

## Dichiarazione di autorialità

Il capitolo “Spazio certo e luoghi vaghi. Territori del sacro e diversità religiosa a Roma tra flussi globali e processi di esclusione”, di Valeria Fabretti e Piero Vereni, pubblicato in *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche*, a cura di Carmelo Russo e Alessandro Saggioro, Roma, Bulzoni editore, 2018, pp. 123-150,

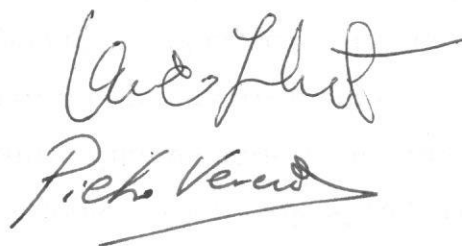
è stato concepito e scritto congiuntamente dai due autori. Ai fini meramente concorsuali si dichiara quanto segue:

- Il paragrafo 1 è stato scritto principalmente da Valeria Fabretti, con il contributo di Piero Vereni
- Il paragrafo 2 è stato scritto principalmente da Piero Vereni, con il contributo di Valeria Fabretti
- Il paragrafo 3 è stato scritto principalmente da Piero Vereni, con il contributo di Valeria Fabretti
- Il paragrafo 4 è stato scritto principalmente da Valeria Fabretti, con il contributo di Piero Vereni

Roma, 20 marzo 2018

Valeria Fabretti

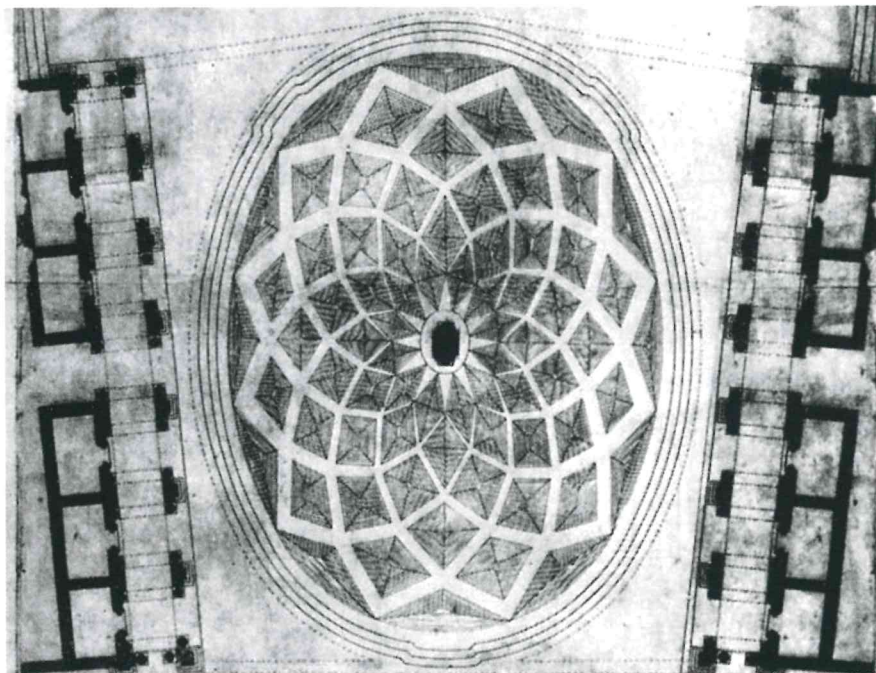
Piero Vereni

The image shows two handwritten signatures in black ink. The top signature is for Valeria Fabretti, written in a cursive style. The bottom signature is for Piero Vereni, also in cursive, with a horizontal line underneath it.

# ROMA CITTÀ PLURALE

*a cura di*

**CARMELO RUSSO - ALESSANDRO SAGGIORO**



**CHI SIAMO @ STORIA DELLE RELIGIONI 48**

**bulzoni editore**

ROMA CITTÀ PLURALE  
Le religioni, il territorio, le ricerche

a cura di  
CARMELO RUSSO - ALESSANDRO SAGGIORO

BULZONI EDITORE

*In copertina:*  
Particolare della pianta della Piazza del Campidoglio  
(Anonimo, incisione di Bartolomeo Faleti, 1567)

TUTTI I DIRITTI RISERVATI  
È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica,  
la riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.  
L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171  
della Legge n. 633 del 22/04/1941

ISBN 978-88-6897-104-5

© 2018 by Bulzoni Editore S.r.l.  
00185 Roma, via dei Liburni, 14  
<http://www.bulzoni.it>  
e-mail: [bulzoni@bulzoni.it](mailto:bulzoni@bulzoni.it)

## Indice

Premessa: Roma città della convivenza <i>Emanuela Prinzivalli</i> .....	p.	7
Introduzione: Perché "Roma città plurale"? <i>Carmelo Russo - Alessandro Saggioro</i> .....	»	11

### PARTE PRIMA

#### Il pluralismo, i luoghi e la superdiversità religiosa

Capitolo 1. Tra vecchio e nuovo pluralismo religioso <i>Paolo Naso</i> .....	»	19
Capitolo 2. <i>Clio goes to Church</i> . Appunti su perché e come studiare i luoghi religiosi <i>Maria Chiara Giorda</i> .....	»	39
Capitolo 3. La ricerca qualitativa. Sfide, limiti e opportunità per lo studio della diversità religiosa nello spazio urbano <i>Luca Bossi</i> .....	»	57
Capitolo 4. Numeri e classificazioni. Interpretazioni e pro- blematizzazione di alcuni aspetti di analisi quantitativa <i>Carmelo Russo</i> .....	»	89

### PARTE SECONDA

#### Il laboratorio Roma: riflessioni teoriche

Capitolo 5. Spazio certo e luoghi vaghi. Territori del sacro e diversità religiosa a Roma tra flussi globali e processi di esclusione <i>Valeria Fabretti - Piero Vereni</i> .....	»	123
---	---	-----

Capitolo 6. <i>Place building</i> : la costruzione del paradigma plurale <i>Alessandro Saggiaro</i> .....	» 151
--	-------

## PARTE TERZA

## Casi di studio e ricerche in corso

Capitolo 7. Il Tempio della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni a Roma <i>Cristiano Cappellini</i> .....	» 171
Capitolo 8. Da Betlemme a Tsion. Le insicurezze della migrazione e la solidarietà interna alla chiesa etiopica <i>Osvaldo Costantini</i> .....	» 199
Capitolo 9. Dialoghi di axé: il candomblé nella periferia romana <i>Tatiana Golfetto</i> .....	» 223
Capitolo 10. Buddhisti e induisti nelle migrazioni. Rapporti centro-periferia tra orientatismi e reti istituzionali <i>Marta Scialdone</i> .....	» 239
Capitolo 11. L'ortodossia a Roma. Tra spazi urbani e spazio pubblico <i>Francesco Tamburrino</i> .....	» 255

## PARTE QUARTA

## L'islam a Roma

Capitolo 12. Musulmani di Roma. Spunti di riflessione da una etnografia <i>Carmelo Russo</i> .....	» 285
Gli Autori di questo volume.....	» 373

## Premessa: Roma città della convivenza

### *Emanuela Prinzivalli*<sup>1</sup>

Di Roma si può parlare in mille modi e mille sono i modi in cui se ne è parlato. Ne scelgo uno, di uno scrittore scomparso di recente, Sebastiano Vassalli, per iniziare e inquadrare il senso di questa premessa: «Soltanto in quel luogo consacrato dai millenni [Roma] tutto ciò che c'è stato e ci sarà può convivere con tutto: l'alto e il basso, il vecchio e il nuovo, la religione e l'empietà, il fasto e la miseria, persino Dio e il Diavolo sembravano aver trovato un equilibrio stabile e duraturo in quella città, dove tutto è già accaduto, e mica una sola volta! Mille volte»<sup>2</sup>.

“Tutto può convivere con tutto”: la verità di tale sentenza la ritroviamo nella vita di ogni giorno in questa splendida e dissennata città, che perlopiù è capace di metabolizzare qualsiasi cosa, nel bene come nel male, comunque nella pluralità.

I paragoni, nella storia, sono sempre difficili, ma a volte servono per comprendere che alcune questioni si sono presentate, con esiti a volte drammatici, in tutti i tempi. Il mio punto di osservazione, quello dell'età antica, offre un immediato terreno di studio, l'Impero romano e appunto Roma. Per quanto riguarda i fenomeni migratori che ai giorni nostri tanto preoccupano, l'Impero romano li ha vissuti da metà del II secolo in poi, in forme diverse, che spesso prevedevano

<sup>1</sup> Direttrice del Dipartimento di Storia, Culture, Religioni - Sapienza Università di Roma

<sup>2</sup> S. Vassalli, *La chimera*, Torino, Einaudi, 1990, cap. 13, p. 130.

guerre ai confini, le quali a volte portavano a respingimenti a volte a stanziamenti, dopo la vittoria dei romani, entro i confini dell'Impero. Uno storico famoso che cito volentieri, Alessandro Barbero, nel suo libro *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'Impero romano*<sup>3</sup> spiega come, in concomitanza con carestie guerre fame, i popoli vicini ai confini dell'Impero romano abbiano costantemente fatto pressione per entrare nel *limes*. I romani gestivano questa richiesta con stanziamenti forzosi, senza tenere conto dei voleri né degli immigrati né delle popolazioni locali, ma, ed è questa la faccia della medaglia che bisognerebbe tenere presente, avendo un disegno lungimirante nei confronti delle popolazioni accolte all'interno: quello dell'integrazione. Si trattava di una complessa strategia, che partiva dall'attribuzione individuale di una specifica posizione giuridica, quale quella di colono oppure di soldato, in vista di una integrazione sia culturale sia giuridica. Era un «processo di assimilazione»<sup>4</sup>, secondo un modello nello stesso tempo autoritario e aperto. Ora, è chiaro che un termine quale «assimilazione» è giustamente diventato problematico nel nostro mondo contemporaneo, tanto attento a valutare gli aspetti positivi delle diverse culture e a tradurli nel concetto operativo di interculturalità, come pure, ovviamente, le modalità romane di questa interculturalità, ma la logica che presiedeva a quel progetto tanto distante nel tempo è quanto mai attuale: quella di rendere possibile la convivenza pacifica e il sentimento di appartenenza a una *communitas* fra genti in partenza differenti e lontane.

Se ho iniziato con il fenomeno delle massicce immigrazioni all'interno dell'Impero, Roma, la città simbolo, la sua capitale, a prescindere da queste, ha costantemente vissuto il problema della immigrazione e della convivenza fra etnie diverse. Dalle guerre puniche in poi e intensamente come capitale dell'Impero, poi, nonostante lunghi periodi di crisi demografica e stagnazione: circa un milione e duecentomila abitanti sotto gli Antonini, fra ottantamila e cinquantamila unità fra XII e inizio XVI secolo, per poi riprendere fino all'incremento sbalorditivo

<sup>3</sup> Roma-Bari, Laterza, 2008

<sup>4</sup> A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi*, cit., p. 213

dal 1870 quando contava poco più di duecentomila abitanti, sino al milione nel 1931, ai due milioni del 1961, ai due milioni e ottocentomila del 2000<sup>5</sup>, quale primo centro ecclesiastico di Occidente, sia a livello di clero sia a causa dei pellegrinaggi.

Naturalmente più dei pellegrini che vanno e vengono è interessante il rapporto con chi diventa stanziale. Chi vedeva con occhi negativi il moltiplicarsi degli elementi estranei non è mai mancato. Seneca e Tacito, nello stesso torno di tempo, sono abbastanza consonanti. Scrive Seneca: «Non c'è razza umana che non sia venuta in questa città» (*Ad Helviam matrem de consolatione*, 6.2-3). E Tacito, a proposito dei cristiani: «Origine di questo nome era Cristo, il quale sotto l'impero di Tiberio era stato condannato al supplizio dal procuratore Ponzio Pilato; e, momentaneamente sopita, questa esiziale pratica religiosa di nuovo si diffondeva, non solo per la Giudea, focolare di quel morbo, ma anche a Roma, dove da ogni parte confluiva e viene tenuto in onore tutto ciò che vi è di turpe e di vergognoso» (*Annales* XV 44). Il laboratorio di Roma imperiale è quanto mai interessante perché tutte le classi sociali sono rappresentate nell'immigrazione, dagli schiavi, cui erano attribuite funzioni molteplici, alla manodopera impoverita delle campagne e inurbata, ai commercianti che potevano stanziarsi per lunghi periodi, ai retori e ai maestri di filosofia. Si possono seguire i casi di alcune etnie, fra cui particolarmente importante l'ebraica, appartata eppure integrata, diglottica, nell'uso del greco, in casa, e del latino negli affari, con qualche parola ebraica usata nelle iscrizioni a significare soprattutto una difesa identitaria.

Queste mie brevi parole vogliono evocare le radici lontane di un percorso e di una vocazione plurale mai smentita dalla città di Roma, che ora entra in una nuova fase, dai contorni ancora difficili da definire, ma che può rivelarsi un'ulteriore possibilità di reinventarsi. Per questo la giornata *Roma città plurale. Le religioni il territorio le ricerche*, organizzata nell'ambito del Master in Religioni e Mediazione culturale dai colleghi Sergio Botta, Maria Chiara Giorda, Carmelo Russo,

<sup>5</sup> *Italiani e stranieri nello spazio urbano. Dinamiche della popolazione di Roma*, a cura di M. Crisci, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 17-50; pp. 127-129; pp. 145-172.

Alessandro Saggioro, è stata importante. Gli Atti di quella giornata di studio, pubblicati a un anno di distanza a cura di Carmelo Russo e di Alessandro Saggioro, ci daranno ora modo di riflettere di nuovo insieme, saggiando le articolazioni e le sfaccettature di un quadro in movimento.

## Capitolo 5. Spazio certo e luoghi vaghi. Territori del sacro e diversità religiosa a Roma tra flussi globali e processi di esclusione

Valeria Fabretti e Piero Vereni

### 1. Religioni e spazio urbano: dalla superdiversità al post-secolare

Nel quadro del rinnovato interesse per la dimensione dello spazio sociale<sup>1</sup> e della vita urbana ai fini di una comprensione del cambiamento sociale<sup>2</sup>, la scelta della città come “unità di misura” offre all’analisi del rapporto tra religione e società un osservatorio privilegiato<sup>3</sup>. La dimensione urbana si pone infatti come livello maggiormente capace, rispetto per esempio a quello degli Stati nazionali, di svelare la valenza, il ruolo e, appunto, lo spazio della religione nello scenario contemporaneo<sup>4</sup>. Più in particolare, osservare la città è un esercizio che consegna preziosi strumenti interpretativi allo studioso interessato a mettere a fuoco e decifrare la cangiante natura del rapporto tra il religioso e il secolare.

<sup>1</sup> H. Lefebvre, *Le Droit à la ville (suivi de) Espace et politique*, Paris, Anthropos, 1974.

<sup>2</sup> S. Sassen, *The city: Its return as a lens for social theory*, in «City, Culture and Society», 2010, 1, pp. 3-11.

<sup>3</sup> D. Hervieu-Léger, *Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 2002, 26, 1, pp. 99-105; K. Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London, Equinox, 2005; M. Vásquez-K. Knott, *Three dimensions of religious place making in Diaspora*, in «Global Networks: A Journal of Transnational Affairs», 2014, 14, 3, 6, pp. 326-347.

<sup>4</sup> N. Glick Schiller-A. Caglar, *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2011; *Topographies of Faith. Religion in Urban Space*, ed. by I. Becci, M. Burchardt and J. Casanova, Leiden-Boston, Brill, 2013.



In primo luogo, la scala urbana chiarifica le dimensioni e le sfaccettature che la crescente diversità religiosa va acquisendo nelle nostre società<sup>5</sup>, dandone una traduzione “spaziale” e dunque “materiale”.

Le città interessate dai processi migratori internazionali e dalla globalizzazione possono infatti essere considerate come spazi di ri-territorializzazione – vale a dire di adattamento spaziale tramite un’attiva appropriazione – da parte di tradizioni e gruppi religiosi de-territorializzati rispetto ai contesti d’origine. Se si considera come a questi processi si affianchino l’eterogeneità e i cambiamenti interni alle affiliazioni religiose degli stessi “autoctoni”, appare evidente come “vecchie” e “nuove” presenze religiose popolino, in modi sia tradizionali che innovativi, consueti e inconsueti spazi dislocati tra centro e periferia<sup>6</sup> delle nostre metropoli, *mega-cities* o anche piccoli centri urbani.

I processi di *emplacement*<sup>7</sup> della diversità religiosa nello spazio urbano si declinano almeno su due versanti. Il primo è la moltiplicazione dei luoghi<sup>8</sup> di culto di carattere “tradizionale” per le varie religioni

<sup>5</sup> J.A. Beckford, *Re-thinking Religious Pluralism*, in *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, ed. by G. Giordan and E. Pace, New York, Springer, 2014, pp. 15-30.

<sup>6</sup> D. Martin, *Inscribing the General Theory of Secularization and its Basic Patterns in the Architectural Space/Time of the City: From Presecular to Postsecular?*, in *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, ed. by A.L. Molendijk, J. Beaumont and C. Jedan, Leiden, Brill, 2010, pp. 183-206.

<sup>7</sup> J.Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

<sup>8</sup> Ci rifacciamo in questo contributo alla distinzione tra spazio come dimensione geometrica e astratta e luogo come dimensione culturale, praticata e “visuta” in una molteplicità di atti, interazioni e significazioni. Si veda M. Giorda-S. Hejazi, *Spazi e luoghi sacri. Prospettive e metodologie di studio*, in «Humanitas», 2013, 6, pp. 917-921. Sottesa a questa concezione è dunque la considerazione del luogo sacro come luogo in cui la sacralità è il risultato di pratiche umane di consacrazione in specifiche circostanze storiche. Durkheimianamente, il luogo sacro è anche un luogo rituale, in cui si danno schemi di azioni rispondenti a ordini canonici di significato. Si veda M. Rosati, *Postsecular Sanctuaries. Towards a Neo-Durkheimian Grammar of Sacred Places*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 2012, 3, pp. 365-392.

che popolano la città: cattedrali, chiese, sinagoghe, moschee, templi e sale di preghiera per diversi culti che, di caso in caso e in funzione della disponibilità del contesto a lasciarsi utilizzare e trasformare, del potere detenuto dalle diverse comunità ecc., contemplanano una maggiore o minore “aderenza” ai canoni delle rispettive tradizioni, convogliano una maggiore o minore partecipazione, rispondono in misura diversa a bisogni strettamente religiosi e “culturali” o piuttosto di carattere sociale, economico, ecc. La seconda modalità in cui si traduce la rappresentazione spaziale della diversità religiosa nel contesto urbano è la pluralizzazione dei modi “non tradizionali” in cui il sacro può essere concepito e utilizzato. In parallelo all’insediamento di luoghi di culto per le diverse religioni, assistiamo a una serie di alternative caratterizzate da un’estrema flessibilità: dall’uso di luoghi “ibridi” destinati anche alla preghiera assieme ad altre attività “secolari”, e ricavati all’interno di spazi sociali (parchi, piazze, centri commerciali, ecc.) e istituzionali (carceri, ospedali, campus universitari, ecc.), alla ideazione di “spazi multi-fede”<sup>9</sup>; o persino alla fruizione di “santuari part-time”, ambienti di preghiera virtuali nel *cyberspace*, ecc. L’affermarsi di questa tipologia di luoghi sacri non solo testimonia il peso che l’esperienza religiosa personale e spirituale, dunque maggiormente svincolata da canoni e ambienti di ordine collettivo, va assumendo nel panorama delle appartenenze e delle pratiche di fede – tendenza ben evidenziata da diversi studiosi<sup>10</sup> – ma rappresenta anche, appunto, un’ulteriore sfaccettatura della diversità religiosa che trova “materializzazione” secondo modalità meno convenzionali

<sup>9</sup> F. Díez de Velasco, *Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, in «RECODE Working Paper Series» 2014, 26, pp. 1-12, URL: < [http://www.recode.info/wp-content/uploads/2014/01/FINAL-26-D%C3%A9z-de-Velasco\\_fin.pdf](http://www.recode.info/wp-content/uploads/2014/01/FINAL-26-D%C3%A9z-de-Velasco_fin.pdf) > (09/17).

<sup>10</sup> S. Gilliat-Ray, *From ‘Chapel’ to ‘Prayer Room’: The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions*, in «Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal», 2005, 6, pp. 287-308; P. Heelas-L. Woodhead, *Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005; I. Becci-M. Burchardt-M. Giorda, *Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities*, in «Current Sociology», 2017, 65, pp. 73-91.

che possono affiancarsi a quelle maggiormente canoniche o, talvolta, sostituirsi a esse.

Ma al di là di questa dimensione volitiva della diversità religiosa che prova a occupare lo spazio, in secondo luogo la scala urbana ci induce a tenere l'attenzione concentrata sulla dimensione più latamente politica (negoziale e conflittuale), restituendo con chiarezza nell'analisi come questa stessa pluralità di forme spaziali del religioso si leghi a un altrettanto variegato insieme di approcci e di strategie per la loro appropriazione.

Mantenere, ricercare, trovare il proprio spazio significa partecipare a una serie di processi negoziali e competitivi non solo tra i diversi gruppi religiosi ma anche con gli attori secolari: istituzioni, organizzazioni della società civile, residenti ecc. Riecheggia qui il portato della sociologia urbana, che conduce a leggere la città come un'arena in cui si rivelano modelli di attivismo, strutture di potere e di controllo, come pure le possibili dinamiche conflittuali o violente per il riconoscimento e l'affermazione di identità e diritti in questo caso legate all'appartenenza religiosa. Come chiarito nell'ormai classico lavoro di Chidester e Linenthal<sup>11</sup>, l'occupazione di uno spazio necessariamente comporta la negoziazione di relazioni gerarchiche di potere in termini di dominazione/subordinazione, inclusione/esclusione o ancora appropriazione/espropriazione. Tuttavia, come suggerito da Becci, Burchardt e Giorda<sup>12</sup>, una tale chiave di lettura sembra prestarsi nei vari contesti più al caso delle religioni dominanti, principalmente di matrice cristiana, e a quello delle religioni "della diaspora" o approdate attraverso le migrazioni, alle prese con strategie di *place keeping*, le prime, e di *place making*, le seconde. I nuovi movimenti religiosi e i praticanti delle diverse forme di spiritualità contemporanee approccerebbero invece lo spazio urbano mediante strategie di *place seeking*, dunque più fluide e meno "impattanti", che percorrono canali "a late-

<sup>11</sup> *American Sacred Spaces*, ed. by D. Chidester and E.T. Linenthal, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1995, pp. 1-42.

<sup>12</sup> I. Becci-M. Burchardt-M. Giorda, *Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities*, cit.

re" rispetto al campo della competizione e spartizione degli spazi più tradizionali.

La città come osservatorio privilegiato consente dunque, in ultima analisi, di intercettare una superdiversità religiosa, per usare il termine coniato da Vertovec<sup>13</sup>, in cui alle appartenenze sociali, culturali e religiose, che si sovrappongono e incrociano nelle biografie individuali, si sommano le specifiche modalità di rapporto con lo spazio e con il luogo sacro, in una co-costruzione – diremmo – di geometrie culturali e spaziali che si produce entro la dimensione della vita urbana.

Di fronte a un tale bacino di pluralità, uno sguardo attento a decifrare i più ampi "modelli di modernità" espressi nel quadro delle cosiddette modernità multiple<sup>14</sup> trova insufficiente il ricorso al "vecchio" paradigma della secolarizzazione e necessita piuttosto di strumenti interpretativi che provengano dall'attuale ripensamento sul ruolo della religione nello spazio sociale e in quello pubblico<sup>15</sup>. Più specificatamente: se la città rappresenta, come richiamato, uno spazio sovraesposto all'intersezione, attorno ai luoghi, di forme della diversità religiosa e di altrettanto "multiple" espressioni del secolare<sup>16</sup>, allora è necessario rifarsi a logiche interpretative capaci di contemplare una varietà di possibili modalità relazionali. In questo senso, la riflessione delineatasi attorno alla nozione di società post-secolare offre

<sup>13</sup> S. Vertovec, *Super-diversity and its implications*, in «Ethnic and Racial Studies», 6, 30, 2007, pp. 1024-1054; I. Becci-M. Burchardt-M. Giorda, *Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities*, cit.

<sup>14</sup> S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 2000, 129, 1; M. Rosati-K. Stoekl, *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012.

<sup>15</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994; J. Habermas, *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, in *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, ed. by H. de Vries and L.E. Sullivan, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 251-260; *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, ed. by A.J. Molendijk, J. Beaumont and C. Jedan, Leiden, Brill, 2010; M. Rosati-K. Stoekl, *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, cit., p. 4.

<sup>16</sup> *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, ed. by M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr and M. Middell, Berlin, De Gruyter, 2015.

alcuni vantaggi che possiamo brevemente richiamare. A fronte degli scetticismi che sono stati sollevati sull'uso di questo concetto rispetto all'analisi del religioso nello spazio urbano<sup>17</sup>, è forse utile evidenziare come, lontano dall'evocare un superamento della secolarizzazione o addirittura una ri-sacralizzazione della società e della sfera pubblica, il post-secolare indichi piuttosto, come chiarito in alcuni tentativi di de-costruzione analitica della nozione nelle sue "condizioni sociologiche" di base<sup>18</sup>, la presenza di almeno alcuni elementi nelle società, che facilmente possiamo declinare nei contesti urbani: la persistente importanza e visibilità delle religioni, con il loro portato collettivo<sup>19</sup> e nella natura propriamente trascendente del sacro cui queste si riferiscono, entro la vita sociale e pubblica; la presenza di una pluralità di credenze e pratiche e il superamento di situazioni di monopolio da parte di una o più tradizioni e comunità sulle altre; il conseguente determinarsi di situazioni di compresenza del (multi-)religioso e del secolare nei medesimi spazi (urbani, sociali, istituzionali ecc.) e dunque l'ampliarsi del ventaglio delle possibili relazioni tra questi: dall'autoreferenzialità al conflitto, o alla cooperazione sino alla reciproca "contaminazione".

La categoria dello spazio è dunque ancora centrale: il post-secolare pone in luce gli inevitabili aggiustamenti e riallineamenti del religioso e del secolare (con pratiche e relative visioni del mondo) a partire dal loro uso di spazi comuni e dalla interazione che tra essi si innesca e ridefinisce nel tempo, dando luogo, potenzialmente, a nuove configurazioni di entrambi<sup>20</sup> o interpenetrazioni<sup>21</sup>. Si ritrova dun-

<sup>17</sup> M. Giorda, *I luoghi religiosi a Torino*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2015, 2, pp. 339-358.

<sup>18</sup> M. Rosati-K. Stoeckl, *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, cit., p. 4; M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, Farnham, Ashgate, 2015.

<sup>19</sup> S. Jakelić, *Collectivistic Religions. Religion, Choice and Identity in Late Modernity*, New York-London, Routledge, 2010.

<sup>20</sup> *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, ed. By A. Day, G. Vincett and C.R. Cotter, Farnham, Ashgate, 2013.

<sup>21</sup> N. Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

que un'attenzione, di carattere culturalista, che riconosce nell'interazione la riflessività come "competenza" moderna attribuibile tuttavia non solo agli attori secolari<sup>22</sup> ma anche a quelli religiosi: si consideri in proposito la modestia epistemica propria della fede che secondo Seligman<sup>23</sup> deriva non dalla privatizzazione del sacro nella coscienza individuale ma esattamente dal persistente riconoscimento di una autorità eteronoma.

Come suggerito da Rosati<sup>24</sup>, solo la presenza di queste condizioni sociologiche rende immaginabile quel cambiamento centrale a livello di impianto culturale e valoriale delle società – un aspetto di carattere invece propriamente normativo pure sotteso al post-secolare<sup>25</sup> – che vedrebbe il superamento di una visione in cui il secolare e il religioso rappresentano due campi antagonisti in favore del reciproco riconoscimento.

Naturalmente, gli elementi del post-secolare possono presentarsi in gradi e modi diversi nei differenti contesti, e non solo nelle città occidentali tardo-capitaliste. Ci riferiamo al post-secolare proprio come scenario ideal-tipico con cui confrontare le specificità locali in cui i diversi elementi possono combinarsi secondo modalità specifiche e dunque essere più o meno in grado di sollecitare innovazione. L'utilità del ricorso a questo concetto risiede, ci sembra, proprio nel consentire di identificare aspetti processuali della relazione tra religioso e secolare nella vita urbana che potrebbero rimanere in ombra in un differente quadro interpretativo<sup>26</sup>.

In questo contributo limitiamo l'analisi a una prima lettura di

<sup>22</sup> J. Habermas, *On the relations between the secular liberal state and religion*, cit., p. 4.

<sup>23</sup> A.B. Seligman, *Modest Claims. Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2004.

<sup>24</sup> M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, cit., p. 5.

<sup>25</sup> J. Habermas, *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, cit., p. 4.

<sup>26</sup> *Postsecular Cities: Religious Space, Theory and Practice*, ed. by C. Baker and J. Beaumont, London, Continuum, 2011.

Roma, che si sviluppa nell'ambito dello studio attualmente in essere presso il CSPA sui luoghi di culto nella città<sup>27</sup>, interrogandoci sulla effettiva presenza e dinamica degli elementi sin qui richiamati a inquadrare la complessa relazione tra diversità religiosa e spazio urbano.

Come sarà argomentato, la presenza di una crescente eterogeneità di gruppi e luoghi delle religioni trova espressione, nella "città eterna", sia a un livello macroscopico e "spettacolare" che a uno parcellizzato e ultra-locale e difficilmente riconoscibile, alimentando su diversi livelli la superdiversità della città e la produzione di interazioni tra le diversità la cui comprensione può nutrirsi della logica del post-secolare. Tuttavia quello che possiamo chiamare il "potenziale post-secolare della superdiversità" – ovvero la possibilità che una tale *multisided diversity* inneschi processi riflessivi e di "reciproco apprendimento", che informino il ripensamento delle forme di vita secolari e religiose nello spazio urbano – appare limitato da uno scenario per altri versi fortemente restrittivo rispetto alla praticabilità dello stesso spazio urbano da parte delle "diverse diversità". Ciò in primo luogo a causa della persistenza di una situazione di monopolio a vantaggio della religione cattolica e di una generale impreparazione culturale e giuridica delle istituzioni politiche rispetto al riconoscimento e alla gestione delle diversità religiose, anche a livello urbanistico. In secondo luogo, si vedrà come proprio tale restrizione generi competizioni di campo per la distribuzione dello spazio come risorsa limitata e scarsa e l'innescarsi di dinamiche di esclusione e marginalizzazione dei gruppi non sufficientemente "forti" da sfruttare e percorrere i flussi di una globalizzazione religiosa che ha invece consentito ad altre comunità di "calcare la scena romana".

Partiamo, nel prossimo paragrafo, da una rappresentazione di quest'ultimo "palcoscenico" della diversità religiosa a Roma, per poi guardare a come visibilità e rilevanza della diversità religiosa appaia-

<sup>27</sup> Programma di ricerca *New Emerging Worship To open up the Urban Space (NEW2US)*, promosso e realizzato dal Centro Studi e Documentazione su Religioni e Istituzioni Politiche nella Società Post-secolare (CSPA) dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (luglio 2016-dicembre 2017).

no significativamente compromesse, invece, se si guarda la città nel suo "dietro le quinte".

## 2. Il palcoscenico di Roma: la visibilità della diversità in una città religiosamente globale

Al di fuori dei diretti interessati, pochi sanno che Roma ospita una terza tradizione ebraica, detta di "rito italiano", distinta dalle più note tradizioni ashkenazita e sefardita ed è anzi possibile distinguere un *minhag benè Romì* (rito dei figli di Roma) da un *minhag* più genericamente *italkim*, praticato nel Centro e Nord Italia<sup>28</sup>.

L'esistenza stessa di questa tradizione specificamente romana dimostra la continuità della presenza ebraica in città. Si dice anzi che se a Roma si è alla ricerca di un romano verace, uno "di sette generazioni", forse il posto migliore dove andare a cercare è proprio l'attuale quartiere ebraico, lì dove c'era il ghetto.

La crescita demografica esponenziale<sup>29</sup> che ha caratterizzato i primi cento anni della sua storia italiana ha portato a Roma un flusso costante e vario di immigrati, che ha fatto della romanità un blasone assai raro ed estremamente pregiato. L'autoctonia come bene prezioso ha provocato la paradossale conseguenza che il suo valore potesse essere preservato da una minoranza religiosa da sempre razzializzata, relegata per secoli in un ghetto letterale, voluto dal Papa Paolo IV per impedire la *cohabitatio* con i giudei che si erano presi la libertà

<sup>28</sup> R. Calimani, *Storia degli Ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo*, Milano, Mondadori, 2013.

<sup>29</sup> Roma diventa capitale del Regno nel 1871 con poco più di duecentomila abitanti, che saranno già un milione nel 1931, per raddoppiare ulteriormente in coincidenza con il centenario dell'unità d'Italia (1961). In sostanza, il numero dei romani cresce di oltre dieci volte in meno di un secolo. Si veda *Italiani e stranieri nello spazio urbano. Dinamiche della popolazione di Roma*, a cura di M. Crisci, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 17-50; pp. 127-129; pp. 145-172. Cfr. I. Insolera, *Roma moderna: da Napoleone I al XXI secolo*, con la collaborazione di Paolo Berdini (Nuova edizione ampliata), Torino, Einaudi, 2011.

di vivere in città *mixtim cum christianis*, come promanato nella costituzione *Cum nimis absurdum*<sup>30</sup>. Mentre il ghetto intendeva segregare la diversità religiosa e razziale, proprio la sua secolare persistenza ha consentito a quello spazio di divenire un bastione di romanità di fronte all'arrivo di una nuova diversità, attratta dalla modernità della capitale d'Italia.

Ultimo baluardo di un'identità locale, gli ebrei romani incarnano il paradosso di rappresentare l'Alterità in nome del Sé, e viceversa. Mentre Roma rappresenta la sintesi di una cristianità uniforme e potenzialmente universale ("cattolica", appunto), le sue identità e specificità debbono essere preservate nella loro integrità da una popolazione che per molti secoli, e fino ai nostri giorni<sup>31</sup>, è stata usata come capro espiatorio e figura retorica dell'Alterità.

Gli ebrei vantano a Roma una presenza ininterrotta di ventidue secoli<sup>32</sup> e questo basterebbe a garantire alla città una sorta di ulteriore aura storica mediata "eticamente" e, di converso, conferisce un radicatissimo senso di identità locale agli ebrei romani, immersi come sono, che lo si voglia o meno, nelle magnificenze architettoniche e archeologiche dell'Urbe. La presenza ebraica può ancora essere derisa o biasimata, come dimostra il costante riaffacciarsi dell'antisemitismo per quanto negato e mascherato<sup>33</sup>, ma al contempo viene costantemente rimarcata come la prova più certa della vitalità della cultura locale intramuraria.

<sup>30</sup> La relazione storica tra papato e diversità religiosa nella forma dell'antisemitismo è una questione estremamente complessa che travalica i limiti di questo scritto. Per una prospettiva critica introduttiva si può fare riferimento a D. Kertzer, *The Popes against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*, New York, Alfred A. Knopf, 2001.

<sup>31</sup> M. Herzfeld, *The Liberal, the Neoliberal, and the Illiberal. Dynamics of Diversity and Politics of Identity in Contemporary Rome*, in *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*, ed. by I. Clough-Marinaro and B. Thomassen, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2014, pp. 35-47.

<sup>32</sup> S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden, Brill, 2006.

<sup>33</sup> M. Herzfeld, *The Liberal, the Neoliberal, and the Illiberal*, cit., p. 8.

Mentre la generica periferia si dibatte asfitticamente nella condizione di parvenu della storia senza un'identità prestigiosa cui appellarsi, e gran parte del centro subisce le tensioni alienanti dell'economia globale e della gentificazione<sup>34</sup>, il "ghetto degli ebrei" – in realtà completamente demolito, tranne lo spicchio più settentrionale, poco dopo l'emancipazione italiana<sup>35</sup> – ancora e forse sempre più nettamente si presenta come una roccaforte della tradizionale romanità. E quanto più la stessa comunità ebraica del ghetto subisce la pressione del cosmopolitismo globale e si adatta a un'immagine di sé a cavallo tra spezie mediorientali mai odorate prima e accenti yiddish mai prima sentiti, tanto più il "carciofo alla giudia" e la parlata giudaico-romanesca diventano coesenziali a un'immagine nostalgica della città, confermando l'esistenza o almeno lo strenuo riemergere di una radice non cattolica dell'identità romana.

In altri casi, questo intreccio tra identità religiosa e identità civica (in quanto cittadina) è stato più imposto alla Chiesa cattolica dalla minoranza che non viceversa, in un'evidente manifestazione del potere di attrazione della diversità da parte del suo centro simbolico cattolico, incapace però di produrre quell'omogeneizzazione cui aspirava nel suo universalismo, e trovandosi così a gestire in casa quella diversità religiosa che aveva solleticato.

Fino al 1870, fin quando cioè Roma fu governata dall'autorità religiosa, le Chiese cristiane riformate non erano autorizzate a officiare in edifici di culto specifici (chiese o templi che fossero) all'interno delle Mura Aureliane. Una volta caduta in mani italiane, la nuova costituzione nazionale consentiva però libertà di culto sull'intero territorio del Regno. Non passarono due settimane dal passaggio di Roma all'Italia che gli Episcopaliani di Roma presero la decisione di cercare i finanziamenti per la costruzione di una loro chiesa "entro le mura"<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> M. Herzfeld, *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

<sup>35</sup> L. Scott Lerner, *Narrating Over the Ghetto of Rome*, in «Jewish Social Studies», 2002, 8, 2/3, pp. 1-38.

<sup>36</sup> URL: <<http://www.stpaulsrome.it/visit-us/history/>> (05/17).

Due anni più tardi, erano in grado di acquisire una porzione di terreno lungo la neonata (e ancora incompleta) via Nazionale e nel novembre di quel 1872 fu posta la prima pietra di una nuova chiesa, dedicata a San Paolo "apostolo dei Gentili". Roma aveva già una basilica dedicata al santo al di fuori delle mura cittadine e fu dunque alquanto spontaneo (e tuttavia non meno malizioso) dedicare il nuovo edificio di culto a san Paolo "entro le Mura". San Pietro e San Paolo, che per secoli avevano rappresentato due concezioni distanti della Cristianità al punto da incarnare, rispettivamente, la concezione cattolica e quella protestante, si trovavano ora a spartire non solo il patronato morale della città intesa come *Urbs* del soglio di Pietro e fulcro della predicazione *orbi*, ma più prosaicamente lo spazio fisico, storico e simbolico delimitato dalle mura della Città eterna.

Il modello sembra chiaro: la presenza e l'istituzionalizzazione della diversità religiosa vengono suscitate proprio dall'immagine di compatta uniformità che la città si compiace di presentare al visitatore poco accorto. Invece di appiattare credenze e pratiche religiose alternative, una solida centralità politica organizzata attorno a un credo specifico finisce per attrarre la diversità come una sorgente di potenziale ricchezza religiosa. Il processo che stiamo delineando ha dunque una storia profonda, che si può far risalire agli albori della modernità, ma è divenuto pienamente visibile in tutte le sue dimensioni agli inizi degli anni Ottanta del Novecento, con l'arrivo a Roma di tradizioni culturali non legate all'orizzonte giudaico-cristiano e delle migrazioni globali provenienti dal mondo post-coloniale.

La più grande moschea dell'Europa Occidentale è un segno evidente di questa trasformazione sociale che ha preso spazio a Roma. Si colloca nella parte settentrionale della città e la sua costruzione dimostra l'interconnessione di fattori economici, politici e puramente simbolici.

All'inizio degli anni Settanta l'Italia era ancora un paese di emigrazione (il saldo migratorio inizierà a divenire positivo solo a metà di quel decennio, ribaltando una tendenza ininterrotta per tutto il primo secolo di unità del paese) e a Roma e in generale in Italia vi erano pochissimi musulmani, con le modeste eccezioni del personale delle ambasciate e consolati dei paesi a maggioranza musulmana e di

alcune piccole comunità insediate da moltissimi anni in Sicilia. Viene quindi da chiedersi quale fosse allora la ragione per cui «Il Centro Culturale Islamico e gli ambasciatori di tutti i paesi musulmani assegnati all'Italia e al Vaticano»<sup>37</sup> avanzarono informalmente una richiesta all'allora Presidente della Repubblica per ottenere uno spazio a Roma dove costruire una moschea. Parimenti, se si utilizzano indicazioni solo demografiche, resta difficile comprendere perché l'allora re saudita, Faysal, in quegli stessi primi anni Settanta, avesse dichiarato la sua disponibilità a finanziare quanto necessario per la costruzione di un nuovo spazio di preghiera per i musulmani a Roma. Comprendere come questa curiosa combinazione di numeri locali ridotti e aspirazioni internazionali ambiziose abbia portato alla costruzione della Grande moschea implica la capacità di cogliere non solo la dimensione internazionale, ma anche un filone estremamente locale della politica istituzionale romana.

La crescente rilevanza economica e politica dei paesi a maggioranza islamica portò a partire dagli anni Sessanta a una nuova rappresentazione dell'islam come il marcatore di una differenza con "l'Occidente". La fede musulmana puntava su una rinnovata visibilità e divenne il fulcro di una concezione aggiornata della modernità, in cui la religione iniziava ad acquisire un senso ben diverso da quello elaborato nelle teorie canoniche della modernizzazione<sup>38</sup>. Mentre questo filone globale di rivitalizzazione islamica si andava consolidando, Roma stava provando ad articolare un suo nuovo approccio alla religione nella sfera pubblica con il mutamento in atto nella politica locale.

Nel 1975 il famoso storico dell'arte Carlo Giulio Argan venne eletto come indipendente nelle liste del Partito comunista e nominato sindaco di Roma. Avere un sindaco non democristiano costituiva una vera novità per una città le cui autorità laiche avevano ininterrotta-

<sup>37</sup> A.M. Salama, *Technical Review Summary. The Aga Khan Award for Architecture, Mosque and Islamic Cultural Centre*. Rome, Italy, 2001, URL: <<https://archnet.org/system/publications/contents/8621/original/DTP101120.pdf?1389264133-09/17>>.

<sup>38</sup> R.W. Hefner, *Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age*, in «Annual Review of Anthropology», 1998, 27, pp. 83-104.

mente manifestato dal secondo dopoguerra un ossequioso rispetto per il Vaticano. Poco dopo il suo insediamento, Argan intraprese una mossa tipicamente post-secolare attivando un dialogo innovativo con lo spazio religioso. Invece di agire nell'ottica rigidamente secolarista di disinteressarsi al potere cattolico come retaggio di un passato in via di inevitabile dismissione, Argan dimostrò apertura al confronto e non solo si incontrò con i tre papi che si succedettero durante il suo mandato, ma agì direttamente per dare seguito ai desideri dei musulmani, donando 30.000 metri quadrati per la costruzione di una moschea. Un concorso internazionale fu bandito per l'anno successivo e il progetto iniziò a prendere corpo. Con tutte le difficoltà di ordine burocratico e l'opposizione di molti residenti, gli spazi della moschea e del Centro islamico culturale d'Italia furono inaugurati nel 1995 e oggi ospitano una preziosa biblioteca di volumi islamici, una prestigiosa sala conferenze e una moschea che regolarmente apre le porte a una comunità islamica genuinamente internazionale (pur se gestita e diretta da personale prevalentemente marocchino ed egiziano).

In sintesi, dunque, la presenza di un vibrante palcoscenico che offre al mondo la rappresentazione della diversità religiosa attraverso la sua "spazializzazione" appare con evidenza incasellando gli esempi sopra riportati: a partire dalla Sinagoga, antico prodromo della complessità del rapporto religioni/città, che segna l'apporto storico dell'ebraismo alla fondazione della identità romana; o dalla Chiesa Episcopale Anglicana San Paolo "dentro le Mura", che ha introdotto nel cuore della città, al fianco di S. Pietro e in "risposta" al S. Paolo "fuori le mura", l'espressione di una concezione altra della Cristianità; passando per – a partire dagli anni Ottanta, con l'arrivo delle migrazioni e con esse di tradizioni esterne al ceppo giudaico-cristiano – la Grande Moschea, la più grande nell'Europa Occidentale, il cui processo di costruzione esprime una complessa congiuntura di interessi non solo culturali ma anche economici e politici internazionali, in un periodo in cui un certo flusso globale di "revival" islamico cercava la sua espressione in occidente.

Si può poi arrivare a includere tra gli esempi la più recente istituzione, a un anno dall'intesa siglata tra lo Stato e l'Unione Buddhista Italiana (UBI), del Tempio Hua Yi Si, inaugurato nel marzo 2013: il più

ampio tempio buddhista cinese zen d'Europa, che spicca con la sua tradizionale pagoda tra container e capannoni nella zona industriale est (zona Prenestina)<sup>39</sup>. Come pure, infine, il caso del Tempio mormone della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, ancora in costruzione e annunciato come in completamento per il 2017<sup>40</sup>. Primo in Italia, a segnare una tappa del processo di espansione internazionale di uno dei più opulenti gruppi religiosi, il Tempio vede un progetto imponente, pensato appunto "all'altezza di Roma", che unisce al luogo di culto una *meeting house* e un complesso di edifici e servizi per ospitare visitatori da tutto il mondo.

Questi ultimi esempi confermano, ci sembra, quella rappresentazione macroscopica della diversità religiosa che – e questo è il punto che qui si vuole sottolineare – non si è prodotta a scapito di o malgrado il cattolicesimo di cui la città è intrisa ma proprio in ragione del fatto che Roma ha enfaticamente offerto se stessa al mondo come rappresentazione di un *religious brand*<sup>41</sup>.

Se una specifica forma religiosa – leggasi cattolicesimo – offre il lessico d'espressione generalmente associato a Roma e il codice comunicativo che la distingue, allora la prospettiva religiosa può divenire il mezzo-ambiente con cui, una volta che la globalizzazione si sia messa in moto veicolando diversità, la diversità stessa si è confrontata con la città e ha chiesto a essa di essere riconosciuta. In una frase: Roma non ospiterebbe la più grande moschea dell'Europa occidentale se non fosse per il peso morale e culturale di piazza S. Pietro. Parimenti, non vi sarebbe alcuna chiesa protestante dedicata a San Paolo entro le Mura senza il San Paolo fuori le Mura, così come la riconoscibile identità popolare romanesca sarebbe più fragile se non potesse appoggiarsi al bastione ebraico della purezza genealogica, per quanto la cosa possa sembrare paradossale.

<sup>39</sup> Si veda *infra*, M. Scialdone, *Buddhisti e induisti nelle migrazioni. Rapporti centro-periferia tra orientalismo e reti istituzionali*.

<sup>40</sup> Si veda *infra*, C. Cappellini, *Il Tempio della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni a Roma*.

<sup>41</sup> *Religions as Brands. New Perspectives On the Marketization of Religion And Spirituality*, ed. by J.C. Usunier and J. Stolz, Farnham, Ashgate, 2014.

L'immagine cristallina di un'appartenenza uniforme attrae diversità religiosa e una volta che le pratiche e le credenze religiose si sono messe in moto come ideorami<sup>42</sup>, cioè modelli ideologici mutevoli ma necessari alla manutenzione culturale degli etnorami (flussi di migranti, turisti, lavoratori e studenti), le differenti forze che attivano e attraggono le migrazioni creano inevitabilmente le condizioni di espressione della diversità religiosa.

“Quando sei a Roma, comportati da romano”, dice un proverbio inglese, ma il detto andrebbe inteso in modo diverso da come si pensa. Questo proverbio non implica necessariamente una spinta al conformismo sulla base dei costumi locali, e si può invece leggere nel seguente modo: quando sei in un nuovo contesto, acquisisci le forme locali di comunicazione e adatta i tuoi contenuti a quelle forme. Poiché Roma è vista comunemente come un centro religioso, una volta che la diversità (in qualunque forma) accede alla città, inizia a comunicare *sub specie religionis*, esprimendosi cioè secondo un lessico e una grammatica religiosa, quale che sia. Simmetricamente, per quelli che invece cercano di enfatizzare la loro specificità religiosa, nessun luogo potrebbe essere più adatto di Roma, lì dove ogni dettaglio religioso viene illuminato dalla luce abbagliante del *genius loci*.

Possiamo così parlare di una retroazione positiva su due livelli: Roma chiede tendenzialmente alla differenza di tradursi (e di ri-prodursi) in un qualche idioma religioso per rendersi più facilmente comprensibile nel sistema comunicativo locale; e la città attrae come una calamita qualunque differenza religiosa in cerca di visibilità e riconoscimento. Siamo convinti che questo duplice effetto di attrazione e riscrittura costituisce un quadro di senso entro cui trovano giustificazione i molti *exploit* architettonici delle comunità religiose presenti a Roma.

Sembra calzante a proposito di questo potere seduttivo della città richiamare le teorie della *global city* elaborate negli anni Ottanta<sup>43</sup> per

<sup>42</sup> A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1996.

<sup>43</sup> S. Sassen, *The Global City. New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

spiegare come, nello sviluppo economico delle multinazionali della produzione delocalizzata e dei servizi, le grandi corporazioni abbiano concentrato i loro quartier generali in metropoli post-industriali come New York o Londra, principali sedi del potere finanziario e direzionale dell'economia planetaria, o comunque in altri agglomerati urbani che costituiscono *hub* strategici e attrattivi nello scenario globale, rendendo queste città ancora più globali, in una sorta di effetto valanga che pretende lo stesso “canone” – ovvero la dimensione globale – ai *new comers*. Spinti a rivaleggiare con i colossi che si concentravano in pochi centri globali, i *competitors* più dinamici sono stati attratti proprio dalle medesime *global cities*, viste e vissute come nicchie ecologiche in cui il linguaggio della globalizzazione era già moneta corrente e per questi rivali di recente arrivo il beneficio di poter usufruire del sistema dei servizi preesistente rendeva sopportabile il costo di fronteggiare una forte competizione spaziale.

Su di un piano più espressamente teorico, l'ipotesi si articola attorno al contrasto tra interpretazione e uso di un qualunque messaggio<sup>44</sup> e sul duplice asse che costituisce il piano dell'identità culturale, vale a dire il processo di categorizzazione dall'esterno e quello di auto-identificazione interna<sup>45</sup>. In quanto marchio riconoscibile, Roma è individuata come la città cattolica. Il brand della città veicolato dal suo scontato cattolicesimo viene diffuso tramite gli ordinari canali dell'immaginario, vale a dire i mediorami (i flussi globali del sistema mediatico) e gli etnorami, la mobilità delle persone fisiche (migrazioni, lavoro stagionale e turismo, non solo religioso). Tuttavia, una volta che questa solida struttura auto-identificativa si libera per essere disseminata dal sistema mondiale delle comunicazioni (dai grandi media della trasmissioni televisive al social medium dei turisti che condividono le loro fotografie tramite Instagram; ai microsistemi di mediazione del pellegrino o migrante di ritorno che porta agli amici la *boule à neige* con piazza San Pietro), si libera anche dalle intenzioni

<sup>44</sup> U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

<sup>45</sup> R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power*, in «Ethnic and Racial Studies», 1994, 17, 2, pp. 197-223.



autoriali per essere usata creativamente e vedersi attribuiti significati anche divergenti da parte di spettatori intenzionali o astanti casuali. Possono dunque trovare spazio e credibilità diverse categorizzazioni della città, come l'idea che Roma sia un posto dove la religione è un idioma condiviso per parlare della realtà in generale. Invece di essere interpretato (com'è nelle probabili intenzioni degli emittenti) come l'espressione idiosincratca della sua identità locale, il cattolicesimo può essere visto e usato – non importa a questo livello dell'analisi stabilire con quanta legittimità – come un caso di una classe più ampia, vale a dire “La Religione”, che attrae la differenza in quanto si configura come un palcoscenico perfetto per qualunque progetto astratto di riconoscimento.

Vedremo poco più avanti un esempio di come la relativa vicinanza al modello stereotipico di città cattolica consenta ad alcune forme della differenza un vantaggio mimetico adattivo, ma possiamo intanto evidenziare un punto centrale: in questo processo di macro-rappresentazione della diversità, le specifiche identità tendono a rimanere chiaramente distinte tra loro e di fronte al modello attrattore originario. Non sembra dunque riconoscibile, o si manifesta solo in minima parte, quella spinta alla “formattazione”, per usare il termine suggerito da Olivier Roy<sup>46</sup>, ovvero la conformazione delle altre religioni al modello riconosciuto della tradizione cristiano-cattolica. È vero, nella Sinagoga maggiore di Roma fa bella mostra di sé un organo a canne, strumento del tutto inusuale (come qualunque strumento musicale, del resto) in una sinagoga, ma questo piccolo sintomo di uniformazione al modello architettonico e rituale della chiesa di tradizione cattolica deve fare ogni giorno i conti con il florilegio di diversità di spazi, modi, strutture e tempi gestiti dalla presenza della diversità religiosa nella città. Alla fine, pure a Roma la globalizzazione si è dimostrata generatrice di forme anche imprevedute di diversità, piuttosto che di appiattimento verso un modello centrale di riferimento.

<sup>46</sup> O. Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Columbia, Columbia University Press, 2010.

Esistono tuttavia, ovviamente, molteplici differenze in questo processo di attrazione della diversità religiosa e adattamento della diversità culturale in vestigia religiose, e dobbiamo per forza presupporre un'eterogenesi di strategie spaziali che soggiace alle categorie analitiche sopracitate del *place seeking* e *place making*<sup>47</sup>.

Gli ebrei e i buddhisti cinesi enfatizzano e dichiarano la loro identità religiosa sullo sfondo di quella che altrimenti può essere letta come una specificità etnica o addirittura razziale. Musulmani e mormoni sfoggiano l'imponenza architettonica come sigillo della rilevanza delle loro fedi, mentre gli episcopaliani si sono più preoccupati, nella loro originaria strategia di *place seeking*, di promuovere un'immagine di sé di cristiani non sottomessi al potere costituito. Ma tutti sembrano esprimere la loro “intimità culturale” incorporandola nell'*ethos* locale. Gli ebrei hanno accolto la modernità al punto di accettare la distruzione delle sinagoghe “tradizionali” per avere in cambio la Grande sinagoga dall'architettura eclettica; gli episcopaliani hanno negato ulteriormente l'autorità papale; i musulmani hanno sollevato la testa in Occidente, ma con modestia, innalzando un minareto bassino e mai impiegato per lo scopo originario di chiamare alla preghiera; i cinesi hanno dimostrato di aver superato una volta per tutte l'arida landa del materialismo marxista e i mormoni continuano imperterriti a girare in maniche corte con le loro targhette di riconoscimento.

### 3. Il “dietro le quinte”: l'invisibilità dei luoghi di culto negli interstizi della città

Se esiste un palcoscenico, come accennato, esiste anche un “dietro le quinte”. A fronte della rappresentazione che fin qui abbiamo approntato di Roma come *religious global city*, è necessario soffermarci ora su come la diversità religiosa si offra nella città anche su una dimensione iper-locale che ne rivela condizioni del tutto opposte.

<sup>47</sup> I. Becci-M. Burchardt-M. Giorda, *Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities*, cit.

Roma è storicamente caratterizzata da un'urbanizzazione caotica e non regolata, se non da criteri imposti dai bisogni abitativi e dallo sviluppo economico<sup>48</sup> e in cui – a parte la contrapposizione tra un centro storico sacralizzato architettonicamente e una generica periferia dell'Altrove – è difficile cogliere una strutturazione spaziale delle gerarchie sociali, con classi medie emergenti spinte verso la cerchia estrema della periferia, dove incrociano gli ultimi artigiani espulsi da Monti o gli occupanti multi-etnici di uno *squat*. Non che manchino segnali evidenti di ghettizzazione e gentrificazione, ma questi processi sembrano prendere forme microscopiche, interessare porzioni di quartieri contraddittorie, che costruiscono un'immagine urbana di Roma già post-metropoli, pur senza essere mai stata una vera metropoli organizzata attorno alla produzione capitalista. In questo quadro, l'irruzione della diversità religiosa a livello iper-locale si lega a un'immigrazione che, come per il più ampio caso italiano, si nutre di “una diversità nella diversità”, essendo composta di musulmani di diverse tradizioni sia strettamente religiose, sia nazionali o culturali; di diversi ortodossi spesso ancorati alle chiese autocefale (vale a dire nazionali) di provenienza (romeni, ucraini, serbi, moldavi, greci, russi, ecc.) con le loro specificità, anche calendariali; sikh, buddhisti, hindu, cristiani, tamil dall'India; differenti versioni del pentecostalismo (dall'Africa, dall'America Latina ma anche dalla Cina) e così via<sup>49</sup>.

Ripartire questa diversità al livello iper-locale richiede di confrontarsi con una variegata e sottilissima punteggiatura del tessuto urbano di luoghi per il culto per le varie comunità di natura e conformazione fortemente eterogenea<sup>50</sup>. Possono essere spazi cattolici,

<sup>48</sup> C. Cellamare, *The Self-Made City*, in *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*, ed. by I. Clough Marinaro and B. Thomassen, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2014, pp. 205-218.

<sup>49</sup> E. Pace, *Increasing Religious Diversity in a Society Monopolized by Catholicism*, in *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in Contemporary World*, ed. by G. Giordan and E. Pace, New York, Springer, pp. 93-114.

<sup>50</sup> M.I. Maciotti, *Religioni a Roma. Insediamenti centrali e periferici per antichi e nuovi abitanti*, Roma, Aracne, 2013. Oltre agli studi di matrice accademica, una fonte indispensabile di informazioni e dati su questo brulichio della diversità re-

islamici, ortodossi, protestanti, induisti o buddhisti, e spesso devono trovare la loro collocazione all'interno di aree urbane saldamente multiculturali. Il caso delle sale di preghiera per l'islam è particolarmente esemplare: una dislocazione articolata, un caleidoscopio di tradizioni e appartenenze, una differenziazione di tipologie di spazi che disegnano nell'insieme una realtà complessa, tale da disorientare anche i più attenti studiosi<sup>51</sup>. A Roma, questa frammentazione territoriale salta all'occhio anche e proprio in contrasto con la presenza della Grande moschea, dato che i due livelli corrispondono a logiche divergenti, come abbiamo indicato. Se la Moschea dei Parioli corrisponde all'*appeal* globale della città come brand religioso, le decine di sale di preghiera sparse per la città intendono invece ancorarsi al locale delle pratiche quotidiane, e la tensione tra le due dimensioni è particolarmente evidente. Come riportato largamente dalla stampa a livello locale e non solo<sup>52</sup>, nell'estate 2016 alcune sale sono state chiuse d'autorità in quanto “abusive” o non a norma, e questa successione di sigilli (in parte revocati dopo un ricorso) ha suscitato una reazione molto evidente. Alcuni esponenti del mondo islamico a Roma hanno organizzato, in segno di protesta e per sensibilizzare l'opinione pubblica sulla questione della mancanza di spazi adeguati, per cinque venerdì la preghiera collettiva in alcune piazze importanti della città: piazzale Prenestino, piazza Vittorio, fino alla provocatoria *djuma* del 21 ottobre, organizzata nella piazza del Colosseo a sfidare intenzional-

ligiosa a Roma è garantita dalla pubblicazione di alcuni annuari redatti da associazioni e centri di ricerca indipendenti, tra cui ci piace ricordare almeno i più noti: Caritas-Migrantes, *Immigrati a Roma e Provincia. Luoghi di incontro e di preghiera*, Roma, Caritas-Migrantes, 2014; l'annuario *Osservatorio Romano sulle Migrazioni*, a cura di Idos e il rapporto C. Russo-F. Tamburrino, *Luoghi comuni, luoghi in comune. Percorsi di dialogo e conoscenza a partire dai luoghi di culto della Provincia di Roma*, Roma, Associazione Centro Astalli, 2015, nell'ambito di un progetto FEI.

<sup>51</sup> A. Caragiuli, *Islam metropolitano*, Roma, Edup, 2013.

<sup>52</sup> A titolo di esempio, si vedano tra gli altri: *Roma, chiusa moschea abusiva a Centocelle*, in «Repubblica», 21.09.2016; *Roma, chiusura per un'altra moschea*, in «Il Messaggero», 22.09.2016.

mente la città in uno dei suoi luoghi più visibili e rappresentativi<sup>53</sup>. L'intento evidente sembrava la rivendicazione di un "diritto alla città" e ancor più "alla cittadinanza" in cui una differenza religiosa così marcata rispetto al modello centrale cattolico ribadiva un suo diritto sentito come naturale, in un contesto di generale riconoscimento della rilevanza del religioso. Questo discorso del riconoscimento si è declinato attingendo paradossalmente al crisma della romanità più inveterata, vale a dire l'abusivismo edilizio. Un noto attivista della comunità bangladesese ha più volte pubblicamente dichiarato durante queste manifestazioni di piazza che i luoghi di culto islamici erano stati chiusi con motivazioni pretestuose, dato che non poteva certo essere una piccola irregolarità edilizia come la costruzione abusiva di un bagno per le abluzioni oppure la mancanza di abitabilità a fare delle sale di preghiera dei posti "irregolari". Anzi, i piccoli "impicci" messi in atto per far funzionare le sale di preghiera islamiche si sarebbero piuttosto dovuti leggere come segnali forti della volontà di integrare la comunità islamica nel tessuto culturale delle consuetudini cittadine!

Dal nostro osservatorio - le attività di ricerca del CSPS<sup>54</sup> - abbiamo potuto verificare direttamente quanto la messa in scena della diversità secondo questi canoni estetico-politici abbia suscitato reazioni differenti tra i musulmani della città, sospesi tra consenso liberatorio, indifferenza sospettosa e rifiuto esplicito a seconda della moschea di provenienza, del retroterra nazionale di riferimento e, non da ultimo, dell'estrazione sociale. Questa reazione multiforme corrisponde non solo a diverse strategie politiche di riconoscimento ma probabilmente anche a un diverso sistema di economia morale<sup>55</sup>. Individuare percor-

<sup>53</sup> Roma, musulmani in preghiera al Colosseo: Quello al culto è un diritto costituzionale, in «Repubblica», 21.10.2016, URL: <[http://roma.repubblica.it/cronaca/2016/10/21/news/roma\\_musulmani\\_in\\_preg\\_hiera\\_al\\_colosseo\\_rispetto\\_per\\_il\\_nostro\\_diritto\\_costituzionale\\_al\\_culto\\_-150281452/](http://roma.repubblica.it/cronaca/2016/10/21/news/roma_musulmani_in_preg_hiera_al_colosseo_rispetto_per_il_nostro_diritto_costituzionale_al_culto_-150281452/)> (09/17).

<sup>54</sup> Ci riferiamo in particolare agli incontri dedicati al confronto tra gruppi religiosi e istituzioni locali attivati nell'ambito del progetto del CSPS sopra citato, *NEW2US*.

<sup>55</sup> D. Fassin, *Moral Economies Revisited*, in «Annales. Histoire, Science Sociales», 2009, 6, pp. 1237-1266.

si di *place seeking* e ancor più organizzarsi nel *place making* sono attività eminentemente pratiche ma che non possono essere attivate senza il ricorso a quadri di sentimenti, valori e norme, e alla loro messa in circolazione e condivisione. Quanto più si vede la propria fede come alternativa al sistema di valori corrente, tanto più si opterà per pratiche di resistenza o diretta contestazione. Specularmente, se si viene costantemente emarginati spazialmente nelle pratiche di culto, e l'unico posto dove si può pregare è uno scantinato rimediato, è possibile che questa condizione attivi una concezione alternativa della propria condizione morale. Se invece si può praticare in un luogo acconcio, legittimo e persino bello, o se comunque il proprio percorso religioso non è percepito come alternativo o contraddittorio con il quadro morale e valoriale disponibile, è probabile che le strategie di *seeking* e *making* puntino decisamente all'*understatement* e alla negoziazione formale secondo i crismi della collaborazione. Visto che a Roma oggi si trovano a convivere musulmani delle più diverse estrazioni, la possibilità di affrontare la questione della scarsità delle risorse spaziali religiose con un'azione condivisa da tutti si abbassa in misura proporzionale alla varietà dei sistemi culturali, politici e morali di riferimento.

Eppure, come accennavamo più sopra, una maggiore vicinanza al modello canonico del cattolicesimo costituisce di per sé una potenziale risorsa integrante. Ci sono gruppi la cui semplice collocazione lungo l'asse di distanza dal cattolicesimo romano offre spiragli inaspettati di accoglienza, e in questa luce tutte le confessioni cristiane hanno a Roma opportunità che, semplicemente, ai musulmani non si offrono.

In questo senso, per la sua valenza significativa vale la pena riportare brevemente un episodio osservato nell'ambito delle nostre attività di ricerca, il citato programma CSPS, *NEW2US*. Per celebrare la nomina di un nuovo comitato direttivo, la *Nigerian Community Rome - Latium* ha invitato il cardinale (cattolico) Francis Arinze a celebrare il 26 marzo 2017 una messa nella chiesa (cattolica) dei santi Simeone e Giuda Taddeo, a Torrenova, nella periferia orientale della città, dove officia regolarmente il reverendo Ileme, cappellano della *Nigerian Catholic Community*. Dopo la consacrazione eucaristica e prima che i sacerdoti che officiavano assieme al cardinale distribuissero l'eucarestia, un giovane prete dal fisico possente e dalla voce impe-

riosa si è affacciato al microfono per ricordare che «the Mass is for everybody, but the Communion is reserved for those of the Catholic tradition». In effetti, una volta ricevuto l'invito come CSPS eravamo stati informati preventivamente che alla celebrazione avrebbero partecipato i nigeriani di Roma e del Lazio, indipendentemente dalla loro confessione. Dubitiamo ci fossero musulmani a occupare i banchi della chiesa, ma lo scrupolo del sacerdote nel riservare la comunione ai cattolici ci conferma quel che sembrava evidente, vale a dire che diversi cristiani non cattolici avevano "approfittato" dell'occasione per poter utilizzare uno spazio non tecnicamente di loro pertinenza. La partecipazione a riti secondo denominazioni cui non si appartiene formalmente costituisce una pratica comune – e vista con un certo sospetto dalle rispettive gerarchie – in Nigeria ma è ovvio che una volta praticata a Roma<sup>56</sup> questa consuetudine assume qualità simboliche del tutto peculiari, non fosse altro che per la ripidissima sperequazione di capitale simbolico tra cristiani cattolici e qualunque altra denominazione cristiana. Per un pentecostale nigeriano, l'occasione di mimetizzarsi nel mondo cattolico sembra veramente molto ghiotta e paradossalmente non implica alcuna conversione, ma è possibile solo in nome di una implicita "aria di famiglia". Se i cattolici nigeriani possono essere accolti in un edificio di culto cattolico senza alcun problema nonostante l'evidente differenza razziale di cui sono portatori, allora l'identità nigeriana protestante può facilmente sfumare in una identità nigeriana cristiana, per essere riassorbita in un processo di *place making* mimetizzato da *place keeping*. Insomma, le opzioni di costruzione dal basso dello spazio religioso sono veramente tantissime, una volta che si entra nel *backstage* della vita religiosa cittadina, e hanno bisogno di un adegua-

<sup>56</sup> Nel caso della messa cui abbiamo assistito, va ricordato che si trattava di un evento molto prestigioso e comunque attraente per i nigeriani a Roma, dato che il cardinale Arinze, pur essendo ora molto anziano, è stato per anni una personalità di assoluto spicco del cattolicesimo africano, al punto da essere considerato il vero "papabile" del suo continente fin dai primi anni Novanta, come racconta *The Guardian* nel profilo che gli ha dedicato, URL: <<https://www.theguardian.com/world/2003/oct/03/catholicism.religion>> (04/17).

to lavoro di mappatura, operazione che solo di recente si è iniziato a fare<sup>57</sup> e che resta però per lo più ancora da redigere, in segno di un sistema ancora in gran parte ignoto<sup>58</sup>.

#### 4. Conclusioni. Verso il post-secolare? Vincoli e possibilità per le diversità religiose in una città duale

La sovrapposizione del livello macro e micro, di una dimensione globale e di una locale accresce la complessa rete della diversità religiosa e delle sue rappresentazioni e interpretazioni. Si definisce un quadro in cui aumentano i punti e i livelli in cui la religione "si dà" nello spazio urbano e aumentano le intersezioni e le occasioni di confronto con il secolare, i suoi diversi attori e luoghi (che siano una "piazza" o una scuola).

In questo senso, tale complessità sovraespone la città a una molteplicità delle forme della relazione tra il diversamente religioso e il secolare che, nella logica del post-secolare, può implicare tanto il conflitto quanto il reciproco riconoscimento assieme a pratiche riflessive e processi di innovazione – ovvero di produzione – nella relazione e nel confronto, di nuove interpretazioni e pratiche, tanto del religioso quanto del secolare<sup>59</sup>.

Tuttavia la ricostruzione del caso di Roma qui offerta ha posto in evidenza anche gli elementi che possono limitare il compiersi di uno scenario propriamente post-secolare. L'im maturità del quadro politico e giuridico nell'accoglimento di un pieno pluralismo; le limitazioni poste dalla scarsità della risorsa "spazio" reale o percepita che sia; l'i-

<sup>57</sup> S. Allievi, *La guerra delle moschee*, Venezia, Marsilio, 2010; E. Pace, *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Carocci, 2013; *Islam e integrazione in Italia*, a cura di A. Angelucci, M. Bombardieri e D. Tacchini, Venezia, Marsilio, 2014; M. Giorda, *I luoghi religiosi a Torino*, cit., p. 5.

<sup>58</sup> E. Pace, *Le religioni nell'Italia che cambia*, cit., p. 20.

<sup>59</sup> M. Rosati, *Postsecular Sanctuaries. Towards a Neo-Durkheimian Grammar of Sacred Places*, cit.; M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, cit., p. 5.

neguale distribuzione di potere che si rivela nella radicale differenza di natura e portata dei luoghi che rappresentano le diverse comunità e identità religiose; la conseguente marginalizzazione di alcuni gruppi in particolare.

Come si è evidenziato, inoltre, l'intensità con cui la città attrae questa differenza non corrisponde esattamente alla capacità o disponibilità della differenza di manifestare pubblicamente se stessa. I modi in cui questa diversità importata si esprime, diviene visibile o è anche solo consapevole della sua dimensione pubblica dipendono da un complesso intrico di variabili. La semplice localizzazione della differenza nella complessa geografia urbana può avere un ruolo centrale nel condizionare la sua visibilità: alcune forme di differenza possono prosperare in un determinato contesto, mentre altre rischiano l'asfissia dell'isolamento. Specularmente, hanno un ruolo specifico ed essenziale anche le rispettive strategie tradizionali e genealogie culturali, dato che alcune sono accostumate alla modestia pubblica, altre invece pretendono una scena pubblica per le loro *performance*. Un'ulteriore variabile è il livello di accettabilità istituzionale, secondo cui le differenze possono essere descritte o percepite come più o meno distanti, più o meno gestibili in quello specifico ambiente culturale e religioso. Nel complesso, come si è cercato di argomentare nel corso di questo contributo, la diversità religiosa a Roma sembra "coinvolta" nella "schizofrenia" di fondo di una città che attrae e respinge al tempo stesso. Rievocando l'idea di città duale<sup>60</sup>, e rivisitandola però parzialmente, si possono immaginare linee di divisione economiche, sociali e culturali – che non necessariamente trovano nette ripartizioni a livello geografico – che pongono da un lato i gruppi religiosi che possono ambire a rappresentare la loro identità in luoghi a visibilità e rilevanza macroscopica per via del loro inserimento nei flussi della

<sup>60</sup> Questo concetto si è affermato entro gli *urban studies* per sottolineare la tendenza delle odierne metropoli a produrre divisioni geografiche interne che separano aree capaci di intercettare le opportunità del mercato globale e altre meno attraenti per investimenti, commerci e turismo e di conseguenza più socialmente periferiche; si veda J. Borja-M. Castells, *La città globale. Sviluppo e contraddizioni delle metropoli nel terzo millennio*, Milano, De Agostini, 2002.

“religiosità globale” che Roma sembra convogliare; e dall'altro i gruppi che sperimentano una maggiore perifericità o una vera e propria esclusione rispetto a tali flussi e restano piuttosto imbrigliati nella stretta della scala iper-locale, che li costringe a partecipare ai processi di ricerca, negoziazione ed eventualmente competizione con altre comunità e con i decisori pubblici per la appropriazione e/o l'uso di luoghi spesso neppure minimamente conformi alle richieste canoniche del “proprio” sacro. Tradotta in altri termini, questa Roma duale si può sintetizzare come un ulteriore sintomo della crisi della “ragione cartografica”<sup>61</sup>. Se la modernità (secolare, aggiungiamo) era il tempo dell'organizzazione degli spazi geometricamente misurabili e neutri (Roma come attrattore della “prospettiva religiosa”), la crisi inevitabilmente emerge quando quello spazio neutro, *hard core* simbolico vuoto, deve convertirsi in luoghi, vale a dire in articolazioni territoriali del senso, attraverso il confronto, il riconoscimento e il conflitto. Se il post-secolare è definibile, nella prospettiva che sollecitiamo, come la gestione non competitiva e intenzionalmente dialogante (con il secolare e nella diversità religiosa), resta da chiedersi quanta distanza segni il passo da un assetto propriamente post-secolare in una città in cui la diversità religiosa appare più richiamata da una Roma come *brand* piuttosto che come spazio realmente condiviso.

Stante la necessaria evoluzione del quadro politico e giuridico nella direzione di un più compiuto riconoscimento del pluralismo capace di garantire una sostanziale eguaglianza di opportunità e di realizzazioni anche “spaziali” alle diverse religioni e comunità, ci sembra necessario osservare nel prosieguo della ricerca sociale, ancora come si è detto acerba sulla città, la possibile conformazione di una dimensione intermedia, potremmo dire *glocal*, della diversità religiosa. Ci si può chiedere, per esempio, quali condizioni possono favorire l'avvicinamento delle comunità più marginali alle risorse veicolate nei flussi globali o, viceversa, in quale misura i progetti di “macro-luoghi” che hanno rappresentato e stanno rappresentando la diversità religiosa a Roma su di una scena internazionale si alimentino delle identità co-

<sup>61</sup> F. Farinelli, *Crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009.

munitarie particolari maggiormente marginalizzate a livello territoriale. Si può immaginare, infatti, che la presenza di una dimensione “connettiva” tra i due livelli che abbiamo sin qui delineato – *global* e *local* – possa contribuire a un parziale riallineamento delle condizioni “spaziali” e dunque delle capacità espressive e di auto-rappresentazione dei diversi gruppi presenti sul territorio romano nell’interazione reciproca e con gli attori secolari, accrescendo le possibilità per forme di relazione non solo conflittuali, ma dialettiche e cooperative.

## Capitolo 6. *Place building*: la costruzione del paradigma plurale

Alessandro Saggiaro

### 1. Introduzione<sup>1</sup>

In che modo può, uno storico, contribuire allo studio del presente? In che modo le regole e le metodologie costruite faticosamente sulle fonti lontane del passato mediterraneo possono tornare utili e servire a lavorare sulle coabitazioni fra religioni nel tempo presente? Certo, ogni riflessione sul presente è basata su una stratificazione di situazioni che affondano le proprie radici in tempi remoti. Le comunità hanno storie e raccontano storie; i luoghi sono segnati da simboli<sup>2</sup> e gli spazi sono animati da vicende che non iniziano ieri ma hanno un percorso complesso nel tempo, sia sul piano socioculturale, sia su quello giuridico. Questo tipo di riflessione implica la necessità di guardare alle fonti relative alla diversità religiosa con un’attenzione pro-

<sup>1</sup> Il testo riprende e integra alcune riflessioni già sviluppate in *Religious Superdiversity between Global and Local: some Remarks on a Research Project about Rome / La super-diversità religiosa fra globale e locale: appunti e riflessioni a partire da una ricerca su Roma*, in *Living in the Mediterranean world. Ancient and new religious cohabitations between the shores of the Mediterranean sea. Research perspectives and proposals for dialogue*, a cura di M. Monaca e M. Mormino, «LaborEst» 2017, 14, pp. 84-89. Ringrazio Maria Chiara Giorda e Carmelo Russo per la rilettura della prima versione di questo testo e per i consigli che mi hanno dato. Sono inoltre debitore nei confronti di Sergio Botta, Chiara Peri, Francesco Tamburrino, con i quali, anche insieme a Carmelo Russo, ho condiviso discussioni e riflessioni durante la ricerca su Tor Pignattara.

<sup>2</sup> R.H. Lowie, *Cultura ed etnologia*, Roma, Casini, 1968 (ed. or. 1917), p. 29.