad adottare forme di controllo preventivo sulle attività delle confessioni religiose prive di intesa onde tutelare, sempre in via preventiva, la sicurezza pubblica potenzialmente minacciata dalla costruzione di edifici di culto¹⁹³. Quantunque non dichiarato, è evidente l'intento di colpire precipuamente i luoghi di culto islamici sul presupposto che essi, a differenza di altri spazi di aggregazione, possono divenire pericolosi covi di terroristi e dunque centri di propagazione del radicalismo e del fondamentalismo musulmano.

D'altronde, l'impostazione marcatamente anti-islamica del congegno normativo lombardo è già evidente nel suo esordio, allorquando esplicita cosa debba intendersi per “attrezzature di interesse comune per servizi religiosi”. A ben vedere, oltre agli immobili destinati al culto, la definizione include pure “gli immobili destinati a sedi di associazioni, società o comunità di persone in qualsiasi forma costituite, le cui finalità statutarie o aggregative siano da ricondurre alla religione, all'esercizio del culto o alla professione religiosa quali sale di preghiera, scuole di religione o centri culturali”¹⁹⁴, sottoponendoli così a tutte le misure restrittive ivi previste. E ciò dimostra come il legislatore regionale sia ben conscio del fatto che i fedeli musulmani – stante la loro frammentazione organizzativa e l'assenza

(cfr. Corte costituzionale, sentenza n. 346 del 16 luglio 2002) perché limitava alla sola Chiesa cattolica e alle confessioni con intesa l'accesso ai contributi pubblici destinati all'edilizia di culto. Tra le leggi regionali che riservavano l'accesso ai benefici alle sole confessioni con intesa va peraltro rammentata la Legge della Regione Abruzzo 16 marzo 1988, n. 29, il cui art. 1 è stato per questa ragione censurato dalla sentenza della Corte costituzionale n. 195 del 27 aprile del 1993. Cfr. D'Andrea (2003: 480-497); Marchei (2018).

¹⁸⁹ Cfr. art. 70.2 della Legge della Regione Lombardia.

¹⁹⁰ Cfr. art. 70.2 *quater* della Legge della Regione Lombardia.

¹⁹¹ Cfr. art. 72.4 della Legge della Regione Lombardia.

¹⁹² Cfr. art. 72.4 della Legge della Regione Lombardia. Si ricordi che nell'art. 31 *quater* della Legge della Regione Veneto era addirittura contemplata la facoltà di inserire nelle convenzioni urbanistiche l'impegno “a utilizzare la lingua italiana per tutte le attività svolte nelle attrezzature di interesse comune per servizi religiosi, che non siano strettamente connesse alle pratiche rituali di culto”.

¹⁹³ Secondo Casuscelli (2015: 6-7), la Legge regionale lombarda “riflette una concezione ancora più arretrata di quella che (nel 1929) denominava gli 'altri' culti 'ammessi', e persino di quella che (nel 1848) li denominava 'tollerati'. Se la tutela dell'ordine pubblico e del buon costume era stato il pretesto di quel lontano passato, quello attuale è la tutela della sicurezza: un pretesto che serve a derubricare i problemi della multi religiosità, della multi etnicità, della multi culturalità a problemi di polizia e a risolverli con metodi e mezzi adeguati a quella a questa fallace prospettiva, offrendo una soluzione che, come minimo, può dirsi 'farraginosa e sproporzionata”.

¹⁹⁴ Art. 71 1c *bis* della Legge della Regione Lombardia.

di rappresentanza istituzionale – siano soliti a esercitare il culto anche all’interno di locali adibiti a sedi delle loro associazioni religiose o culturali¹⁹⁵.

L’intervento della Corte costituzionale con la sentenza n. 63 del 23 marzo 2016¹⁹⁶, su ricorso del Presidente del Consiglio, ha conformato le disposizioni regionali lombarde relative al governo del territorio, e incidenti sulla libertà religiosa, al nucleo di garanzie stabilite dalla Carta fondamentale (artt. 2, 8, 19 della Costituzione), dichiarando incostituzionali le norme a cui si è sommariamente fatto cenno. Ciononostante, la pronuncia della Consulta, sebbene abbia ribadito – ancora una volta – la stretta congiunzione tra *libertas religionis* e il libero esercizio del culto¹⁹⁷, è rimasta piuttosto cauta nel dichiarare l’illegittimità delle prescrizioni sottoposte al suo giudizio con il diritto di libertà religiosa, preferendo dare maggiormente rilievo alla fuoriuscita della Regione Lombardia dall’alveo delle sue competenze¹⁹⁸. In altri termini, il ricorso al criterio ‘formalistico’ del riparto di competenze Stato-Regioni, ha permesso alla Corte di evidenziare in primo luogo come la predisposizione di criteri differenziati e più stringenti per le sole confessioni senza intesa abbia portato il legislatore regionale a perseguire finalità esorbitanti la sfera delle sue attribuzioni, facendo scivolare in secondo piano la questione della contrarietà dei contenuti della Legge lombarda con il principio di libertà religiosa¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Cfr. sul punto Marchei (2017: 11-12). Si rammenti, peraltro, che come corollario dell’art. 71 1c *bis* della Legge Lombardia, il legislatore regionale aveva altresì introdotto l’obbligo di richiedere il permesso a costruire per i cambi di destinazione d’uso relativi agli spazi di culto anche se l’immobile esistente, del quale si voleva richiedere il cambio di destinazione, non comportava la realizzazione di alcuna opera edilizia (cfr. art. 52.3 *bis* della Legge della Regione Lombardia così come novellata dalla Legge n. 12 del 2006). La *ratio* della prescrizione è chiara: anche in questo caso, infatti, il legislatore regionale, consapevole della prassi delle associazioni islamiche, prive di adeguati spazi per il culto, di adibire a luoghi di preghiera gli immobili destinati alle proprie sedi, chiedendo solo successivamente il cambio di destinazione a luogo di culto, ha prescritto che questi cambi siano subordinati al rilascio discrezionale di un permesso a costruire da parte dell’amministrazione locale, affinché quest’ultima possa preventivamente controllare il potenziale impatto dell’immobile sul tessuto urbano. Sui cambi di destinazione d’uso e sulle corrispondenti pronunce dei Tribunali amministrativi regionali e del Consiglio di Stato cfr., per tutti, Marchei (2014: 1-16).

¹⁹⁶ Sulla quale si vedano i commenti di Parise (2016: 208 ss.); Croce (2016: 647 ss.); Guazzarotti (2016: 599 ss.); Licastro (2016: 17 ss.); Cantisani (2017: 123 ss.); Magnani (2017: 1-16).

¹⁹⁷ Corte costituzionale, sentenza n. 63 del 23 marzo 2016, punto 4.2. del *Considerato in diritto* “l’apertura di luoghi di culto, in quanto forma e condizione essenziale per il pubblico esercizio dello stesso, ricade nella tutela garantita dall’art. 19 Cost. [...]”.

¹⁹⁸ Corte costituzionale, sentenza n. 63 del 23 marzo 2016, punto 8 del *Considerato in diritto*, “Tra gli interessi costituzionali da tenere in adeguata considerazione nel modulare la tutela della libertà di culto sono senz’altro da annoverare quelli relativi alla sicurezza, all’ordine pubblico e alla pacifica convivenza. Tuttavia, il perseguimento di tali interessi è affidato dalla Costituzione in via esclusiva allo Stato, mentre le Regioni possono cooperare a tal fine solo mediante misure ricomprese nelle proprie attribuzioni. Nel caso di specie, invece, le disposizioni censurate, considerate nella loro *ratio* e nel loro contenuto essenziale perseguono evidenti finalità di ordine pubblico e sicurezza. Sotto questo profilo, pertanto, le disposizioni censurate sono da ritenersi costituzionalmente illegittime, in quanto eccedono dai limiti delle competenze attribuite alla Regione”.

¹⁹⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 63 del 23 marzo 2016, punto 5.2. del *Considerato in diritto*, “una lettura unitaria dei principi costituzionali [...] porta a concludere che la Regione [...] esorbita dalle sue competenze, entrando in un ambito nel quale sussistono forti e qualificate esigenze di eguaglianza, se, ai fini dell’applicabilità di tali disposizioni, impone requisiti differenziati, e più stringenti, per le sole confessioni per le quali non sia stata stipulata e approvata con legge un’intesa. /Non è, invece, consentito al legislatore regionale, all’interno di una legge sul governo del territorio, introdurre disposizioni che ostacolano o compromettano la libertà di religione, ad esempio prevedendo condizioni differenziate per l’accesso al riparto dei luoghi di culto. Poiché la disponibilità di luoghi dedicati è condizione essenziale per l’effettivo esercizio della libertà di culto, un tale tipo di intervento normativo eccederebbe dalle competenze regionali”.

Diversamente da quanto tracciato nell'arresto – seppur importante – n. 63 del 2016, con la sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019 la Consulta, ritornando a valutare alcuni profili di legittimità costituzionale della Legge lombarda, va invece direttamente al cuore del problema, soffermandosi non solo sull'art. 19 della Costituzione in quanto tale, ma anche come norma-principio inscritta entro la più ampia cornice della laicità dello Stato²⁰⁰. Premessa la primarietà della libertà religiosa quale diritto inviolabile di rango costituzionale, la Corte individua sia la sua valenza 'positiva', secondo cui, in osservanza del principio di laicità, l'ente territoriale competente deve predisporre idonei spazi pubblici per consentire la professione di ciascuna fede, sia la sua valenza 'negativa', che si specifica nella garanzia a che non vi si oppongano ostacoli ingiustificati all'esercizio del culto²⁰¹. Ne discende che sebbene la libertà di culto possa teoricamente ammettere “quelle limitazioni, che siano strettamente necessarie a garantire le finalità di governo del territorio”²⁰² – come, a titolo d'esempio, l'esigenza di assicurare un equilibrato e armonico sviluppo dei centri abitativi – siffatte limitazioni non possono, in ogni caso, “comportare l'esclusione o l'eccessiva compressione della possibilità di realizzare”²⁰³ attrezzature religiose.

Poste queste significative premesse assiologiche, il giudice delle leggi procede a dichiarare incostituzionale la previsione che per l'apertura di qualsiasi luogo di culto richiede l'obbligatoria e preventiva approvazione da parte del Comune del Piano per le attrezzature religiose (PAR)²⁰⁴, nonché quella che impone l'approvazione del PAR congiuntamente al Piano per il governo del territorio (PGT)²⁰⁵ entro diciotto mesi dall'entrata in vigore della Legge del 3 febbraio 2015, n. 62.

Segnatamente il carattere di tipo 'assoluto' della disposizione relativa alla necessità del PAR, prescindendo da una valutazione circa l'importanza delle nuove attrezzature religiose e del loro impatto urbanistico, che in certi casi può essere anche minimo (si pensi a una piccola sala di preghiera anziché a un edificio molto grande), consente di censurare la norma *de qua*²⁰⁶. Inoltre, il fatto che il PAR interessi unicamente l'esercizio della libertà religiosa e non, ad esempio, altre attività associative areligiose ovvero altre opere di urbanizzazione secondaria (palestre, scuole, ospedali, ecc.), pure laddove presentassero un impatto urbanistico rilevante, dimostra che “la finalità perseguita è solo apparentemente di tipo urbanistico-edilizio, e che l'obiettivo della disciplina è invece in realtà quello di limitare e controllare l'insediamento di (nuovi) luoghi di culto. E ciò qualsiasi sia la loro consistenza, dalla semplice sala di preghiera per pochi fedeli, al grande tempio, chiesa, sinagoga o moschea che sia”²⁰⁷.

²⁰⁰ Per un commento alla sentenza cfr., per tutti, Croce (2019: 602-610); Montesano (2020: 65-86); Ruscitti (2020: 303-311); Marchei (2020: 70 ss.).

²⁰¹ Cfr. Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 6.3 del *Considerato in diritto*.

²⁰² Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 6.3 del *Considerato in diritto*.

²⁰³ Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 6.3 del *Considerato in diritto*.

²⁰⁴ Cfr. art. 72 comma 2 della Legge della Regione Lombardia.

²⁰⁵ Cfr. art. 72 comma 5 della Legge della Regione Lombardia.

²⁰⁶ Cfr. Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 6.3 del *Considerato in diritto*: “L'effetto di tale assoluta è che anche attrezzature del tutto prive di rilevanza urbanistica, solo per il fatto di avere destinazione religiosa (si pensi a una piccola sala di preghiera privata di una comunità religiosa), devono essere preventivamente localizzate nel PAR, e che, per esempio, i membri di un'associazione avente finalità religiosa non possono riunirsi nella sede privata dell'associazione per svolgere attività di culto, senza una specifica previsione nel PAR”.

²⁰⁷ Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 6.3 del *Considerato in diritto*.

Quanto al dovere di approvare il PAR unitamente al PGT, la Corte invece osserva come la norma in parola renda totalmente aleatoria la decisione sulle istanze aventi a oggetto l'insediamento di nuove attrezzature religiose, poiché il carattere assolutamente discrezionale, in relazione all'*an* e al *quando*, che caratterizza l'azione amministrativa circa la formazione del PGT - non sussiste invero per il Comune né un obbligo né un termine per dotarsi del Piano - rende del tutto incerta la tempistica di approvazione del PAR, dal momento che quest'ultimo deve essere necessariamente approvato previa predisposizione del PGT²⁰⁸. È peraltro significativo, conclude la Corte, che “per gli altri impianti di interesse pubblico la legge [...] non solo non esiga la variante generale del PGT ma non richieda neppure sempre la procedura di variante parziale”²⁰⁹: anche in questa ipotesi, pertanto, si è dinanzi a un illegittimo pregiudizio del fattore religioso che non può che essere dichiarato incostituzionale ai sensi degli artt. 2, 3, 19 della Costituzione.

6. Visioni di (future) città: il senso di un diritto interculturale tra risemantizzazioni e generazione di spazi urbani pluralistici. Considerazioni conclusive

Non v'è dubbio che con i pronunciamenti costituzionali summenzionati la Corte abbia voluto ‘bacchettare’ le amministrazioni locali che continuano pervicacemente a discriminare e a operare nel solco di una politica *contra constitutionem*, nonostante dalla giurisprudenza costituzionale emerga limpidamente come il diritto all'edificio di culto, benché possa essere sottoposto a limiti, non possa mai essere compresso totalmente. Queste pronunce, di conseguenza, sono da salutarsi positivamente, poiché con chiaro rigore metodologico sono riuscite a ricondurre “la discrezionalità urbanistica, che spetta al Comune anche riguardo agli edifici di culto, nella dimensione di *doverosa strumentalità alla realizzazione dell'art. 19 e dell'art. 3, secondo comma, Cost.*”²¹⁰.

Eppure, preme evidenziare come nelle sue decisioni la Consulta, pur segnalando - come si è delucidato - che la libertà di culto “si traduce anche nel diritto di disporre di spazi adeguati per poterla concretamente esercitare”²¹¹, è rimasta nella maggior parte dei casi saldamente ancorata alla sterile e restrittiva nozione di “attrezzatura religiosa”, diffusamente impiegata dalla legislazione urbanistica regionale²¹². Una nozione, quest'ultima, che non permette di riflettere adeguatamente sugli importanti

²⁰⁸ Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 8 del *Considerato in diritto*.

²⁰⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 254 del 5 dicembre 2019, punto 8 del *Considerato in diritto*, che così prosegue: “La previsione ad opera della legge regionale della necessaria e inderogabile approvazione del PAR unitamente all'approvazione del piano che investe l'intero territorio comunale (il PGT o la sua variante generale) è dunque ingiustificata e irragionevole, e tanto più lo è in quanto riguarda l'installazione di attrezzature religiose, alle quali, come visto, in ragione della loro strumentalità alla garanzia di un diritto costituzionalmente tutelato, dovrebbe piuttosto essere riservato un trattamento di speciale considerazione”.

²¹⁰ Massa (2018: 3).

²¹¹ Corte costituzionale, sentenza 7 aprile 2017, n. 67.

²¹² Come rileva Bolgiani (2013: 5), questa nozione risale alla “seconda metà degli anni Sessanta, allorché la legge n. 765 del 1967 (c.d. legge ponte) introduce l'obbligo per i Comuni di rispettare in sede di pianificazione urbanistica ‘limiti inderogabili di densità, altezza, distanza tra fabbricati ed i rapporti massimi tra spazi destinati agli insediamenti residenziali e produttivi e spazi pubblici o riservati alle attività collettive’ (art. 17), [...] In attuazione di tale legge ponte, il decreto del Ministero dei lavori pubblici n. 1448 del 1968 fissa infatti una dotazione minima inderogabile di aree per abitante da destinare a ‘spazi pubblici’ o ‘riservati alle attività collettive’, stabilendo che tale quantità complessiva debba venire ripartita

riverberi del fattore religioso nell'ambito della sfera civile e, quindi, su quel complesso ordito di implicazioni semantico-pragmatiche soggiacenti all'insediamento di un edificio di culto di fede diversa da quella dominante.

Detto diversamente, nonostante la primazia accordata alla libertà religiosa, il giudice delle leggi ha adottato un approccio 'cosale', 'reificato' e "decisamente *naïve* [...] nel trattamento della categoria 'luogo di culto'²¹³: lo ha cioè osservato solo all'interno del suo perimetro urbanistico-edilizio (il PAR, il PGT) e la sua dimensione strettamente confessionale e istituzionale, impiegando peraltro un punto di vista rigorosamente autoctono (il riparto di competenze tra Stato e Regioni)²¹⁴. Insomma, l'organo giudicante si è dimostrato del tutto incapace e impreparato a interpretare l'Alterità culturale, privilegiando una "visione riduzionistica, empirica dell'edificio e del luogo di culto. Una visione che appare piuttosto indifferente al variare del significato della relazione tra luogo di culto e spazio in ragione degli universi di discorso delle diverse religioni"²¹⁵.

D'altronde, come si è cercato di illustrare in queste pagine, una chiesa cattolica, un tempio buddista, una moschea o un altro luogo di aggregazione islamica, non sono nomi diversi diretti a indicare la medesima realtà, ma edifici dissimili perché ciascuno è dotato di un proprio e peculiare spettro di significati che si innesta entro un contesto urbano già semantizzato da vicissitudini e fenomeni storico-culturali significativi eppure costantemente differenti. Una moschea a Roma non produce certamente gli stessi effetti simbolici e comunicativi di una moschea a Islamabad, poiché si incapsula entro un contesto già 'indigenizzato' dagli autoctoni, il quale, sarà a sua volta necessariamente destinato a 'ri-indigenizzarsi' a seguito delle nuove e diverse usanze portate dagli allogeni²¹⁶.

Se nell'edificio di culto si suggella l'interazione tra soggetto e spazio, tra dimensione simbolica e dimensione fisica, allora appare manifesto come le censure della Consulta esaminate avrebbero dovuto primariamente ricostruire il rapporto esistente tra la moschea, il territorio urbano e i comportamenti degli individui in esso operanti. Difatti, "rimanere ciechi alle differenze che giacciono nel *vissuto* della moschea e della religione islamica potrebbe significare ignorare i profili di meritevolezza di tutela della situazione concreta rispetto all'intero sistema normativo, compreso il livello delle norme costituzionali"²¹⁷.

Una simile prassi, pertanto, finirebbe per far percepire il luogo di culto islamico come estraneo, ineludibilmente 'fuori luogo' poiché 'meteorite' caduto dall'alto per effetto di una decisione di un giudice amministrativo o costituzionale. Benché riconosciuta, la libertà religiosa potrebbe quindi paradossalmente trasformarsi in un limite per gli stessi interessi religiosi dei non-nativi, giacché le loro rivendicazioni spaziali, *rectius* il loro 'diritto alla città', sarebbe avvertito "dalla maggioranza della popolazione come conseguenza di una legittimazione eteronoma, imposta dall'alto"²¹⁸. A venir frustrati potrebbero quindi essere i processi di integrazione e inclusione sociale della comunità islamica il cui

in quattro categorie di servizi. Tra queste categorie di servizi si collocano anche le sopra menzionate 'attrezzature di interesse comune', individuate come *religiose*, [...], culturali, sociali, assistenziali, sanitarie, amministrative, per pubblici servizi, ed altre" (art. 3)".

²¹³ Vazquez (2022b: 69).

²¹⁴ Specifica Olivito (2017: 13), che "i giudici costituzionali ricorrono ad assiomi 'non altrove fondati che nell'opinione e nelle conoscenze comuni'", richiamando sul punto Bin (1998: 61).

²¹⁵ Vazquez (2022b: 71).

²¹⁶ Cfr. *supra*, par. 2.

²¹⁷ Vazquez (2022b: 78).

²¹⁸ Ivi, 90.

edificio di culto, ancorché legittimato dalla Corte costituzionale, non verrebbe pienamente compreso dai cittadini autoctoni: cosicché essi potrebbero ricusare l'articolato ventaglio semantico a esso connesso, gettando le basi per una progressiva alienazione ed estromissione dei fedeli musulmani dal tessuto urbano.

Il futuro della città passa però attraverso la capacità del diritto di gestire l'Alterità in tutte le sue composite sfaccettature, predisponendo spazi, funzioni, servizi adeguati a tutti gli attori sociali. Per farlo bisogna scardinare la rigidità assiomatica delle astrazioni categoriali impiegate da ogni ordinamento al fine di produrre orizzonti di senso inediti e idonei a rappresentare i significati molteplici mobilitati dai diversi gruppi e individui allogeni²¹⁹.

Si tratta, in buona sostanza, di applicare il diritto in chiave interculturale, innescando processi di traduzione “that recognize the differences between traditionally native ways of worldmaking and those introduced by newer arrivals”²²⁰. Il diritto deve cioè fungere da “interfaccia di coordinazione e costante traduzione”²²¹ di circuiti categoriali dissimili: solo in questo modo si potranno mettere in moto processi di modellazione e rimodellazione del *milieu* urbano tesi alla “co-generazione di uno spazio pluralistico”²²². “Se, più in generale, la traduzione tra gli spazi di significazione e di azione include la transazione come conseguenza di una rinnovazione delle relazioni tra le connotazioni categoriali, essa coincide allora, e inevitabilmente, con la creazione di nuovi contesti e in parte con la riscrittura degli spettri semantici di fini e valori. L'effetto finale di simili processi di rimodellamento non sarà la cancellazione delle categorie o l'exasperazione della plasticità dei valori, quanto piuttosto la necessità di spostare l'asse di salienza delle connotazioni categoriali”²²³.

Ciò significa che, grazie alla traduzione, gli schemi categoriali degli autoctoni e quelli dei ‘religiosamente altri’ si condenseranno e confluiranno gli uni negli altri, “quasi per un effetto di contaminazione o migrazione semantica [...]. Coestensivo e simultaneo a questo processo sarà il generarsi di uno spazio terzo, non trascendente quelli preesistenti e adesso rimodellati, ma invece posto accanto ad essi”²²⁴. In questo senso, la traduzione non è mai unidirezionale (‘noi traduciamo e, dunque, includiamo loro’), bensì bidirezionale (‘noi traduciamo-includiamo loro che nello stesso tempo traducono-includono noi’).

In altre parole, la possibilità di comprendere le istanze dell'altro “requires a translation of her/his space of existence into mine, so as to forge another semantic and spatial frame to peacefully host our coexistence”²²⁵: sicché, laddove questa traduzione non si verificasse, si originerebbe una ‘lotta’ “for the exclusive occupation (or ‘filling’) of space or more precisely, the forced assimilation (and thereby the annihilation) of Otherness within the space of the mightiest (neighbor)”²²⁶. In questa prospettiva,

²¹⁹ Cfr. Belli (2013: 70).

²²⁰ Vazquez (2022a: 282).

²²¹ Ricca (2015: 30).

²²² *Ivi*, 29-30.

²²³ *Ivi*, 30.

²²⁴ *Ibidem*, il quale puntualizza che “La condensazione tra circuiti categoriali differenti non costituisce affatto una sintesi olistica o comprendente. Ecco perché asserisco che si tratta dell'emergere di una terzietà orizzontale, tale da porsi accanto ai circuiti categoriali preesistenti, magari modificandoli, ma non inghiottendoli in un altro assoluto o meta-categoriale. Le esperienze delle persone, colte nella loro diversità, possono essere tradotte e così rese suscettibili di convivere pacificamente, ma ciò non produce una riduzione all'identico” (*Ibi*, p. 49).

²²⁵ Ricca (2016: 28).

²²⁶ *Ibidem*.

occorre ragionare su una geografia degli spazi metropolitani che utilizzi il diritto non come impositore di sbarramenti e ostacoli insormontabili, bensì come “creative force”²²⁷ che, risemantizzando azioni ed esperienze, sappia cogliere le narrazioni urbane nelle loro variegate mappature di senso, onde assicurare spazi del vivere – religioso, innanzitutto – a tutti gli abitanti. Si dischiuderebbero, così, momenti di città in cui l’agire collettivo e partecipato smantellerebbe i localismi chiusi ed egocentrici; momenti in cui lo spazio ridiventerebbe territorio, *dis-apparterebbe* gli individui e *ri-apparterebbe* a essi, sostanziando visioni cosmopolite di convivenza.

Bibliografia

- A fuoco la cattedrale di Notre Dame a Parigi, crollano la guglia e il tetto. La struttura è salva. Macron: “La ricostruiremo tutti insieme”, in *La Repubblica*, 15 aprile 2019.
- Algostino, A., *L’ordinanza del sindaco di Rovato e il pericolo di “contaminazione” dei valori cristiani. Nota a margine di un atto “considerato radicalmente nullo”*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 2/2001, pp. 84-91.
- Allievi, S., Dassetto, F., *Il ritorno dell’islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1993.
- Allievi, S., *Islam italiano*, Einaudi, Torino, 2003.
- Allievi, S., *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Allievi, S., *Immigration and Cultural Pluralism in Italy: Multiculturalism as a Missing Model*, in *Italian Culture*, XXVIII (2010a), pp. 85-103.
- Allievi, S., *La guerra delle moschee. L’Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia, 2010b.
- Allievi, S., *Moschee in Europa. Conflitti e polemiche, tra fiction e realtà*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2010c), 1, pp. 149-160.
- Alter, R., *Imagined Cities*, Yale University Press, New Haven, 2005.
- Apfl, S., *Das Minarett im Dorf*, in *Falter*, n. 4/2008, pp. 1-10.
- Augé, M., *Non-Luoghi. Introduzione a un’antropologia della sur-modernità*, Eleuthera, Milano, 1992.
- Avcioğlu, N., *Identity as Form: The Mosque in the West*, in *Cultural Analysis*, VI (2007), pp. 91-112.
- Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari, 1975 (ed. or. *La poétique de l’espace*, PUF, Paris, 1957).
- Bachelard, G., *La poétique de l’espace*, PUF, Paris, 1958.
- Balbo, M., *Contemporary Urban Spaces and the Intercultural City*, in *The Intercultural City: Migration, Minorities and the Management of Diversity*, a cura di G. Marconi, E. Ostanel, I.B. Tauris, London, 2016, pp. 1-25.
- Balbo, M., *Politiche di immigrazione vs politiche per gli immigrati: risposte locali ad un processo globale*, in http://www.unescochair-iuav.it/wp-content/uploads/2014/09/testo_marcello_balbo.pdf, pp. 1-6.
- Baldi, V., *Raccontare la città. Narrativa breve e spazio urbano nella letteratura italiana contemporanea*, in *Allegoria*, LXIX-LXX (2014), pp. 61-74.
- Baraggia, A., *Il referendum svizzero contro l’edificazione di minareti*, in *Quaderni di diritto e politica costituzionale*, XVIII (2010), 1, pp. 126-129.
- Barillaro, D., *Nozione giuridica di edificio destinato al culto*, Società Tipografica Modenese, Modena, 1959.
- Barthes, R., *Semiologia e urbanistica*, in *Op.cit. Selezione della critica d’arte contemporanea*, X (1967), pp. 7-17.
- Barthes, R., *Semiologia e urbanismo*, in *L’avventura semiologica*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 49-59.
- Baumann, M., *Temples, Cupolas, Minarets: Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland*, in *Religio: revue pro religionistiku*, XVII (2009), pp. 141-153.
- Beaumont, J., Baker, C., *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Continuum, London, 2011.

²²⁷ Vazquez (2022a: 260).

- Beinhauer-Köhler, B., Leggewie, C., *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, Beck, München, 2009.
- Belli, A., *Spazio, differenza e ospitalità. La città oltre Henri Lefebvre*, Carocci, Roma, 2013.
- Benveniste, É., *Due modelli linguistici della città*, in Id., *Problemi di linguistica generale*, II, il Saggiatore, Milano, 1985, pp. 307-316.
- Bettetini, A., *La condizione giuridica dei luoghi di culto tra autoreferenzialità e principio di effettività*, in *Quaderni di diritto e politica costituzionale*, XVIII (2010), 1, pp. 3-26.
- Bin, R., *Atti normativi e norme programmatiche*, Giuffrè, Milano, 1998.
- Blomley, N., Delaney, D., Ford, T., (a cura di), *The Legal Geographies Reader*, Balckwell, Oxford-Malden, 2001.
- Blomley, N., *Law, Space and the Geographies of Power*, The Guilford Press, New-York-London, 1994.
- Blomley, N., *Unsettling the City. Urban Law and the Politics of Property*, Routledge, New-York-London, 2003.
- Bolgiani, I., *Attrezzature religiose e pianificazione urbanistica: luci e ombre*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 23 settembre 2013, pp. 1-23.
- Bombardieri, M., *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, EMI, Bologna, 2011.
- Bonora, P., *Città collage: conflitti di senso nei territori metropolitani, tra risemantizzazioni e travestimenti*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2006, pp. 73-77.
- Both, H., Schlegel, S., *La Suisse a besoin de la CEDH – la CEDH a besoin de la Suisse*, Foraus, Papier de discussion du foraus - n. 05, reperibile all'indirizzo internet www.foraus.ch.
- Botta, R., *Codice di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1997.
- Botta, R., «Diritto alla moschea» tra «intesa islamica» e legislazione regionale sull'edilizia di culto, in *Musulmani in Italia*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 109-130.
- Branca, P., *Quali imam per quale islam?*, in *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, a cura di A. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 219-233.
- Buso, G., *Resistenze e proteste contro le decisioni del governo locale: i comitati spontanei dei cittadini*, in *Decidere in comune. Analisi e riflessioni su cento decisioni comunali*, a cura di L. Bobbio, F. Ferraresi, Fondazione Rosselli, Torino, 1996, pp. 197-215.
- Calvino, I., *Una pietra sopra*, Mondadori, Milano, 1980.
- Camagni, R., *Principi di economia urbana e territoriale*, Carocci, Roma, 2002.
- Cantisani, S., *Luci e ombre nella sentenza della Corte costituzionale n. 63 del 2016 (e nella connessa sentenza n. 52) tra affermazioni di competenza ed esigenze di sicurezza*, in *Consulta Online*, Studi 2017/I, pp. 123-150.
- Caponio, T., *Città italiane e immigrazione. Discorso pubblico e politiche a Milano, Bologna, Napoli*, il Mulino, Bologna, 2006.
- Cardia, C., *La condizione giuridica*, in *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, a cura di D. Persano, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 9-18.
- Cardia, C., *Le ragioni di una ricerca. Le originalità dell'Islam, le difficoltà dell'integrazione*, in *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, a cura di C. Cardia, G. Dalla Torre, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 3-27.
- Carobene, G., *La cosiddetta normativa "anti moschee" tra politiche di governance e tutela della libertà di culto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 4/2020, pp. 22-39.
- Casanova, J., *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla conquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Casey, E.S., *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Los Angeles, 1997.
- Casuscelli, G., *Edifici ed edilizia di culto*, Giuffrè, Milano, 1979.
- Casuscelli, G., *Il diritto alla moschea, lo Statuto lombardo e le politiche comunali: le incognite del federalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2009, pp. 1-14.
- Casuscelli, G., *La nuova legge regionale lombarda sull'edilizia di culto: di male in peggio*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 24 del 2015, pp. 1-25.

- Cavana, P., *Lo spazio fisico della vita religiosa (luoghi di culto)*, in AA.VV., *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulla libertà religiosa*, a cura di V. Tozzi, G. Macri, M. Parisi, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 210-234.
- Cavana, P., *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. 20/2019, pp. 1-21.
- Caws, M.A. (a cura di), *City Images. Perspective from Literature, Philosophy and Film*, Gordon and Breach, New York, 1991.
- Ceffa, C.B., Grasso, G., *Un velo sulla Costituzione. Il divieto di dissimulazione del viso entra a far parte della Costituzione federale Svizzera: una sfida inedita per il diritto costituzionale europeo?*, in *DPCE online*, n. 1/2021, pp. 307-332.
- Chiodelli, F., *La spazialità islamica nelle città italiane: rilevanza, caratteristiche ed evoluzione*, in *Archivio di Studi Urbani e Regionali*, XLVI (2015), pp. 60-83.
- Choay, F., *Le città. Utopie e realtà*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1973.
- Colaiani, N., *Come la xenofobia si traduce in legge: in tema di edifici di culto*, in www.olir.it, giugno 2004.
- Colombo, F., Ruggero, E., *Il testo visibile*, Carocci, Roma, 1996.
- Comitato per l'Islam italiano, *Luoghi di culto islamici*, in *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, a cura di C. Cardia, G. Dalla Torre, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 674-695.
- Commissione federale contro il razzismo, *Stellungnahme der EKR zum Aushang von Plakaten der Initiative «Gegen de Bau von Minarettew» im öffentlichen Raum*, in www.ekradmin.ch.
- Consorti, P., *Nuovi razzismi e diritto interculturale. Dei principi generali e dei regolamenti condominiali nella società multiculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2009, pp. 1-28.
- Costa, P., *La città post-secolare: il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia, 2019.
- Cox, H., *The Secular City. Secularization and urbanization in theological perspective*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- Creswell, A.C., *The Evolution of the Minaret*, in *The Burl. Mag.*, XLVIII (1926), pp. 134-298.
- Croce, M., *La giurisprudenza costituzionale in materia di edilizia di culto fra esigenze di eguale libertà religiosa e bisogno crescente di sicurezza*, in *Giurisprudenza costituzionale*, LXI (2016), pp. 647-656.
- Croce, M., *Osservazioni a prima lettura sulla sentenza n. 254/2019 della Corte costituzionale*, in *Diritto e religioni*, XIV (2019), pp. 602-610.
- D'Andrea, L., *Egualità libertà ed interesse alle intese delle confessioni religiose: brevi note a margine della sentenza costituzionale n. 346/2002*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XI (2003), 3, pp. 480-497.
- Dalla Torre, G., *Matrimonio e famiglia tra libertà e laicità religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 22/2018, pp. 1-21.
- Dassetto, F., *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- De Certeau, M., *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard Folio, Paris, 1980, trad. it., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni del Lavoro, Roma, 2003.
- De Oto, A., *Le proposte di legge Santanché-Palmizio sul registro delle moschee e l'albo degli imam: un tentativo di refurbishment della legge n. 1159/1929?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 4/2018, pp. 1-17.
- Delaney, D., *Beyond the Word: Law as a Thing of This World*, in *Law and Geography*, a cura di J. Holder, C. Harrison, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 73-83.
- Delaney, D., *The Spatial, The Legal and The Pragmatics of World-Making. Nomospheric Investigations*, Routledge, Abingdon-New York, 2010.
- Delaney, D., *Legal Geography I. Constitutivities, Complexities and Contingencies*, in *Progress of Human Geography*, XXXIX (2014), pp. 1-7.
- Di Giorgi, P.L., *Tipologie di secolarismi. Dalla città secolare alla città post-secolare*, in *Giornale di bordo, di storia, letteratura ed arte*, LI (2017), pp. 67-75.

- Diez, E., *Churasanische Baudenkmäler*, Reimer, Berlin, 1918.
- Eco, U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano, 1968.
- Eliade, M., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1967.
- Eliade, M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano, 1975.
- Evans, A.W., *Economia urbana*, il Mulino, Bologna, 1998.
- Fedele, V., *L'evoluzione dell'imamato in Europa e l'inquadramento del personale religioso musulmano. Riflessioni sociologiche e problemi socio-politici a partire dall'analisi della formazione e dello status dell'imam nel contesto francese*, in www.juragentium.unifi.it.
- Ferraresi, M., *Spazi e non spazi: le articolazioni della consumosfera*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2006, pp. 77-88.
- Ferrari, A., (a cura di), *Islam in Europa. Islam in Italia fra diritto e società*, il Mulino, Bologna, 2008.
- Fiorita, N., *La moschea, il consiglio comunale e il diritto di libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2010), 2, pp. 457-472.
- Franceschi, F., *Teologia della città: condizioni e modalità della presenza dei cristiani nella città*, LDC, Torino, 1977.
- Franceschi, F., *Liturgie della città. Spazi urbani e proiezioni pubbliche della pluralità religiosa*, in *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, Rivista telematica (www.calumet-review.com), n. 09/2019, pp. 105-130.
- Freudiger, P., *Argomentario breve sull'iniziativa contro i minareti*, in https://www.minarett-verbot.ch/i/mobile/smartphone/downloads/argomentario_breve.pdf.
- Germain, A., Gagnon, J.E., *Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montréal*, in *Planning Theory and Practice*, IV (2003), pp. 295-318.
- Giannitrapani, A., *Introduzione alla semiotica dello spazio*, Carocci, Roma, 2013.
- Giovanni Paolo II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario*, 17 febbraio 1979, in www.vatican.va.
- Göle, N., *I minareti, il voto che tradisce la democrazia*, in *Reset*, CXVII (2010), pp. 1-15.
- González-Varas Ibáñez, A., *La inviolabilidad de los lugares de culto*, in *El derecho canónico en una Iglesia sinodal. Aportaciones en el 40° aniversario del Código, Actas de las 42° Jornadas de actualidad canónica de la Asociación Española de Canonistas (Madrid, 12-14 abril 2023)*, a cura di C. Peña, J. Bernal Pascual, Asociación Española de Canonistas, Madrid, 2023, pp. 277-315.
- Greimas, A.J., *Semiotica e scienze sociali* (ed. or. *Semiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris, 1976), Centro Scientifico Editore, Torino, 1991.
- Guazzarotti, A., *Diritto al luogo di culto ed eguaglianza tra Confessioni religiose: il rebus delle competenze*, in *Le Regioni*, XLIV (2016), pp. 599-610.
- Guolo, R., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Habermas, J., *Notes of Post-Secular Society*, in *New Perspectives Quarterly*, XXV (2008), pp. 17-29.
- Haider, J., *Die Freiheit, die ich meine*, Ullstein, Ullstein, Frankfurt/M, 1993.
- Hammad, M., *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Meltemi, Roma, 2003.
- Heidegger, M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1998.
- Hine, T., *Total Package: Evolution and Secret Meanings of Boxes, Cans, Tubes and Other Persuasive Containers*, Little Brown and Company, New York, 1995.
- Incendio a Notre Dame, spento il fuoco. La cattedrale ha resistito. I 77 minuti che l'hanno ferita*, in *Il Corriere della sera*, 16 aprile 2019.
- Isar, N., *Chorography. A Space for Choreographic Inscription*, in *Bulletin of Transilvania University of Braşov*, II (2009), pp. 263-268.
- Jemolo, A.C., *Tra diritto e storia*, Giuffrè, Milano, 1982.
- Jovinelli, A., *Svizzera. Votazione federale del 29 novembre 2009: il divieto di edificazione di minareti entra nel testo della Costituzione*, in *DPCE online*, n. 1/2010, pp. 1-13.
- Kepel, G., *La revanche de Dieu*, Paris, 1990.

- Knott, K., *Spatial Theory and Method for the Study of Religion*, in *Temenos*, XLI (2005), pp. 153-184.
- Kong, L., *Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geography of Religions*, in *Progress in Human Geography*, XXXVI (2010), pp. 755-776.
- Küng, H., *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano, 2005.
- Landman, N., *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, VU Uitgeverij, Amsterdam, 1992.
- Le Bras, G., *La chiesa e il villaggio*, Boringhieri, Torino, 1979.
- Lefebvre, H., *La production de l'espace*, Éditions Anthropos, Paris, 1974.
- Leone, M., (a cura di), *Attanti, attori, agenti. Senso dell'azione e azione del senso. Dalle teorie ai territori*, Aracne, Roma, 2009.
- Leone, M., (a cura di), *La città come testo: scritture e riscritture urbane*, Atti del Convegno internazionale, Università di Torino (19-20 maggio 2008), Aracne, Roma, 2009.
- Licastro, A., *La Corte costituzionale torna protagonista dei processi di transizione della politica ecclesiastica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26/2016, pp. 1-34.
- Lingua, G., *Esiti della secolarizzazione: figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa, 2013.
- Lotman, J.M., *Arhitektura v kontekste kul'tury*, in *Architecture and Society/Arhitektura I občestvo*, n. 6/1987, pp. 8-15, trad. it., *L'architettura nel contesto della cultura*, in *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, a cura di S. Burini, Moretti & Vitali Editori, Bergamo, 1998, p. 48 ss.
- Lucà Trombetta, P., *Le religioni degli immigrati nella società pluralista*, in *Multiculturalismo e il pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, a cura di A. Nesti, Firenze University Press, Firenze, 2006, pp. 157-178.
- Lucarelli, M.T., *L'ambiente dell'organismo città. Strategie e sperimentazioni per una nuova qualità urbana*, Alinea, Firenze, 2006.
- Lynch, K., *L'immagine della città*, Marsilio, Padova, 1969.
- Macri, G., *Islam e questione delle moschee (brevi riflessioni)*, in *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, a cura di N. Fiorita, D. Loprieno, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 213-223.
- Macri, G., *La libertà religiosa, i diritti delle comunità islamiche. Alcune considerazioni critiche su due progetti di legge in materia di moschee e imam*, In *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5/2018, pp. 1-35.
- Magnani, S., *L'esercizio pubblico del culto. Le preoccupazioni della Corte costituzionale nel suo ruolo di custode "tutelatrice" dei diritti fondamentali*, in *Osservatorio AIC*, n. 1/2017, pp 1-16.
- Maldonado, T., *Tre lezioni americane*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- Manenti, C., *Luoghi di identità e spazi del sacro nella città europea contemporanea*, Angeli, Milano, 2012.
- Manieri, C.L., *Iniziativa popolare per il divieto dei minareti in Svizzera. E la libertà di religione?*, in *Veritas et Jus*, I (2010), pp. 41-56.
- Marchei, N., *La legge della Regione Lombardia sull'edilizia di culto alla prova della giurisprudenza amministrativa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 31 marzo 2014, pp. 1-15.
- Marchei, N., *La normativa della Regione Lombardia sui servizi religiosi: alcuni profili di incostituzionalità alla luce della recente novella introdotta dalla legge "anti-culto"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2015), 2, pp. 411-424.
- Marchei, N., *Le nuove leggi regionali 'antimoschee'*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n.25/2017, pp. 1-16.
- Marchei, N., *Il "diritto al tempio" dai vincoli urbanistici alla prevenzione securitaria. Un percorso giurisprudenziale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.
- Marchei, N., *La Corte costituzionale sugli edifici di culto tra limiti alla libertà religiosa e interventi positivi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5/2020, pp. 64-80.
- Marella, M.R., *Lo spazio urbano e il diritto comune*, 2016, in www.euronomade.info.

- Marin, L., *Della rappresentazione*, trad.it. a cura di L. Corrain, Meltemi, Roma, 2001 (ed. or. *De la représentation*, Gallimard-Seuil, Paris, 1994).
- Marrone, G., *Corpi sociali*, Einaudi, Torino, 2001.
- Marrone, G., *Dieci tesi per uno studio semiotico della città. Appunti, osservazioni, proposte*, in *E/C. Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici online* (www.ec-aiss.it/archivio/tematico/spazialita/citta.php), 2009, pp. 1-28.
- Marrone, G., *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Marrone, G., (a cura di), *Semiotica della città. Luoghi di socializzazione a Palermo*, Carocci, Roma, 2010.
- Marrone, G., *Figure di città. Spazi urbani e discorsi sociali*, Mimesis, Milano, 2013.
- Marrone, G., *Semiotica della città. Corpi, spazi, tecnologie*, in *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, II (2013), pp. 187-203.
- Marrone, G., Pezzini, I., (a cura di), *Senso e metropoli. Per una semiotica post-urbana*, Meltemi, Roma, 2006.
- Marrone, G., Pezzini, I., (a cura di), *Linguaggi della città. Senso e metropoli II: modelli e proposte di analisi*, Meltemi, Roma, 2008.
- Marrone, G., Pezzini, I., *Introduzione*, in *Linguaggi della città. Senso e metropoli II: modelli e proposte di analisi*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2008, pp. 7-15.
- Massa, M., *Il caso della moschea di Sesto San Giovanni*, in *Diritti regionali*, n. 2/2018, pp. 1-24.
- Massey, D., *For Space*, Sage Publications, London, 2005.
- Mauro, T., *L'evoluzione della normativa sull'edilizia di culto*, in *L'edilizia di culto. Profili giuridici*, a cura di C. Minelli, Vita e Pensiero, Milano, 1995, pp. 19-35.
- Maussen, M., *Constructing Mosques. The governance of Islam in France and the Netherlands*, University of Amsterdam, Amsterdam, 2009.
- Mazzanti, R., *Prefazione*, in C. Manenti, *Luoghi di identità e spazi del sacro nella città europea contemporanea*, Angeli, Milano, 2012, pp. 1-8.
- Mazzola, R., *Laicità e spazi urbani. Il fenomeno religioso tra governo municipale e giustizia amministrativa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), marzo 2010, pp. 1-19.
- Merleau Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003 (ed. or. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945).
- Metcalf, B.D., *Making Muslim Space in North America and Europe*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- Michajlovič Lotman, J., *Vmesto zakliucheniiia. O roli sluchainyi faktorov v istorii kul'tury*, in *Izbrannye stat'i*, I, Aleksandra, Tallinn, 1922, nella trad. it. di F. Sedda, P. Cervelli, *Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica post-urbana*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2006, pp. 171-193.
- Mondada, L., *Décrire la ville. La construction de savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Economica, Paris, 2000.
- Montesano, S., *L'edilizia di culto regionale (di nuovo) alla prova della giurisprudenza amministrativa e costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 15/2020, pp. 65-86.
- Moretti, F., *Atlante del romanzo europeo. 1800-1900*, Einaudi, Torino, 1977.
- Moroni, S., Chiodelli, F., *Urbanistica, moschee e altri luoghi di culto. Riflessioni a partire da una recente legge della regione Lombardia*, in *CRIOS*, XI (2017), pp. 21-34.
- Mumford, L., *La città nella storia*, Edizioni di comunità, Torino, 1963.
- Musselli, L., *Edilizia religiosa, Islam e neogiurisdizionalismo in Europa. Alcune note sul nuovo Islamgesetz austriaco e sul divieto di edificare minareti in Svizzera*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2015), 2, pp. 441-459.
- Musselli, L., *La questione del velo islamico nel Canton Ticino*, in *Veritas et Jus*, X (2015), pp. 83-89.
- Musselli, L., *Diritto e religione in Italia e in Europa. Dai concordati alla problematica islamica*, Giappichelli, Torino, 2016.

- Oliosi, F., *La Corte costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un'opportunità mancata?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 24 ottobre 2016, pp. 1-29.
- Norberg-Schulz, C., *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*, Academy Editions, London, 1985.
- Oliosi, F., *La legge regionale lombarda e la libertà di religione: storia di un culto (non) ammesso e di uno (non?) ammissibile*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 3/2016, pp. 1-38.
- Oliosi, F., *Libertà religiosa e "modello lombardo": il paradigma di un'inarrestabile involuzione nella disciplina sui luoghi di culto*, in *Diritto e religioni*, XVI (2021), pp. 235-262.
- Olivetti, A., *Città dell'uomo*, Einaudi, Torino, 2001.
- Olivito, E., *Il fatto nel giudizio sulle leggi*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 1/2017, pp. 1-45.
- Oppido, S., Esposito De Vita, G., *Città inclusive per comunità interculturali. Esperienze europee*, in *LaborEst*, n.14/2017, pp. 5-10.
- Pacillo, V., *Stato e Chiesa cattolica nella Repubblica e Cantone Ticino. Profili giuridici comparati*, Reggiani, Lugano, 2009.
- Pacillo, V., "Die religiöse Heimat". Il divieto di edificazione di minareti in Svizzera ed Austria, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2010), 1, pp. 199-225.
- Parisi, M., *La disciplina giuridica civile dell'edilizia di culto tra promozione della libertà religiosa e istanze antidemocratiche di autoritarismo politico. Il caso della legge lombarda n. 2/2015*, in *Politica del diritto*, XLVI (2015), pp. 461-488.
- Parise, M., *Un'uguaglianza nella libertà delle confessioni religiose e diritto costituzionale ai luoghi di culto. In merito agli orientamenti della Consulta sulla legge regionale lombarda n.2/2015*, in *Diritto e religioni*, XXII (2016), pp. 208-223.
- Park, R.E., Burgess, E., McKenzie, R., *The City*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- Pasinato, A., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Heimat. Identità culturali nel processo storico*, Donzelli Editore, Roma, 2000, pp. 5-10.
- Peach, C., *Social Geography: New Religions and Ethnoburbs. Contrasts with Cultural Geography*, in *Progress in Human Geography*, XXVI (2002), pp. 252-260.
- Pellegrino, P., Jeanneret, E.P., *Il senso delle forme urbane*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2006, pp. 19-31.
- Perec, G., *Specie di spazi* (ed. or. *Espèces d'espaces*, Galilée, Paris, 1974), Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Pezzini, I., *Visioni di città e monumenti-logo*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica post-urbana*, a cura di G. Marrone, I. Pezzini, Meltemi, Roma, 2006, pp. 39-48.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A., *Spatial Justice: Body, Lawscape, Atmosphere*, Routledge, London, 2015.
- Ponzo, I., (a cura di), *Conoscere l'immigrazione. Una cassetta per gli attrezzi*, Carocci, Roma, 2009.
- Privot, J., *La production architecturale des mosquées dans le contexte européen: essais d'analyse*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2010), 1, pp. 237-256.
- Regasto, S.F., *Svizzera: lo svolgimento referendario degli elvetici sui minareti*, in www.forumcostituzionale.it.
- Ricca, M., *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Ricca, M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008.
- Ricca, M., *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012.
- Ricca, M., *Diritto errante. Spazi e soggetti*, in *Democrazia e sicurezza*, n. 4/2014, pp. 1-101.
- Ricca, M., *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in *Il principio di sussidiarietà nel diritto privato*, a cura di M. Nuzzo, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 15-77.
- Ricca, M., *Klee's Cognitive Legacy and Human Rights as Intercultural Transducers Modern Art, Legal Translation, and Micro-spaces of Coexistence*, in *Calumet Intercultural Law and Humanities Review*, Rivista telematica (www.calumet-review.com), n. 03/2016, pp. 1-40.

- Ricca, M., *Ubiquitous Sacred Places. The Planetary Interplay of Their Meaning and Legal Protection*, in *Naming the Sacred. Religious Toponymy in History, Theology and Politics*, a cura di A. Mambelli, V. Marchetto, V&R Unipress, Göttingen, 2019, pp. 171-198.
- Ritzer, G., *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Ruscitti, G.A., *Libertà religiosa e governo del territorio. Le linee guida della Consulta nella sentenza 254/2019*, in *Consulta Online*, n. 2/2020, pp. 303-311.
- Sallis, J., *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1999.
- Salsa, A., *Il tramonto delle identità tradizionali. Spaesamento e disagio esistenziale nelle Alpi*, Priuli & Verlucca, Ivrea, 2007.
- Samir, K., *Note sulla moschea*, in *La Civiltà Cattolica*, fasc. 3618 del 17 marzo 2001, pp. 599-603.
- Sanna, C., *Sovranità popolare e diritti umani in Svizzera: l'iniziativa federale contro l'edificazione dei minareti*, in *Diritti umani e diritto internazionale*, IV (2010), pp. 644-648.
- Sassen, S., *Deciphering the Global: Its Scales, Spaces and Subjects*, Routledge, New York, 2007.
- Seglers, A., *La nuova legge catalana sui luoghi di culto*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XVIII (2010), 1, pp. 227-236.
- Stüssi, M., *Banning of Minarets: Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative*, in *Religion and Human Rights*, III (2008), pp. 135-153.
- Tanner M., Müller, F., Mathwig, F., Lienemann, W., (a cura di), *Streit um das Minarett*, Tzv Theologischer Verlag, Zürich, 2009
- Testa Bappenheim, S., *Brevi cenni introduttivi sull'istituzionalizzazione dell'Islam nella felix Austria*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2008, p. 393 ss.
- Thiersch, H., *Pharos. Antike Islam u. Occident*, Hermann, Leipzig, 1909.
- Tomer, A., *'Aedes sacrae' e 'edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico'. La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano*, Bologna University Press, Bologna, 2022.
- Tozzi, V., *Gli edifici di culto nel sistema giuridico italiano*, Edisud Salerno, Salerno, 1990.
- Tozzi, V., *Le moschee ed i ministri di culto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, settembre 2007, pp. 1-17.
- Tuan, Y.F., *Space and Place: The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.
- Vazquez, M.L., *End of Secular City Limits? On Law's Religious Neutrality in the City*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, XXV (2022a), pp. 259-286.
- Vazquez, M.L., *La Torre di Pisa e la Moschea "fuori luogo". Libertà, diritti e spazio nella giurisprudenza costituzionale sui luoghi di culto*, in *Diritto e religioni*, XVII (2022b), pp. 54-134.
- Volli, U., *Laboratorio di semiotica*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Volli, U., *Prefazione. Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *La città come testo. Scritture e riscritture urbane*, in *Lexia. Rivista di semiotica*, n. 01-02/2008, pp. 9-21.
- Warner, R.S., *Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn From Field Research*, in *American Studies*, XLI (2000), pp. 267-286.
- White, B.W., *What is an Intercultural City and How Does it Work?*, in *Intercultural Cities: Policy and Practice for a New Era*, a cura di B.W. White, Palgrave Macmillan, Basingstoke (Hampshire), 2017, pp. 21-54.
- Zannotti, L., *La costruzione di una moschea: l'esempio di Colle Val d'Elsa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, 27 ottobre 2014, pp. 1-10.

ilaria.samore2@unibo.it

Pubblicato online il 28 marzo 2024