

Simona Fabiola Girneata

Abitare il sacro e diritto alla città

Percorsi di costruzione della soggettività giuridica: da clandestini a cittadini *attraverso* le chiese cristiano-ortodosse

Abstract

This essay offers an interdisciplinary analysis that investigates the connections between religious freedom, the regulation of places of worship, migration phenomena also in relation to the experience of work, and the protection of fundamental personal rights. All of these are analyzed focusing on the processes of the construction of legal subjectivity within the Italian legal system. The starting point is the analysis of the doctrine's current regulations on the construction and management of places of worship in urban space. Such space will be analyzed in its semantized dimension and in its action as a signifier for those who inhabit it. In this sense, a categorical myopia emerges, compromising the lawmaker's ability to create inclusive norms that acknowledge and respect the diverse pluralities within the territory. This exclusionary approach to otherness is equally evident in other legal contexts, ranging from labor law to migration regulation. The second part of the article is devoted to empirical field study. When we speak of space, we are never speaking of a mere 'set' in which human experience takes place, but rather of an integral part of that experience. For this reason, it is not possible to speak of a single space, but of spaces of experience, particular not universal, subjectified by the experience of the individual and communities. Fully understanding the mechanisms that generate the space of experience and thus subjectivity has—now more than ever—become the challenge of the modern state, and thus of democratic experience as such. Intercepting the mechanisms of territorial inhabitation by migrant communities and others becomes essential to be able to both respond to the demands dictated by the principle of effectiveness of norms with specific regard to places of worship, and to guarantee the presence of a discourse for the self-determination of religious freedom. After all, the moment a freedom is constitutionally granted, it is no longer hetero-deterministically definable, as such designating the failure of the very principles—democratic and constitutional—the state is supposed to protect. In short, the essay aims to highlight the shortcomings of processes of construction of legal subjectivity associated with religious experience with respect to the principles of universal dignity and equality enshrined in the Constitution.

Keywords: Religion, Migration, Sacred Places, Romanian Orthodox Church, Citizenship.

Abstract

Il presente contributo si configura come un'analisi interdisciplinare volta a indagare le connessioni tra la libertà religiosa, la regolamentazione dei luoghi di culto, i fenomeni migratori in rapporto anche all'esperienza del lavoro e la tutela dei diritti fondamentali degli esseri umani, con particolare riferimento ai processi di costruzione della soggettività giuridica nel quadro dell'ordinamento italiano. Il punto di partenza è rappresentato da un'analisi della dottrina in merito alla normativa vigente in Italia in termini di costruzione e gestione dei luoghi di culto nello spazio urbano. Uno spazio che verrà analizzato nella sua dimensione di significato e nella sua azione di significante per coloro che lo abitano. In tal senso, si proverà a far emergere la miopia categoriale che caratterizza in senso etnocentrico l'attività del legislatore nel processo di produzione di norme presuntivamente inclusive e

sensibili a tutte le pluralità che abitano il territorio. Un approccio escludente nei confronti dell'alterità che si evince anche in altri contesti di normazione, dalla dimensione giuslavoristica alla disciplina delle migrazioni. La seconda parte dell'articolo sarà dedicata allo studio empirico sul campo. Quando si parla di spazio non si fa mai riferimento solamente a una cornice materiale in cui si dispiega l'esperienza degli esseri umani, ma a una parte integrante di essa. Per questo motivo non si dovrebbe parlare di un solo spazio ma piuttosto di 'spazi di esperienza': come tali, particolari, non universali, soggettivati dall'esperienza del singolo e delle comunità, e tuttavia traducibili. Comprendere a pieno questi meccanismi di generazione del pluriverso degli spazi dell'esperienza e dunque della soggettività coincide oggi più che mai con la sfida cruciale dello Stato democratico moderno, e dunque della prassi democratica. Intercettare i meccanismi dell'abitare nel territorio da parte delle comunità migranti, e non solo, diventa essenziale per poter rispondere sia alle necessità dettate dal principio di effettività costituzionale applicato alle norme in materia di edilizia di culto, sia per garantire un discorso di libertà religiosa che necessariamente rivendica la polisemicità i suoi circuiti di autodeterminazione. Del resto, nel momento in cui una libertà è costituzionalmente riconosciuta, essa non è più definibile in modo etero-determinato da parte del legislatore ordinario, poiché questo sancirebbe il fallimento degli ideali del costituzionalismo che invece la Repubblica dovrebbe tutelare.

Parole chiave: Religione, Migrazione, Luoghi sacri, Chiesa ortodossa rumena, Cittadinanza.

1. Il laboratorio della soggettività giuridica.

Incontri e scontri multilivello fra migrazione, lavoro e religione

Questo articolo si propone come una navigazione nelle acque agitate della riflessione sviluppata più di recente dalla dottrina sul tema della libertà religiosa e della disciplina dei luoghi di culto¹, con particolare attenzione alla complessa interazione tra normative edilizie e diritti fondamentali, in quel gioco di specchi in cui inevitabilmente si riflette il processo di costruzione della soggettività giuridica. Tale processo dovrebbe iscriversi nel quadro dei valori costituzionali, garantendo a tutti coloro che abitano la categoria 'popolo' di partecipare alla scrittura della grammatica della soggettività giuridica in base agli equilibri democratici che bilanciano maggioranze e minoranze. Tuttavia, nel momento in cui la categoria 'popolo' si *popola* di figure come quella dello straniero o del religiosamente 'altro', figura che d'altronde non è sconosciuta né all'ordinamento, né alla storia di questo Paese, ci si trova davanti a un corto circuito normativo, come nel caso della disciplina che riguarda i luoghi di culto per le confessioni non cattoliche.

Un aspetto intrinseco del diritto al culto è il diritto di disporre di un luogo idoneo per il suo esercizio, come sottolineato dalla Corte costituzionale nella sentenza n. 59 del 1958² e nella sentenza n.67 del 2017³. Per tale motivo la costruzione e la gestione degli edifici destinati al culto sono regolate da normative generali in materia di edilizia e urbanistica, che comprendono sia disposizioni statali,

¹ Sul tema della disciplina dei luoghi di culto esiste una vasta e consolidata letteratura che ha trattato l'argomento attraverso approcci e prospettive diverse. Nella realizzazione di questo articolo in particolare, si fa riferimento a Tozzi (1990), Zanotti (1990), Cardia (2008), Bettetini (2010), Mazzola (2012), Ricca (2013) pp. 449-459, Berlingò (2015), Fuccillo (2018), Benigni (2020), Marchei (2020), Vazquez (2024).

² Corte cost., sent. 4 novembre 1958, n. 59, con nota di Finocchiaro (1959).

³ Cfr. Oliosì (2017).

come il D.P.R. 6 giugno 2001, n. 380, sia norme regionali⁴. In particolare, l'art. 94, comma 2, lett. b), del D. Lgs. n. 112/1998, ha attribuito alle Regioni e agli enti locali la competenza in materia di edilizia di culto, affidando così a enti territoriali più vicini alla realtà locale la valutazione delle esigenze religiose della popolazione⁵, tenendo conto peculiarità e delle esigenze legate a un panorama religioso sempre più plurale. A tal proposito la Corte costituzionale, ha irrobustito il discorso sulla necessità di una sensibilità delle istituzioni locali nei confronti del pluralismo religioso con le sentenze n. 195/1993, n. 346/2002 e 254/2019. Com'è noto, entrambe sono intervenute sulla prassi regionale che limitava l'accesso ai finanziamenti e alle destinazioni urbanistiche per gli edifici di culto esclusivamente alle confessioni dotate di intese e alla Chiesa cattolica, stabilendo che eventuali deroghe fossero legittime solo in presenza di specifici accordi pattizi. Questa situazione normativa si intreccia inevitabilmente con il principio costituzionale di uguaglianza tra le confessioni religiose, sancito dall'art. 8 della Costituzione, e con la tutela della libertà religiosa, prevista dall'art. 19. In coerenza con tale principio, il Consiglio di Stato, nella sentenza 27 novembre 2010, n. 8298, ha ribadito l'obbligo per le amministrazioni comunali di considerare le esigenze delle diverse confessioni religiose non solo nella fase attuativa ma anche nella pianificazione urbanistica, riconoscendo in tal modo il valore sostanziale del diritto al culto. Un cruciale corto circuito si è tuttavia manifestato nelle occasioni in cui si trattava di costruire la categoria⁶ del 'culto', ovvero definire i confini di cosa si iscrive nell'attività di culto e cosa invece ne rimane all'esterno, potenzialmente appartenendo ad altre sfere come quelle della beneficenza, delle attività caritatevoli, dell'attività civica, del volontariato, dell'attività culturale o della militanza politica⁷. In letteratura, a tal proposito, si è finito per sposare una lettura restrittiva della nozione di 'luogo di culto' opponendosi sovente all'utilizzo proposto da parte dei circuiti confessionali di minoranza⁸, soprattutto se prive di intesa. In generale, va osservato in proposito che uno sbarramento nella fruizione delle misure normative in materia di edilizia di culto a favore delle sole confessioni con intesa significherebbe in effetti violare indirettamente l'eguaglianza dei singoli nel godimento della libertà di culto. Delle prerogative in tema di edilizia, l'eguale libertà delle confessioni di organizzarsi e di operare rappresenta proiezione necessaria sul piano comunitario. Ma su di essa esercita un'evidente, ancorché indiretta, incidenza la possibilità delle diverse confessioni di accedere a benefici economici⁹ e normativi, che a sua volta è fortemente condizionata dall'esistenza di una normativa bilaterale.

⁴ Le chiese e gli altri edifici destinati al culto rientrano nelle opere di urbanizzazione secondaria per l'art 4, c. 2 lett. e) della l. 29 settembre 1967, n. 847 (cosiddetta legge ponte); il d.m. 2 aprile 1968, n. 1444, art. 3 c. 1 lett. b, introduce tra le attrezzature di interesse comune quelle religiose.

⁵ Per un approfondimento sulle attribuzioni regionali nel settore ecclesiastico, con particolare riferimento al caso delle costruzioni destinate al culto, si rimanda a Lo Giacco (2018).

⁶ Sui temi inerenti alla coimplicazione tra categoria e spazio si rimanda, per una disamina approfondita, ai contributi teorici sull'argomento di Ricca (2015), e Vazquez (2022a).

⁷ Cfr. Benigni (2021) pp.136-142.

⁸ Come evidenziato da Ricca (2023), il pensiero giuridico-positivista sovente non considera che il contratto sociale-politico, quale fondamento delle Costituzioni, trova il proprio presupposto in un contratto sociale semantico, il cui significato rimane costantemente soggetto a negoziazioni e reinterpretazioni. Una simile mancanza di consapevolezza comporta, altresì, l'esclusione degli altri soggetti dal processo di costruzione delle categorie giuridiche, vanificando il carattere inclusivo e dialogico che dovrebbe rappresentare una componente essenziale di ogni sistema normativo.

⁹ Rilevanti, a questo proposito, risultano le riflessioni di Tozzi (2015) sulla questione dell'8 per mille, in cui sottolinea come la Corte dei conti abbia stabilito che il metodo di distribuzione di esso risulta in contrasto con il principio di uguaglianza, generando disparità sia nei confronti dell'erario pubblico sia rispetto agli altri gruppi religiosi, inclusi alcuni di quelli che hanno stipulato un'intesa con lo Stato ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione.

Così, ad esempio, la dottrina ha mostrato numerose oscillazioni nel categorizzare come culto l'insieme di attività che si svolgono all'interno dei luoghi di preghiera islamici in Italia¹⁰, risolvendole nella maggioranza dei casi mediante l'adozione di un atteggiamento tendenzialmente riduzionista e, nella sostanza, coincidente con la trasposizione del modello di matrice cattolica a tutti gli altri 'spazi' confessionali. Questo perché anche la critica del tutto condivisibile, mossa da alcuni autori all'apparente tendenza della legislazione a estendere la categoria di culto includendovi attività che appartengono solo collateralmente al religioso per implementare meccanismi di marginalizzazione e controllo¹¹, sembra tuttavia influenzata da una visione marcata da un latente etnocentrismo. In particolare, in questi testi le attività di culto, così come la categoria 'edificio di culto', sono modellate semanticamente sulla base della distinzione rintracciabile già nella l. 222/1984 relativa alla confessione cattolica e inevitabilmente ispirata a dualismo cristiano, così come interpretato in seno a questa tradizione (basti ricordare in proposito Tommaso d'Aquino e, in tempi più recenti, Maritain). La dicotomia categoriale/normativa che ne risulta, e derivante appunto dalla tradizione latina e dal diritto canonico, è stata incorporata silenziosamente tramite meccanismi di secolarizzazione incompleta¹² nella disciplina legislativa e nella prassi amministrativa riguardanti le confessioni non cattoliche, in particolare quella islamica. In effetti, nelle tradizioni islamica e cristiano-ortodossa, come del resto in altre, il culto non si riduce all'atto rituale o cerimoniale ma permea l'intera vita sociale e comunitaria, comprendendo attività filantropiche, educative e di promozione sociale. Per questo motivo l'aver coniato la categoria estensiva 'attrezzature religiose' non ha equilibrato le dinamiche di uguaglianza fra culti maggioritari e culti minoritari, al contrario ha contribuito ad alimentare forme di discriminazione non sempre tra l'altro velate. Spiegherò brevemente la ragione di questa mia asserzione. Per un verso, il tentativo di includere la religione nell'ambito di attività 'altre' rispetto a quelle tradizionalmente connesse al culto in senso stretto è stato talora utilizzato con intenti restrittivi dai legislatori regionali. Ciò si è concretizzato nel tentativo di penalizzare e punire legalmente quelle comunità che all'interno di immobili con destinazione urbanistica altra rispetto alle 'attrezzature religiose' svolgeva attività ricollegabili al culto. La giurisprudenza è intervenuta in più occasioni in merito, dimostrando un atteggiamento inclusivo e stigmatizzando tentativi discriminatori occulti o impliciti posti in atto in sede di progettazione normativa. Ciò nondimeno, in questa stessa giurisprudenza non si è adeguatamente sviluppata un'opera di traduzione degli universi di significato propri delle diverse religioni e delle loro estrinsecazioni confessionali. Se ciò fosse stato fatto, si sarebbe conferito riconoscimento giuridico e categoriale alla 'diversità religiosa e liturgica' in sé considerata e propria delle fedi diverse da quella cattolica¹³. In quel caso, come sopra osservato, sarebbe emerso con chiarezza che l'inclusione delle 'altre attività' ricondotte all'uso delle attrezzature religiose (per esempio, pratiche di socializzazione, assistenza, cura ecc.) si risolve alla fin fine, se applicata a confessioni non cattoliche come quella ortodossa o islamica, in una sorta di ridondanza normativa. Ed è così perché essa non solo includeva la 'religione'

¹⁰ Sulla questione dei luoghi di preghiera islamici in Italia si veda: Carobene (2020). In particolare, sul caso più emblematico e recente riguardante la decisione del Tar Toscana sulla Moschea di Pisa, cfr. Lapi (2020), Callaioli (2020), Vazquez (2022b).

¹¹ Come evidenzia la sentenza del TAR Lombardia n. 308/2018 alcune normative regionali, come la Legge Regionale della Lombardia n. 2/2015 (cosiddetta "legge anti-moschee"), hanno introdotto vincoli che, di fatto, ostacolano in modo discriminatorio la libertà religiosa delle comunità di minoranza come quelle islamiche. Sul tema cfr. Casuscelli (2015), Marchei (2015, 2017).

¹² Si veda, a tal proposito, la teoria della secolarizzazione elaborata da Ricca (2021, 2023b).

¹³ Per ulteriori approfondimenti di natura giuridica e per un'analisi critica della materia, si rinvia a Vazquez (2024).

dove pure non era (considerata dagli attori confessionali come) presente ma escludeva dal culto tutto ciò che solo in base all'universo semantico del cattolicesimo è estraneo alla dimensione liturgico-sacramentale in senso stretto. Chiudo osservando che se il legislatore – e non solo quello regionale – avesse correttamente integrato in chiave pluralistica la categoria 'culto' e, quindi, quella di 'edificio di culto', la 'religiosità' utilizzata per impedire l'uso ritenuto 'promiscuo' di edifici destinati formalmente *ad altro* si sarebbe rivelata, invece, come la prova evidente di una discriminazione attuale ed effettiva riguardante l'esercizio del culto in senso stretto e, quindi, del nucleo duro e più tradizionale della libertà religiosa. Gli spazi per il culto '*altrimenti declinato e vissuto*' rispetto al modello cattolico semplicemente non sono disponibili e implicitamente negati – se è vero che è compito della Repubblica (art. 3 cost.) rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che limitando *di fatto la libertà* e l'uguaglianza dei cittadini impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese (*c.vi miei*).

Le difficoltà e la difettività normativa sopra segnalate – va detto subito – ha prevalentemente una matrice cognitivo-categoriale. In quanto tale, a mio giudizio, essa non pertiene (solo) a problemi d'origine ideologica o etichettabili come tali all'interno di una prospettiva di tipo politico-antagonistico.

Nel far risalire la sorgente del problema a profili cognitivi non intendo tuttavia minimizzare la portata conflittuale della questione. Semmai, la mia intenzione va esattamente nel senso opposto. Non sapere è molto più grave che non volere, anche perché il non sapere è spesso frutto di un non voler sapere o di uno scarso, se non assente, impegno in questa direzione. L'atteggiamento del giurista, quando si risolve nel definire come culto un particolare insieme di azioni o attività umane escludendone altre, è spesso l'esito di pre-assunzioni etnocentriche, che operano, appunto, a livello cognitivo prima ancora che intenzionalmente ideologico. Esso dipende dalla tendenza a proiettare il *corpus* di conoscenze ed esperienze culturali già acquisite su fenomeni che invece si presentano intrinsecamente multisituati e insopprimibilmente plurali. Detto altrimenti, la giurisprudenza sembra sovente proporre come standard concettuale riguardo cosa possa o debba definirsi culto uno schema locale o vernacolare, condizionato storicamente da esperienze autoctone e tendenzialmente calibrate sulla sola confessione cattolica. Per di più, questa sorta di assolutizzazione del locale e del particolare è poi convertita nella configurazione di quanto pertiene a essi come categoria universalmente valida. La conclusione, pressoché inevitabile, è che questa categoria è poi utilizzata come un'essenza dotata di una valenza semantico-normativa che automaticamente esclude il corpus di conoscenze ed esperienze religioso-culturali dell'Altro.

A mio modo di vedere, questo approccio è sovente sviluppato e adottato in modo culturalmente 'innocente', vale a dire con poca consapevolezza delle sue cause e, quindi, anche delle sue implicazioni. La scaturigine di questa 'dotta ignoranza' va rintracciata, secondo me, in un elemento che sovradetermina l'intera cultura giuridica occidentale (e, a dire il vero, non solo quella giuridica). Mi riferisco all'incompletezza del processo di secolarizzazione del linguaggio giuridico: quella stessa secolarizzazione che invece è posta come asse di legittimazione e come orizzonte identitario del positivismo giuridico. Essa ha indotto, nel tempo, nella maggior parte dei giuristi moderni la convinzione che le categorie utilizzate dal linguaggio legislativo e costituzionale siano neutre e

universalmente valide¹⁴, e che a esse possano essere ascritte deduttivamente le esperienze umane indipendentemente dalle loro peculiarità e differenze culturali e religiose.

A mio avviso, lo stesso approccio cognitivo è riscontrabile nell'abito socio-politico che spinge i legislatori in materia di regolamentazioni sul tema delle migrazioni a definire norme che, sebbene teoricamente neutrali, sono spesso improntate a una visione omogeneizzante, incapaci di flettersi alla pluralità culturale e religiosa della società globale contemporanea. L'Italia, prima dell'adesione allo Spazio Schengen, vantava un contesto normativo in materia di migrazioni caratterizzato da un approccio relativamente inclusivo, dovuto principalmente a un posizionamento politico favorevole a politiche di accoglienza portato avanti dal dialogo fra PCI e DC. La Legge n. 39 del 1990, che introdusse un primo vero quadro giuridico sull'immigrazione, fu il risultato di questa impostazione stabilendo norme relativamente favorevoli per la regolarizzazione dei lavoratori stranieri e per la protezione dei loro diritti. Con l'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam nel 1997, si segnò un passaggio cruciale per la libera circolazione dei cittadini all'interno dell'Unione Europea. E l'Italia, in quanto Stato Membro, dovette adattare le proprie politiche migratorie alle nuove normative europee. Tale adattamento non fu solo una risposta alle nuove disposizioni comunitarie, ma anche il frutto di un mutamento politico interno. A partire dalla fine degli anni '90, infatti, la destra conservatrice iniziò a consolidare le proprie posizioni, influenzando notevolmente la direzione delle politiche in materia di immigrazione. Tale cambiamento normativo si rese visibile con l'introduzione di leggi più restrittive, tra cui la Legge n. 40/1998 (c.d. Legge Turco-Napolitano) e il Decreto Legislativo n. 286/1998¹⁵. Il cambio di paradigma divenne radicale passando dal focus sulla protezione dei diritti dei migranti alla protezione dei confini e alla regolarizzazione dei flussi migratori. Il Decreto Legislativo n. 286/1998, conosciuto come "Testo Unico sull'Immigrazione", ha ulteriormente enfatizzato tale approccio categorizzando l'immigrazione come un fenomeno da gestire attraverso politiche di controllo¹⁶ piuttosto che come un processo di inclusione sociale. Tutto questo ha contribuito a rendere pervasiva una narrazione già molto diffusa e centrata sulla distinzione tra un 'noi' e 'gli altri'¹⁷. Una distinzione che tuttavia, secondo questo approccio politico, a un certo punto dovrebbe sparire. Ovvero, chiunque arrivi in Italia deve, in qualche modo, integrarsi nella società accogliendo usi e costumi del territorio, implicitamente rinunciando al proprio corpus di usi e costumi del paese d'origine. A mio avviso, questa richiesta di integrazione giace su basi veramente fragili. In primo luogo, perché considerare la cultura o la religione di una persona come un'armatura rigida che essa indossa e sveste nel quotidiano è frutto di una vera e propria travisazione antropologico-cognitiva. La cultura, in generale, va intesa piuttosto

¹⁴ Come osservato in Ricca (2022b), le categorie giuridiche, nella loro struttura morfologica, includono un elemento assiologico o teleologico che ne determina i confini, stabilendo cosa rientri al loro interno e cosa debba essere escluso. Tuttavia, questa delimitazione non può essere considerata avulsa dal contesto socio-normativo e dalla rete di relazioni che lo caratterizzano, né immune dalle trasformazioni che tale contesto subisce. Finalità e valori, dunque, si rivelano strettamente interdipendenti rispetto alle dinamiche sociali e normative che li attraversano. In tale quadro, la tradizionale dicotomia tra interpretazione fondata su regole e quella basata su principi o valori perde di significato assoluto, poiché lo stesso linguaggio normativo dei testi legislativi, nella sua dimensione strutturale, si presenta inevitabilmente intriso di una componente assiologica e teleologica.

¹⁵ Cfr. Paoli (2018).

¹⁶ Cfr. Blangiardo (2005).

¹⁷ Sulle dinamiche di costruzione delle comunità nazionali attraverso narrazioni che creano un senso del 'noi' rispetto a 'gli altri', con implicazioni significative sulle politiche identitarie e migratorie, in un'immensa letteratura si può fare riferimento ad Anderson (2020).

come la capacità degli esseri umani di elaborare ‘schemi di saper fare’, vale a dire abiti cognitivi e comportamentali che si trasformano continuamente in base alle dinamiche relazionali dell’individuo con l’ambiente, o con gli altri individui. La cultura, pur trasformandosi, mantiene continuità con sé stessa. Essa si arricchisce attraverso il meticcio, senza recidere i legami con l’origine, da cui risale un flusso di saperi che nutre e guida il vivere quotidiano attuale. Secondariamente, l’approccio complessivo che si risolve nel richiedere l’adempimento degli stessi doveri del nativo-cittadino allo straniero, agendo con riserva quando invece si tratti di cedergli anche gli stessi diritti, non sempre in maniera ideologica come ho cercato di illustrare precedentemente, contribuisce alla configurazione di cittadini di serie A e cittadini di serie B. Tutto ciò è però destinato a tradursi nel distanziamento reciproco e nella polarizzazione tra comunità migranti, società civile e Stato, facendone entità che rimangono in una condizione di apparente dialogo, ma che tuttavia si mostra caratterizzata da una sostanziale incapacità di traduzione reciproca e quindi di reale inclusione. Simili dinamiche di reciproco ‘estraniamento’ impediscono una reale integrazione nell’esperienza sociale quotidiana, ostacolando la partecipazione democratica e quindi il pieno rispetto del principio di sovranità popolare sancito dalla Costituzione.

Nonostante il cambiamento di paradigma introdotto dall’Unione Europea nel 2016, con il Nuovo Patto Europeo sull’Immigrazione e l’Asilo (Comunicazione COM(2016) 377 finale del 7 giugno 2016), che ha posto l’accento sulla necessità di una gestione comune e più inclusiva della migrazione, garantendo una maggiore tutela dei diritti fondamentali dei migranti, l’Italia ha mantenuto negli anni, motivandolo politicamente anche tramite l’appello alla crisi economica¹⁸, lo stesso approccio rigido modellato alla fine degli anni ‘90, nutrendolo di normative sempre più restrittive e sempre più orientate a una tutela del confine nazionale che degli esseri umani che lo oltrepassavano. Tale orientamento è ravvisabile anche nella legge n. 132 del 2018 (c.d. Decreto Sicurezza), che ha introdotto misure volte a limitare l’accesso alla protezione internazionale, e successive modifiche, come il Decreto-legge n. 145 dell’11 ottobre 2024 (c.d. Decreto Flussi), che ha disciplinato l’ingresso in Italia di lavoratori stranieri attraverso il rafforzamento dei controlli sui flussi migratori. Approcci, questi, ulteriormente irrobustiti in senso restrittivo anche dal più recente Decreto Flussi, approvato dalla Camera dei deputati il 26 novembre 2024.

Dal quadro qui ricostruito, a mio parere emergono con nitidezza le linee di sviluppo di un clima sempre più ostile nei confronti dell’alterità culturale-religiosa: un clima che ha relegato gli stranieri ad una dimensione di subordinazione/marginalità nei confronti della cittadinanza, anche e soprattutto in termini lavorativi. Del resto, le strutture politiche giocano da sempre un ruolo fondamentale nella formazione e nella costruzione di significato della forza lavoro¹⁹. Non è un caso che sempre più studi analizzino e denunciino le forti realtà di ingiustizia che prendono forma all’interno del rapporto fra lavoratori stranieri e datori di lavoro italiani, soprattutto in alcuni settori produttivi²⁰. Una dimensione d’ineguaglianza, questa, alimentata dalla percezione secondo cui il soggetto straniero sarebbe meno abile o proclive alla rivendicazione dei propri diritti, cui fa eco la convinzione, da parte del datore di lavoro locale, di possedere una posizione giuridicamente privilegiata in quanto cittadino autoctono.

¹⁸ Cfr. Ambrosini, Panichella (2016).

¹⁹ Cfr. Coe, Jordhus-Lier (2011).

²⁰ Per approfondire il tema si consiglia la lettura di Avola, Panichella, Impicciatore (2023), sul settore agro-alimentare sono particolarmente importanti le riflessioni riportate nel volume collettaneo a cura di Ambrosini, Devole, Naso, Paravati (2024).

Questi atteggiamenti si traducono in dinamiche di potere squilibrate, dovute anche a una forte analfabetizzazione giuridica dello straniero, determinata anche dalla presenza di schemi cognitivi che attribuiscono fini e valori eterogenei a concetti all'apparenza universali come le modalità di declinazione della buona fede e, conseguentemente, dei doveri di fedeltà, diligenza e leale collaborazione nel rapporto di lavoro subordinato tra cittadini italiani e stranieri²¹.

Quanto esposto sin qui è il frutto non solo di una ricerca bibliografica interdisciplinare, ma anche dall'esperienza e quindi dalla ricostruzione di dati empirici raccolti sul campo, durante una ricerca etnografica fra le comunità ortodosse romene, condotta da me dal 2019 al 2024 a Roma.

In Italia sono presenti circa 1.076.412 cittadini romeni. Tale cifra rende la comunità romena la principale comunità straniera nel Paese, rappresentando il 20,8% del totale della popolazione straniera residente²². Analizzare i processi di costruzione dell'esperienza di cittadinanza della comunità romena in Italia può rappresentare un utile percorso per saggiare l'effettiva possibilità di costruzione di modelli di reale inclusione e traduzione interculturale nei confronti dei migranti provenienti non solo dall'Est Europa ma da tutto il mondo²³. In un contesto giuridico che richiede la sintesi tra diritti individuali e dinamiche sociali complesse, la categoria della cittadinanza non rappresenta più solo un insieme di diritti giuridici formali, ma anche e soprattutto un processo dinamico e creativo che implica la piena partecipazione dell'individuo ai processi di produzione della comunità nazionale²⁴. Analizzare i cortocircuiti e le spinte positive nelle dinamiche tra migrante, religioni, lavoro, società civile e Stato rappresenta un itinerario cruciale per riflettere sulla capacità di rigenerazione del 'senso' e dell'esperienza della cittadinanza, come evidenziato dal modello di transitività dei ruoli sociali²⁵. Questo modello è essenziale per comprendere come le trasformazioni sociali, culturali ed economiche possano incidere sulla coerenza e sulla rigenerazione dell'effettività della Costituzione, intesa non solo come testo normativo-formale, ma come il quadro dinamico e 'vivente' che ritma le relazioni intersoggettive all'interno di una società pluralista.

2. Una storia di storie: i romeni in Italia e la costruzione di un'esperienza di cittadinanza

Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione e - per dir così - far toccare con mano quanto fino a questo punto analizzato in chiave teorica, è necessario offrire al lettore alcune informazioni circa la recente storia della migrazione romena in Italia; e ciò al fine di far contestualizzare adeguatamente il fenomeno e le relative implicazioni giuridiche.

L'immigrazione romena in Italia si distingue per un percorso storico di carattere continuativo. Tuttavia, i flussi migratori di massa si sono manifestati in modo sistematico soprattutto a partire dalla fine degli anni '80. Il primo flusso importante in termini numerici di migranti romeni inizia a raggiungere le città italiane in seguito alla caduta del regime comunista nel 1989²⁶: quando migrare si

²¹ Cfr. Ricca (2013: 314), Parisi (2024).

²² Centro Studi e Ricerche IDOS (2022).

²³ Sul tema delle pratiche di integrazione delle comunità migranti ortodosse fare riferimento a quanto scritto in precedenza in Girneata, Carnevale (2023).

²⁴ Sul ruolo del migrante come attore protagonista delle trasformazioni sociali cfr. D'Arienzo (2016).

²⁵ Cfr. Ricca (2022a).

²⁶ Şoşea, Popescu, Iordache (2018) analizzano il fenomeno complesso della migrazione dalla Romania verso l'Europa occidentale dalla fine degli anni 80 al 2017 analizzando i pattern di mobilità e accomodamento nei paesi d'approdo.

prospettava come l'unica opportunità in termini economici e di riscatto sociale soprattutto per i giovani che risiedevano nelle zone rurali della Romania²⁷. Il secondo flusso di cospicua entità data al 2007, anno in cui la Romania divenne uno Stato Membro dell'UE e 'migrare' – come tendono a commentare ironicamente i migranti romeni del primo flusso – “divenne quasi una comodità”. Amara constatazione dovuta alla circostanza per cui chi fece ingresso nello stivale illegalmente alla fine degli anni Novanta, si trovò a dover fronteggiare enormi difficoltà, fra le quali dover convivere con la perenne paura di essere arrestati e rimpatriati d'ufficio in Romania.

Durante la mia ricerca sul campo ho avuto l'opportunità di incontrare L e R, due migranti romeni con una storia di vita molto particolare. Essa si intreccia, in una tessitura assai complessa, con la fondazione di una delle prime chiese romene sul territorio romano. ~

L., un giovane rumeno come tanti altri, decise di emigrare alla fine del regime comunista, nel 1990, insieme a due suoi amici. Il loro viaggio fu un vero e proprio 'viaggio della speranza'. Esso ebbe inizio prendendo un autobus fino al confine romeno con l'Ungheria, dove si trovava la frontiera. Tuttavia, non essendo in possesso di documenti né di visto, i tre non potevano oltrepassare la frontiera normalmente/legalmente. Decisero quindi di scavalcare la recinzione di confine a un paio di chilometri da Nadlac. A quei tempi, molti tentavano di emigrare e, attraverso il passaparola, era possibile trovare punti strategici dove i controlli erano meno serrati, consentendo di passare inosservati.

Una volta in Ungheria, L. e i suoi amici riuscirono ad approfittare di passaggi a pagamento per raggiungere la Slovenia. Da lì, attraversarono nuovamente la frontiera, scavalcando un'altra recinzione a un paio di chilometri da Gorizia. Finalmente giunti in Italia, uno dei suoi due amici decise di stabilirsi a Torino, dove già si stava formando la prima comunità di romeni nel paese, con numerose opportunità lavorative²⁸. L. e il suo amico, invece, optarono per Roma, dove risiedevano altri conoscenti che erano emigrati qualche mese prima. Due di essi, li avevano contattati nella piccola città di Focsani, dove partecipavano al movimento 'L'esercito di Dio'²⁹, di cui il padre di L. era uno dei leader locali nella regione della Vrancea.

L'intero gruppo iniziò a riunirsi in un piccolo teatro vicino al Colosseo, un luogo che insieme erano riusciti ad affittare in modo informale per i loro incontri domenicali, dividendo le spese tra i partecipanti.

La moglie di L., R. arrivò in Italia alla fine del 2001, alcuni anni dopo il loro matrimonio, sempre attraverso una modalità di viaggio clandestina, e fu lei la prima a tentare di trovare una chiesa dove andare la domenica con L. Ancorché al lettore quest'ultimo dettaglio possa apparire come un dato superfluo o comunque secondario, non è un caso il fatto che R., dopo essere giunta in Italia attraverso un viaggio clandestino, abbia cercato da subito una chiesa parrocchiale da frequentare la domenica con il proprio marito. In effetti, tale comportamento lascia intravedere un intenso desiderio di ricreare una forma di stabilità e continuità con il proprio passato anche nella nuova vita in seno al paese di approdo.

²⁷ Per una ricostruzione approfondita sulla storia della migrazione romena in Italia cfr. Cingolani (2009), soprattutto con riguardo alla regione Piemonte e alla città di Torino.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Il movimento 'L'esercito di Dio', nato all'interno della chiesa ortodossa romena nel 1922 a Sibiu grazie a padre Iosif Trifa, potrebbe essere paragonato ai gruppi neocatecumenali all'interno della chiesa cattolica. Si trattava di un gruppo di fedeli che si riunivano nei pomeriggi dopo la liturgia domenicale per cantare inni a Dio. L'assetto nettamente patriarcale permetteva solo agli uomini di dedicarsi all'attività predicale mentre alle donne era concesso solo di recitare poesie, molte delle quali scritte dal poeta Traian Dorz, membro del movimento e imprigionato durante il regime filosovietico per la sua fede e il suo impegno nella produzione di contenuti letterari di carattere religioso.

Questa ricerca di continuità è particolarmente significativa considerando che R. proveniva da un villaggio rurale montano nel cuore della Romania, un contesto molto diverso dalla realtà urbana e cosmopolita italiana. Il fenomeno di sradicamento, definito da De Martino come straniamento³⁰, sembrava produrre due blocchi, un prima e un dopo, un 'acasă' e una 'diaspora'. Tuttavia, dalle interviste da me condotte emerge come la dimensione parrocchiale abbia contribuito alla produzione da parte di R. di uno spazio di continuità, una sorta di *continuum* spazio-temporale, fra ciò che c'era in Romania e ciò che le accadeva di vivere in Italia³¹. La dimensione parrocchiale, con la sua offerta di rituali religiosi e comunità di fedeli, ha fornito a R. un punto di riferimento familiare e confortante in un ambiente straniero e sconosciuto. Questo spazio sacro ha agito come un ponte³² tra il suo passato in Romania e il suo presente in Italia, consentendole di mantenere un senso di identità e continuità nel frangente di un cambiamento decisamente radicale anche in termini di status: si consideri, al riguardo, dallo status di cittadina in Romania era passata allo status di clandestina in Italia.

Inoltre, gli strumenti di orientamento e costruzione dello spazio formati dalla dimensione cosmologica e simbolica della pratica religiosa, come descritta da Eliade³³, hanno probabilmente contribuito a rafforzare questo senso di continuità interspaziale/interculturale per R., offrendole una modalità inedita di addomesticamento e significazione del nuovo ambiente intorno a sé.

Il fatto che R. abbia trovato conforto e continuità nella dimensione parrocchiale dopo il suo arrivo in Italia suggerisce che la pratica religiosa può svolgere un ruolo significativo nella sintonizzazione degli schemi cognitivi degli individui provenienti da contesti culturali e geografici diversi con il processo di inclusione nel nuovo contesto spaziale.

La religione, se intesa in termini antropologici e non meramente confessionali, rivela di agire come una bussola nell'orientare l'individuo nelle sue modalità di esperire lo spazio, tradurlo e dunque incorporarlo e renderlo 'casa'. Tuttavia, è interessante notare la differenza fra gli strumenti di orientamento spaziali di R., che proveniva da un villaggio rurale, e l'esperienza di ri-significazione di L., che pur ricercando anch'egli uno spazio religioso nel nuovo contesto d'approdo lo elabora seguendo principi cosmologici precipuamente scaturenti dalla sua esperienza cittadina nella realtà di Focsani. Gli incontri con l'esercito di Dio nel piccolo teatro assumevano per L. una dimensione sociale cruciale. Un aspetto significativo era la mancanza di una figura di leadership religiosa preminente, al contrario dell'esperienza parrocchiale dove c'è un solo leader della comunità. Questo elemento giocava un ruolo chiave nel rendere l'ambiente percepito come democratico. Ciò costituiva un'esperienza politica urgente per giovani che avevano appena vissuto la fine del regime comunista e l'instaurazione della Repubblica in Romania. Senza un leader dominante, le decisioni e le dinamiche del gruppo dovevano emergere attraverso discussioni, negoziazioni e consensi condivisi anche se questo processo era limitato solamente agli uomini del gruppo. L'intero contesto favoriva l'emergere di una sorta di democrazia partecipativa, dove le opinioni di tutti i membri venivano prese in considerazione e valorizzate. È interessante notare come i giovani coinvolti in questa realtà fossero fortemente sollecitati a vivere simili spazi di socialità, anche quelli di natura religiosa, in termini democratici. Anche se poi – va detto – quanto più il movimento dell'esercito di Dio si andò strutturando negli anni in termini istituzionali,

³⁰ Cfr. De Martino (1948).

³¹ Sul tema del *continuum* spazio-temporale è di fondamentale rilevanza la teorizzazione di Ricca (2014) sulla corologia giuridica. Per specifici riferimenti all'esperienza religiosa, cfr. Ricca (2016).

³² Cfr. Della Dora (2018).

³³ Cfr. Eliade (2012).

tanto meno il carattere co-partecipativo iniziale ha mantenuto la sua centralità.

L. e R. come anticipato, sono stati anche fra i precursori della comunità che ha avuto origine nella piccola cappella ortodossa romana dell'Idroscalo. Tale comunità era sotto la guida spirituale di Padre G. M. sin dal 2002. Per coloro che conoscono la geografia urbana di Roma, è noto che Ostia rappresenta una zona periferica con caratteristiche peculiari. Non appare quindi casuale che una delle prime comunità ortodosse romene della città abbia avuto sede proprio nell'area dell'Idroscalo, un'area che, per sua natura, si configura come una 'periferia della periferia', un luogo lontano dal centro di Roma.

Nella pianificazione dello sviluppo urbano, i luoghi di culto di confessioni diverse dalla cattolica non erano previsti o adeguatamente regolamentati. La normativa in materia di edilizia di culto, come stabilito dal D.P.R. 6 giugno 2001, n. 380 (Testo unico dell'edilizia), non contempla specificamente i luoghi di culto appartenenti a minoranze religiose se non in costanza di accordi specifici con lo Stato, come previsto dall'art. 8.3 della Costituzione italiana e, in senso decisamente restrittivo e difettivo nonostante gli interventi della giurisprudenza costituzionale, dalla legge 1159/1929. Questo quadro normativo, proprio perché non contempla una pianificazione generale inclusiva dei luoghi di culto per le religioni non cattoliche, ha contribuito, in molti casi, a 'ghettizzare' l'Alterità religioso-culturale, relegando alcune pratiche religiose minoritarie in zone periferiche e lontane dal centro urbano. Tale esclusione dai processi di pianificazione urbana e dalla 'possibilità concreta di' costruzione di spazi di culto ha avuto l'effetto di allontanare le minoranze religiose dal cuore della città, escludendole dai processi di costruzione della democrazia e della cittadinanza, impedendo la loro piena integrazione sociale e culturale³⁴, viziando una percezione antitetica nello straniero-religioso nei confronti dello Stato.

Invece di sentirsi parte del nuovo tessuto cittadino in cui si erano iscritte le loro vite, L. e R., unitamente alla maggior parte dei migranti che costituivano il gruppo di fedeli della cappella, speravano la condizione di clandestinità come una sorta di realtà fluttuante e amorfa in cui si dispiegava la loro quotidianità. Una realtà distaccata da tutto e tutti, che non permetteva loro di mettere 'radici'. A mio avviso, è proprio questa particolare esperienza di vita cui è spesso indirizzato se non pure destinato lo straniero, e ancora di più il clandestino, a radicalizzare nella sua persona la necessità di ritrovare un'identità, di ritrovare un posto nel mondo da chiamare 'casa'. Come conseguenza, il luogo di culto, grazie agli strumenti religiosi di orientamento descritti in precedenza, diventa il luogo più adatto da identificare come 'casa'. Ed è precisamente per questo motivo che la mia riflessione propone come proprio asse portante fenomenologico l'esperienza dell'abitare' gli spazi sacri.

'Abitare' si distingue da 'frequentare' - termine comunemente usato per indicare la partecipazione e l'appartenenza a una comunità religiosa. Nel contesto delle storie di vita analizzate, si deve parlare di 'abitare' poiché le persone hanno addomesticato, tramite le loro pratiche di subalternità religiosa, uno spazio pubblico che, almeno, per alcune ore, paradossalmente forniva loro un rifugio dalla costante paura di essere arrestati e rimandati a 'casa'. Questa dimensione di emancipazione dalla clandestinità, intesa come il vivere nell'ombra e nascondersi, si manifestava principalmente in altri due contesti: la casa d'abitazione e il luogo di lavoro. Questi rappresentavano gli unici contesti accessibili per L., R., così come per la maggior parte dei componenti il resto della comunità. Ed è proprio con riferimento a tale situazione che si prende forma la seconda icona categoriale - per dir così - presente

³⁴ Cfr. Stefani (2017).

nel titolo di questo articolo: ossia il ‘diritto alla città’.

Se nell’esperienza qui presa in considerazione, da un lato, i luoghi di culto si configuravano come forme di ghettizzazione e di esclusività, assumendo la funzione di microcosmi o ‘ambasciate’ (quindi enclavi dotate di quasi-immunità territoriale-culturale) delle comunità di origine, in cui i migranti si sentivano paradossalmente ‘ac-casati’; dall’altro, in una prospettiva calibrata sulla fruizione dei diritti umani, si staglia con nettezza il carattere di difettività giuridica di tutto quel che persone hanno esperito nel corso degli anni. In particolare, assume contorni particolarmente incisivi la privazione della libertà di accesso a spazi pubblici e al pieno godimento dei diritti civili, sociali ed economici, che rientrano nei principi sanciti dalla Costituzione italiana e dalle convenzioni internazionali, come la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e la Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo³⁵. Una condizione che non può avere come discriminante giustificativa la qualifica amministrativistica di ‘migrante irregolare’.

La correlazione tra il concetto di ‘luogo sacro’ e ‘luogo sicuro’ è importante da analizzare anche in termini etimologici. ‘Sacro’ deriva dalla radice indoeuropea che significa ‘attaccare’, ‘aderire’, mentre ‘sicuro’ deriva dal latino ‘mettere da parte’. Entrambe rivelano quindi connotazioni spaziali e temporali (in termini di ‘stabilità’). Questi spazi diventano luoghi di emancipazione non solo perché vissuti come rifugi in seno agli immaginari generati dai singoli, che ritrovano in essi una dimensione di libertà. Tali circuiti di comunicazione ed esperienza assumono una dimensione di laboratorialità poiché essi ospitano, facendosene grembo, la possibilità di interpretare e vivere insieme il luogo di culto come spazio comune: dunque, uno spazio abitato dove si produce normalità e, di conseguenza, normatività sociale, cioè soggettività. Ma c’è di più, specificamente dal punto di vista giuridico-confessionale, oltretutto teologico.

Come precedentemente illustrato, la classificazione del luogo di culto delle confessioni religiose diverse dalla cattolica secondo parametri propri della tradizione cattolica risulta riduttiva e non adeguatamente rappresentativa della complessità di tali pratiche religiose. In particolare, nella tradizione ortodossa, il concetto di culto include elementi fondamentali che, in assenza di una adeguata conoscenza da parte del legislatore, rischiano di essere esclusi dalla definizione normativa (appunto, di culto). Ad esempio, la riorganizzazione civica, che rappresenta un aspetto essenziale del culto nella religione ortodossa, deve essere riconosciuta quale manifestazione integrante del momento liturgico stesso. Tale concezione si radica etimologicamente nel termine latino *cultus*, che designa la ‘cura, coltivazione, adorazione’ e deriva dal verbo *colere*, ossia ‘coltivare’. Nella prospettiva ortodossa, questa ‘coltivazione’ si estende alla cura di sé stessi e delle relazioni con gli altri, incarnando il principio di buona convivenza con il prossimo (*buna conviețuire cu cei din jur*)³⁶, che costituisce a sua volta uno dei segni esteriori più evidenti dell’appartenenza alla comunità del Signore („ai Domnului”).

Una volta riusciti a mettere radici perlomeno nel luogo di culto, come raccontano L. e R., per loro inizia una nuova vita. Seppur clandestini, si distaccano da quella realtà fluttuante sperimentata fino a quel momento, per provare a crearne una consolidata nel territorio in cui volevano ‘abitare’. All’interno di questa cappella, i migranti clandestini cominciarono così a costruire un proprio corpus

³⁵ Per un’analisi approfondita delle responsabilità statali nella tutela dei diritti fondamentali dei migranti, si rimanda a Corsi (2015).

³⁶ Per un approfondimento sulla prospettiva teologica della tradizione esicasta e il principio di buona convivenza (*buna conviețuire*), si vedano Stăniloae (1993), Id. (2000), nonché la sua traduzione e i commenti in riferimento ai Padri della Chiesa, fra cui Massimo Confessore, Atanasio e Cirillo di Alessandria, Gregorio di Nissa, Dionigi Areopagita, nonché i testi patristici raccolti nella voluminosa edizione della sua *Filocalia* (1976) in 12 tomi.

di conoscenze attraverso il passaparola su come ottenere un permesso di soggiorno, una tessera sanitaria, su cosa dire agli agenti in caso di fermo, su come evitare posti di blocco e controlli. Quanto descritto rappresenta una particolare modalità di emancipazione giuridica, poiché consente ai migranti di acquisire una forma di comprensione in termini pratici, un *pot-pourri* di nozioni auto-dedotte dal sistema normativo italiano, tuttavia, non sempre puntuali e del tutto coincidenti con il diritto positivo vigente. In altre parole, i migranti si vedono costretti a creare una propria ‘cultura del diritto’, basata sulle esperienze quotidiane e sulle necessità urgenti legate alla loro condizione di invisibilità e analfabetizzazione giuridica. Questo processo di auto-organizzazione rispecchia una domanda di riconoscimento e di inclusione che si traduce in una rivendicazione del diritto alla città³⁷ e alla cittadinanza. In un contesto giuridico più ampio, ciò si può interpretare come un’applicazione implicita della ‘domanda di cittadinanza’ da parte di una parte della popolazione migrante, che non solo desidera l’inclusione sociale, ma aspira anche il riconoscimento del proprio status giuridico legittimo all’interno del sistema normativo.

La prima occasione reale di regolarizzazione per L. e R. come per tanti altri romeni clandestini della comunità fu segnata dall’entrata in vigore della legge Bossi-Fini (l. 30 luglio 2002, n. 189), attraverso le sanatorie. Questi strumenti, benché spesso critici nella loro applicazione pratica, hanno avuto il merito di avviare un processo che ha permesso ai migranti di partecipare più attivamente alla vita sociale, economica e culturale del Paese, nonché di contribuire al sistema contributivo e fiscale. Come sottolineato dalla stessa Costituzione, l’Italia è “una Repubblica democratica fondata sul lavoro”, stabilendo un legame imprescindibile tra la dimensione democratica e l’attività lavorativa³⁸. Il riconoscimento di tale diritto, anche per i migranti, è essenziale per garantire una vera inclusione, in quanto abitanti della categoria ‘popolo’ che è sovrano nelle forme e nei limiti della Costituzione. Nella sua portata orientata al futuro la norma costituzionale perseguiva finalità di equità sociale. Essa affermava con solennità il principio secondo cui ogni cittadino avrebbe dovuto acquisire una soggettività giuridica e sociale fondata sul proprio contributo in senso lato alla comunità. Dovrebbe essere dunque l’attività svolta, e non l’appartenenza formale e pre-formata a un determinato gruppo sociale, a determinare la posizione del soggetto di diritto, garantendo la richiesta di uguaglianza formale e sostanziale dinanzi alla legge³⁹.

In tale prospettiva, l’esperienza delle regolarizzazioni tramite il lavoro, pur non esente da limiti e problematicità, ha costituito un esercizio embrionale ma significativo in questa direzione per la comunità romena. Tali misure hanno consentito a numerosi migranti di richiedere il ricongiungimento familiare, estendendo il progetto migratorio ai propri cari e favorendo un processo di stabilizzazione in Italia. Il ricongiungimento familiare, disciplinato dall’articolo 29 del Testo Unico sull’Immigrazione (d.lgs. 286/1998), ha così rappresentato non solo un’opportunità per preservare l’unità familiare, ma anche un tassello fondamentale nel percorso di radicamento della comunità migrante. Parallelamente, le sanatorie hanno assunto il ruolo di strumenti di negoziazione con i datori di lavoro, permettendo ai migranti di migliorare le proprie condizioni contrattuali e di vita. La dignità del lavoratore non si

³⁷ Lefebvre (1968) concepisce il ‘diritto alla città’ come un diritto collettivo che include tutti gli abitanti, indipendentemente dalla loro origine, promuovendo la riappropriazione dello spazio urbano da parte di chi vi abita e lavora. In relazione alle migrazioni, il diritto alla città diventa una chiave per contrastare l’esclusione dei migranti e dei gruppi marginalizzati, riaffermando il loro diritto di accesso, partecipazione e trasformazione dello spazio urbano.

³⁸ Cfr. Ricca (2013: 309 ss.).

³⁹ *Ibidem*.

esaurisce infatti nella garanzia di minimi retributivi. Al contrario, il luogo di lavoro deve costituire uno spazio in cui le persone non solo adempiono a funzioni produttive, ma esprimono anche sé stesse, intrecciando esperienze personali e relazioni comunicative significative⁴⁰. Questo quadro assume particolare rilevanza nell'ambito dell'esperienza migratoria, laddove l'integrazione lavorativa diventa veicolo per un più ampio processo di inclusione sociale e per il superamento della condizione di invisibilità. Il passaggio da una condizione di isolamento a una progressiva apertura verso contesti sociali più ampi, quali scuole, istituti sanitari e spazi pubblici, si configura come un'evoluzione concreta dei diritti legati alla dimensione cittadina. Attività quotidiane, come accompagnare i figli al parco durante il fine settimana, che in precedenza erano evitate per il timore di controlli e arresti, diventano segno tangibile di una nuova modalità di vivere la città e partecipare alla vita collettiva. A tal proposito, è cruciale prendere atto come dai racconti di L. e R. questo cambiamento sia stato veicolato e reso possibile anche mediante riorganizzazione degli spazi di culto della comunità ortodossa romena a Roma, trovando in essa il proprio riflesso dinamico e socio-comunicativo.

Con pressoché perfetta simmetria, l'evoluzione dello status legale e sociale dei migranti romeni ha portato a una maggiore necessità di luoghi di aggregazione per le famiglie che si andavano stabilendo in Italia. In tale contesto, la cappella originaria presso l'Idroscalo di Ostia, punto di riferimento per i migranti in condizione di irregolarità, non era più sufficiente per accogliere il crescente numero di fedeli. Nel 2004, grazie ad alcuni contatti all'interno della Chiesa Cattolica, padre G.M. ottenne un nuovo spazio per la celebrazione domenicale. Questo spazio, situato nella Cattedrale *Regina Pacis* a Ostia, è stato concesso in uso alla comunità ortodossa per circa due anni e mezzo. Il trasferimento nel retro della Cattedrale *Regina Pacis* ha segnato un importante punto di svolta per quella comunità ortodossa romena. Quello è stato il primo spazio in cui la comunità ha iniziato a manifestare concretamente la propria presenza attraverso l'allestimento liturgico tipico dello stile bizantino-ortodosso. Nella cappella situata presso l'Idroscalo, la comunità ortodossa romena si trovava a operare in un contesto di estrema modestia, limitata da spazi ristretti e risorse economiche insufficienti. Gli arredi liturgici erano ridotti all'essenziale, una condizione che rifletteva non solo le difficoltà materiali ma anche la volontà di mantenere un basso profilo all'interno del contesto urbano e sociale, considerata la condizione di precarietà legale che caratterizzava molti dei membri della comunità. Viceversa, presso la Cattedrale *Regina Pacis*, la comunità ha iniziato a portare arredi liturgici provenienti direttamente dalla Romania, rendendo lo spazio riconoscibile come luogo di culto di una confessione diversa dalla cattolica, sebbene ospitato all'interno di una struttura cattolica. Inoltre, lo spazio ha iniziato ad assumere una forte identità anche nazionale con la presenza della bandiera romena nella zona del *pangar*⁴¹, o vicino all'iconostasi. Man mano che la comunità cresceva anche le esigenze spaziali lievitavano, e così a marzo del 2005 la comunità si è trasferita nella piccola chiesetta della Trasfigurazione nel complesso dove si trovava l'oratorio della Parrocchia *Stella Maris*. Qui, come spiegano L. e R., la comunità ha poi avviato e concluso una raccolta fondi allo scopo di finanziare la prima iconostasi.

Acquistare e installare un'iconostasi ha acquisito la significazione propria di un elemento

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Spazio all'entrata della chiesa riservato alla vendita delle candele, e degli oggetti religiosi che all'epoca erano davvero pochi, come qualche icona, o incensieri, che Padre G.M. si faceva spedire dalla Romania a costi tuttavia molto onerosi.

emblematico di stabilità per la comunità⁴², che tra l'altro aveva nel frattempo registrato un significativo incremento demografico nel 2007, determinato dall'afflusso di nuove ondate migratorie a seguito dell'annessione della Romania all'Unione Europea. I migranti di recente approdo, che potevano beneficiare di un corpus di conoscenze già consolidato dai migranti precedentemente insediati, ridussero da subito le barriere all'inserimento nel nuovo contesto territoriale e culturale, potendo contribuire quasi sin 'sincopi da sradicamento' all'aumento delle risorse disponibili per la comunità, come dimostra la realizzazione compiuta della prima iconostasi importata dalla Romania.

L'adesione della Romania all'Unione Europea ha giocato un ruolo determinante nella riduzione dei costi di trasporto, facilitando la spedizione di un numero crescente di oggetti liturgici. Tali beni hanno contribuito non solo al rafforzamento della dimensione materiale del culto religioso, ma anche all'arricchimento dell'offerta del *pangar*, integrata con pubblicazioni in lingua romena, tra cui testi a carattere religioso, opere poetiche e narrative per l'infanzia, nonché strumenti didattici come abecedari e manuali di grammatica. Tale offerta è cresciuta in concomitanza con le nuove esigenze formative dei membri della comunità e dei loro figli. Tutti questi elementi materiali sono il sintomo di uno sviluppo nel tempo e nello spazio indubbiamente fruttuoso per la comunità, sia nelle sue dinamiche interne, sia in quelle esterne. Tuttavia, soprattutto nel primo periodo, la piccola comunità ortodossa, è rimasta in una condizione di isolamento rispetto alla parrocchia cattolica ospitante. Tale distacco era in parte determinato dalla mancanza di coinvolgimento diretto del parroco locale, il quale evitava un avvicinamento reale con la comunità e con il suo leader religioso: e ciò inevitabilmente si rifletteva nell'atteggiamento dei membri della comunità cattolica. Allo stesso tempo, vi era una diffusa percezione di diffidenza da parte della popolazione autoctona, legata alla possibile presenza irregolare di molti fedeli immigrati, che legalmente avrebbero dovuto essere denunciati alle forze dell'ordine. A partire dal 2007, con l'adesione della Romania all'UE, si è assistito a un progressivo mutamento, dovuto soprattutto alla consapevolezza della regolarizzazione dei migranti che non necessitavano più di un permesso di soggiorno per vivere legittimamente in Italia. Cominciarono così i primi incontri e attività condivise tra la comunità ortodossa romena e quella cattolica, momenti di preghiera comune, agape, nonché attività culturali e condivisione di tradizioni. Tutto questo segnò l'avvio di un processo di interazione e collaborazione tra le due comunità, che gradualmente costruirono uno spazio condiviso di convivenza.

Le dinamiche relazionali e interculturali appena illustrate dimostrano che il diritto è titolato non solo di definire ciò che è giusto o sbagliato ma ha anche le potenzialità prescrittive per produrre narrazioni implicite e, quindi, strumenti categoriali capaci di orientare e facilitare la convivenza, favorendo l'interazione intersoggettiva. Queste nuove pratiche di collaborazione con le realtà vicine e di presenza sul territorio hanno permesso alla comunità cella Chiesetta della Trasfigurazione a Ostia di andare incontro a diversi cambiamenti negli anni a seguire, sia a livello di leadership religiosa, sia in termini di struttura comunitaria. Il passaggio dalla gestione del parroco originario, Padre G.M., a Padre D. segnò un momento significativo nella storia della chiesa e della sua comunità. Padre G.M. doveva infatti edificare una nuova cattedrale romena per la quale aveva già avviato la raccolta fondi già agli inizi degli anni 2000. Questo generò una divisione all'interno della comunità, con una parte dei fedeli che scelse di seguire Padre G.M. nella formazione della nuova comunità, mentre l'altra parte rimase a

⁴² A tal proposito, si rimanda all'approfondimento sulle iconostasi delle comunità ortodosse in Emilia-Romagna da me elaborato in Carnevale (2017), dove viene analizzato il ruolo di tali strutture nella negoziazione del rapporto tra identità religiosa, memoria storica e interazione con le dinamiche territoriali.

Ostia, sotto la guida spirituale di padre D.

Padre G.M. dopo varie vicissitudini, di cui mi hanno narrato L. e R. durante le interviste, riuscì ad acquistare un terreno per il nuovo edificio sacro sulla Via Ostiense nel 2013. Rispetto alla tendenza all'accentramento delle comunità che si verificò dopo l'entrata della Romania nell'UE, nacquero infatti a seguito del 2007 le comunità di San Giovanni e Lucio Sestio⁴³. Tuttavia, l'acquisto di questo spazio in una zona periferica della città rappresenta una mossa insolita e significativa. La scelta di una zona difficile da raggiungere con i mezzi pubblici e a piedi – mancano infatti marciapiedi, o parcheggi nella zona, e tutti gli altri presidi di urbanizzazione secondaria che dovrebbero realizzarsi in corrispondenza di un luogo di culto frequentato da un alto numero di fedeli – può essere interpretata in diversi modi. Da un lato, potrebbe essere letta come una strategia per preservare l'identità e l'autonomia della comunità ortodossa romena, mantenendola distante dalle influenze esterne e garantendo un maggiore controllo sul proprio spazio fisico; dall'altro, approfondendo la questione emergono non poche dinamiche di violenza e limitazione sistemica e strutturale.

Purtroppo, i lavori iniziali che prevedevano sul terreno di circa 7.000 metri quadri la realizzazione di una grande chiesa e di spazi ausiliari non sono mai stati avviati a causa del rinvenimento di reperti archeologici durante le prime fasi di scavo vincolate al luogo e pagate interamente dalla comunità. Furono ritrovate 72 tombe e i resti ossei furono raggruppati da Padre G.M. in una tomba comune. A causa di questi rinvenimenti e del denaro speso nel processo di bonifica del terreno, al posto del progetto iniziale di costruzione della cattedrale è stata eretta una struttura temporanea, un grande tendone verde, posizionato al centro del terreno. I costi sostenuti dalla comunità si aggirano intorno ai 300.000 euro, e tuttavia, anche dopo aver ottenuto un nulla osta da parte della Soprintendenza Archeologica per l'edificazione del luogo di culto, il gruppo di fedeli ortodossi interessato alla realizzazione dell'opera non ha ancora ottenuto le autorizzazioni necessarie da parte del comune.

All'interno del tendone, gli arredi liturgici di estetica bizantina e l'odore dell'incenso contribuiscono a creare un'atmosfera sacrale, richiamando la grandiosità di una cattedrale ortodossa⁴⁴. Accanto al tendone, verso est e vicino all'ingresso principale, la comunità ha costruito un'altra struttura in legno. Quest'ultima è stata adibita a cucina e spazio catechetico, destinato alla scuola domenicale per i più piccoli. Indubbiamente, per la comunità è stato un processo complesso accettare tali compromessi. Dopo l'acquisizione del terreno, le aspettative erano alte, ma la necessità di trovare soluzioni creative per utilizzare lo spazio in modo innovativo è stata per molti versi stupefacente: persino un semplice tendone verde è stato trasformato in una struttura che evoca il senso di una cattedrale. Eppure, quella struttura temporanea viene vissuta come una vera e propria 'basilica' da tutta la comunità ortodossa romena sul territorio.

Sebbene sia innegabile il fatto che a Roma, città intrisa di storia, ogni scavo possa riservare sorprese archeologiche, fa riflettere come l'edificazione delle vicinanze, come ad esempio il supermercato EuroSpin a pochi metri dal cancello della chiesa, non abbia incontrato ostacoli significativi, mentre la comunità ortodossa abbia dovuto rivedere completamente i propri piani di costruzione. Questo contrasto evidenzia le complessità e le sfide che possono emergere durante la realizzazione di progetti comunitari, specialmente quando si tratta di luoghi di culto.

Quanto precede apre dunque la questione se il diritto alla città comprenda anche la necessità di

⁴³ Per una panoramica visuale sulle chiese ortodosse romene a Roma è disponibile la mappa interattiva realizzata dalla Diocesi Ortodossa Romena a Roma, consultabile al link: <https://episcopia-italiei.it/index.php/ro/mappa>.

⁴⁴ Sull'importanza dell'estetica rituale nella chiesa cristiana ortodossa, cfr. Carnevale (2018).

un'adeguata alfabetizzazione riguardo ai rischi e alle implicazioni che possono derivare dalla decisione di edificare o acquistare un luogo di culto. È essenziale, in proposito, che le comunità coinvolte comprendano appieno le complessità e i potenziali ostacoli legali associati a tali progetti, in modo da poter affrontare in modo consapevole le sfide che potrebbero sorgere lungo il percorso di realizzazione.

Anche se le comunità migranti religiose sembrano guadagnarsi spazio di negoziazione nella sfera pubblica, e specificamente con le istituzioni, a livello *middle-middle*⁴⁵ tramite il potere d'acquisto, l'autorità del diritto sembra invece presentarsi come un'arma a doppio taglio che limita questo potere legandolo a complessi profili burocratici e ostacoli che spesso relegano le comunità ai margini della società, in spazi periferici simili a un 'limbo' socio-giuridico. La vicenda descritta più sopra solleva importanti interrogativi riguardo al riconoscimento e alla visibilità di queste comunità religiose all'interno del tessuto urbano e in seno a quella che potrebbe essere definitiva come sintassi spaziale cittadinanza. La difficoltà di accesso a luoghi di culto, spesso situati in zone periferiche o trascurate, mette in luce una problematica di equità: se da un lato le comunità migranti devono affrontare enormi difficoltà logistiche per esercitare la propria libertà religiosa, dall'altro le comunità storiche, come quella cattolica, godono di un'accessibilità immediata e diffusa ai propri spazi di culto. Questa disparità di accesso ai luoghi e ai momenti di culto è solo una manifestazione tangibile di una più ampia disuguaglianza nelle opportunità di partecipazione alla vita sociale, culturale e politica della città. La diffrazione cognitiva che porta a considerare il culto di altre religioni come meritevole di tutela solo se 'lontano dagli occhi, lontano dal cuore' dei nativi riflette un atteggiamento che non solo esclude queste comunità dalle decisioni urbane e politiche, ma riduce il loro range di partecipazione alla fruizione della cittadinanza. A tal proposito diventa inevitabile chiedersi quale sia la reale libertà di fare esperienza della cittadinanza e della democrazia se queste comunità e i loro membri possono essere 'legalmente' (il che non significa in modo 'costituzionalmente legittimo) escluse dai processi di pianificazione e definizione degli spazi urbani che 'abitano' anche in virtù della religione.

3. Riflessioni conclusive

Lo squilibrio tratteggiato alla fine del paragrafo precedente produce un 'plusvalore' in termini di disuguaglianza sul piano delle dinamiche di sfruttamento territoriale e delle politiche di sviluppo urbano. Esso mostra tra le sue implicazioni nette differenze nell'accesso ai servizi e agli spazi pubblici tra i soggetti autoctoni e alloctoni. Il mero consentire alle comunità e alle persone alloctone e 'etero-religiose' l'accesso a spazi marginali della città non soddisfa il grado di 'sufficienza costituzionale' necessario a far considerare queste prassi amministrative come legittime. È urgente, al contrario, che questi soggetti siano riconosciuti come attori attivi nelle dinamiche di costruzione della città e della cittadinanza vissuta. Ciò implica la necessità di un ripensamento delle politiche di inclusione in una prospettiva di traduzione interculturale, attraverso la costruzione di un lessico interculturale e tessiture della dimensione urbana che riflettano la diversità delle componenti che ne costituiscono l'ordito.

Anche se negli ultimi anni la narrazione sul percorso di integrazione svolto dalla comunità romana in Italia è spesso celebrata come il resoconto di un modello 'di successo', la realtà dei fatti

⁴⁵Per approfondire gli approcci dinamici di relazione tra comunità ortodosse romene e Stato, inclusi quelli *top-down* e *middle-middle*, cfr. Giorda (2023).

custodisce una fenomenica assai più complessa. Come osservava Pasolini⁴⁶, la storia dell'integrazione è talvolta l'altra faccia di una lunga (e aggiungerei 'cumulativa') vicenda di stereotipi e discriminazioni. Le comunità migranti, come quella romena, devono ancora confrontarsi con il peso di pregiudizi storici che, sebbene riformulati o peggio, orientati su altre comunità migranti, continuano a influenzare la loro rappresentazione sociale. Gli stereotipi del passato vengono talvolta sostituiti da nuovi standard, che le comunità devono rispettare per poter essere percepite come integrate dalla società d'approdo. Queste sequenze di 'accettazione condizionata' celano in realtà una forma di subordinazione/subalternazione culturale, che nega il riconoscimento pieno e incondizionato della dignità sociale e assiologica delle comunità migranti.

La sofferenza storica di chi migra, il dolore vissuto durante gli anni di marginalizzazione e il peso delle discriminazioni sistemiche, pongono domande fondamentali in termini di giustizia riparativa. Chi risarcirà queste comunità del danno subito? È importante riconoscere che l'odio e la diffidenza del passato non sono scomparsi con il raggiungimento di 'un'integrazione di successo'. Essi rimangono latenti, producendo effetti uguali e contrari anche negli altrove - si pensi alla Romania di oggi. Il migrante infatti incarna una soggettività complessa e ubiqua. Egli non si limita a transitare tra luoghi, ma appartiene simultaneamente a più universi di esperienza e di discorso, non solo nella memoria ma anche nella pratica esistenziale concreta. Penso alle recenti elezioni presidenziali in Romania, in seguito annullate: il dato sul numero di elettori romeni della diaspora, soprattutto in Italia che ho sostenuto il candidato di estrema destra, Călin Georgescu, noto per le sue posizioni discriminatorie e sovraniste, risulta drammatico. Queste pulsioni paradossalmente anti-alloctone, proprio perché incarnate e alimentate da chi è migrante, non sono casuali ma riflettono percorsi di cittadinanza incompleta, percorsi che contrastano con gli obiettivi proclamati su carta di integrazione e inclusione: gli stessi che dovrebbero invece costituire il fulcro dell'agenda politica europea e di ogni democrazia basata sul costituzionalismo.

Queste stesse tendenze sono cartine al tornasole, piuttosto, di una realtà vissuta in cui i romeni in Italia vivono ancora un profondo senso di insicurezza accompagnato dalla paura di essere giudicati. Sentimenti che spingono ad assumere atteggiamenti critici o persino discriminatori verso le nuove ondate migratorie, in linea con quanto essi stessi hanno vissuto in passato. Per questo motivo, integrare non vuol dire solamente regolare, ma implica anche rielaborare a livello collettivo i traumi e le divisioni storiche. Per affrontare questi veri e propri drammi psico-sociali e di riflesso giuridici, è necessario guardare oltre le semplici celebrazioni delle storie di successo. Bisogna riconoscere pari dignità politica e civica al soggetto che rappresenta la cittadinanza socio-economica nella sua complessità. Solo potrebbe dirsi di aver assistito a un cambiamento significativo nella definizione del soggetto di diritto-tipo, lo stesso dipinto dall'incedere universalistico e aperto all'universalizzazione del testo costituzionale. Non si può non rammentare, in proposito, che i principi, i diritti e libertà costituzionali, per costante orientamento della Corte costituzionale italiana, devono essere declinati come se il loro soggetto fosse sempre e comunque 'tutti', cioè ogni essere umano.

Oggi, più che mai, è necessario ripartire dalla cura delle ferite inflitte da precise scelte politiche e legislative, che hanno imposto sofferenze e disuguaglianze alle comunità migranti. Solamente attraverso un confronto trasparente e spassionato con il passato e un impegno concreto per garantire un'inclusione giuridico-spaziale autentica, sarà possibile trasformare le esperienze di sofferenza come la

⁴⁶ Cfr. Pasolini (1975).

pietra angolare per la costruzione di una società ‘effettivamente’ democratica.

Bibliografia

- Ambrosini M., Panichella N. 2016. *Immigrazione, occupazione e crisi economica in Italia*, *Quaderni di sociologia*, n. 72, 115-134.
- Ambrosini M., Devoile R., Naso P., Paravati F. 2024. *Made in Immigrality. Terre, colture, culture. Primo rapporto sui lavoratori immigrati nell'agroalimentare*. Agrilavoro Edizioni srl-Edizioni Com Nuovi Tempi.
- Anderson B. 2020. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, in *The new social theory reader*, Routledge, 282-288.
- Avola M., Panichella N., Impicciatore R. 2023. *Migrazioni e disuguaglianze sociali nel mercato del lavoro italiano*, in *Sociologia del lavoro*, n. 166, 2, 29-53.
- Blangiardo G.C. 2005. *I processi di immigrazione: dall'illegalità alla regolarizzazione*, in Livi Bacci M. a cura di, *L'incidenza economica dell'immigrazione*, *Quaderni Cesifin*, n. 20, Giappichelli, Torino.
- Benigni R. 2020. *Libertà religiosa, luoghi di culto e governo del territorio. Verso nuovi equilibri*, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 23(3), 643-678.
- Benigni, R. a cura di, 2021. *Diritto e religione in Italia. Principi e temi* (Vol. 31). Roma TrE-Press. pp. 136-142
- Bettetini A. 2010. *La condizione giuridica dei luoghi di culto tra autoreferenzialità e principio di effettività*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 18, 1, 3-26.
- Berlingò S. 2015. *A trent'anni dagli Accordi di Villa Madama: edifici di culto e legislazione civile*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Callaioli A. 2020. *La decisione del TAR Toscana sulla realizzazione della moschea a Pisa*, in *Scienza & Pace Magazine* (a cura del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace - Università di Pisa), rivista online, 25 giugno.
- Cardia C. 2008. *La condizione giuridica*, in Persano D. a cura di, *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Milano.
- Carnevale D.N. 2018. *“Frumusețea Dumnezeului”*. *Pratiche del bello ed esperienza del sacro nella ritualità ortodossa moldava*. in Nesti A. *La bellezza salverà il mondo*, CISRECO Edizioni, San Gimignano.
- Carnevale D.N. 2017. *I cristianesimi ortodossi in Emilia-Romagna: una mappatura*, in *Assemblea legislativa Regione Emilia-Romagna. I monoteismi in Emilia-Romagna: Ebraismo, Cristianesimo ortodosso, Islam*, 75-121.
- Carobene G. 2020. *La cosiddetta normativa “anti moschee” tra politiche di governance e tutela della libertà di culto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Casuscelli G. 2015. *La nuova legge regionale lombarda sull'edilizia di culto: di male in peggio*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Centro Studi e Ricerche IDOS a cura di. 2022. *Radici a metà. Trent'anni di immigrazione romena in Italia*. Edizioni IDOS, Roma.
- Cingolani P. 2009. *Romeni d'Italia. Migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali*. Il Mulino, Bologna.
- Coe N.M., Jordhus-Lier D.C. 2011. *Constrained agency? Re-evaluating the geographies of labour*, in *Progress in Human Geography*, n. 35 (2), 211-233.
- Corsi C. 2015. *Ius migrandi, sovranità statale e cittadinanza*, in Militello V., Spena A. a cura di, *Il traffico di migranti. Diritti, tutele, criminalizzazione*, Giappichelli, Torino, 15-36.
- Corte cost., sent. 4 novembre 1958, n. 59. *Note intorno ai ministri di culto acattolici ed ai poteri dell'autorità in relazione alla libertà religiosa*, in *Il Diritto ecclesiastico*, n. 1959 (II), 115 ss., con nota di Finocchiaro.
- D'Arienzo M. 2016. *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, in *Diritto e religioni*, n. II, 270 ss.
- Della Dora V. 2018. *Infrasecular geographies: Making, unmaking and remaking sacred space*, in *Progress in Human Geography*, n. 42 (1), 44-71.
- De Martino E. 1948. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Laterza, Bari.

- Eliade M. 2012. *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*. University of Chicago Press, Chicago.
- Filocalia. *Scrieri ale Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, 1976. trad. e note di D. Stăniloae, vol. 1-12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest.
- Fuccillo A. 2018. *Diritto, religioni, culture: il fattore religioso nell'esperienza giuridica*. Giappichelli, Torino.
- Giorda M. C. 2023. *La Chiesa ortodossa romena in Italia: per una geografia storico-religiosa*, Collana: Studi e ricerche. Dipartimento di studi umanistici, Università di Roma Tre, 40. Roma, Viella.
- Girneata, S. F., Carnevale, D. N. 2023, *Case in chiesa. Pratiche, discorsi e spazi dell'integrazione fra i migranti ortodossi in Italia*, in A. Fuccillo, P. Palumbo a cura di, *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le best practices per una società inclusiva*, Agonalis, Collana dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V", 18, 455-483.
- Lapi C. 2020. *Il caso non risolto della moschea di Pisa. La libertà di culto schiava di referendum locali e varianti urbanistiche*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 347-359.
- Lefebvre H. 1968. *Le Droit à la Ville*. Paris: Anthropos.
- Lo Giacco M.L. 2018. *Le competenze delle Regioni in materia ecclesiastica: il caso dell'edilizia di culto*, in *Diritto come scienza di mezzo: studi in onore di Mario Tedeschi*, 1435-1453.
- Marchei N. 2015. *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*, 18(2), 411-424.
- Marchei N. 2017. *Le nuove leggi regionali «antimoschee»*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 25 (luglio).
- Marchei N. 2020. *La Corte costituzionale sugli edifici di culto tra limiti alla libertà religiosa e interventi positivi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Mazzola R. 2012. *La questione dei luoghi di culto alla luce delle proposte di legge in materia di libertà religiosa. Profili problematici*, in Tozzi V., Macri G., Parisi M. a cura di, *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulla libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 207.
- Oliosì F. 2017. *Libertà di culto, uguaglianza e competenze regionali nuovamente al cospetto della Corte Costituzionale: la sentenza 67/2017*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 2017, 1-13.
- Paoli S. 2018. *La legge Turco-Napolitano: un lasciapassare per l'Europa*, in *Meridiana*, n. 91, 121-149.
- Parisi G. 2024. *Rapporto di lavoro e traduzione interculturale: una lettura giuridico-interculturale della tutela del lavoratore straniero nel contenzioso disciplinare*, in *CALUMET - Intercultural Law and Humanities Review*.
- Pasolini, P. 1975, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.
- Stefani P. 2017. *Migrazioni e religioni: identità religiosa e integrazione della differenza nel governo del fenomeno migratorio*, in D'Acunto S., Siano A., Nuzzo V. a cura di, *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei flussi migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, Vol. 1, 427-446.
- Șoșea C., Popescu L., Iordache C. 2018. *Post-communist Romanian migration patterns: dynamics and territorial perspectives*, in *Forum geografic. Studii și cercetări de geografie și protecția mediului*, n. 18, 2.
- Ricca M. 2013. *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*. Torri del Vento, Palermo.
- Ricca M. 2014. *Uso interculturale dei diritti umani e corologia giuridica*, in *Humanitas*, n. 69 (4-5), 734-750.
- Ricca M. 2015. *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in *Il principio di sussidiarietà nel diritto privato*, Vol. 1, Giappichelli, Torino, 15-77.
- Ricca M. 2016. *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, in *Daimon*, 91-143.
- Ricca M. 2021. *Simmetrie rovesciate della secolarizzazione*, in *DIRITTO E RELIGIONI*, 31(1), 484-521.
- Ricca M. 2022a. *Il diritto o il Paradiso? Un dialogo con Tommaso Greco sulla generatività della fiducia e sul significato pro-fattivo del diritto*. 96-143.
- Ricca M. 2022b. *Perpetually Astride Eden's Boundaries, The Limits to the 'Limits of Law' and the Semiotic Inconsistency of 'Legal Enclosures'*, in *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 35, 179-229.

- Ricca M. 2023a. *How to undo (and redo) words with facts: a semio-enactivist approach to law, space and experience*, in *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 36(1), 313-367.
- Ricca, M. 2023b. *Intercultural spaces of Law: translating invisibilities* (Vol. 10). Springer Nature.
- Stăniloae, D. 1993. *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*. Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Stăniloae, D. 2000. *Orthodox dogmatic theology*. A&C Black.
- Tozzi V. 1990. *Edifici di culto nel sistema giuridico italiano*. Edisud, Salerno.
- Tozzi V. 2015. *L'8 per mille e il suo "inventore"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Vazquez M.L. 2022a. *End of Secular City Limits? On Law's Religious Neutrality in the City*, in *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 35(1), 259-286.
- Vazquez M.L. 2022b. *La Torre di Pisa e la Moschea 'fuori luogo'. Libertà, diritti e spazio nella giurisprudenza costituzionale sui luoghi di culto*, in *Diritto e religioni*, 17(1), 54-134.
- Vazquez M.L. 2024. *Varieties of Religious Space. Freedom, Worship and Urban Justice*. RomaTrE-Press, Roma.

fabiolagirneata@gmail.com

Publicato online il 22 dicembre 2024