

VINCENZO PACE*

LA DIVERSITÀ NELLA CITTÀ E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

I. MODELLI DI INTEGRAZIONE IN EUROPA

Alcune considerazioni preliminari si impongono quando affrontiamo la questione che genericamente e per brevità chiamiamo integrazione, coniugandola con la voce diversità religiosa. In realtà, sia dal punto di vista teorico sia dai riscontri empirici, si discute oggi molto fra gli studiosi di scienze sociali sulla bontà euristica di tale concetto (Husband, 2002; O'Loughlin, Glebe, 1987). Quando lo usiamo per identificare e interpretare la complessità sociale, che la presenza di donne e uomini provenienti da diversi Paesi del mondo produce nelle nostre società europee, siamo sempre più consapevoli di come esso sia carico di ambivalenze e di inevitabili scelte di natura ideologica. Stiamo, infatti, cercando di rispondere alla classica questione di come sia possibile l'ordine sociale, quando i sistemi della solidarietà sociale (nel senso durkheimiano del termine) non sembrano in grado di estendersi anche a chi è classificato, nell'immaginario collettivo così come negli ordinamenti giuridici, come *estraneo* (Habermas, 2002). Il dibattito sulla cittadinanza è ancora aperto, a tale proposito, in Italia e in Germania.

La parola integrazione dice, in fondo, che l'estraneo è chiamato o a diventare come noi (simile e assimilabile e perciò, alla fine, assimilato) oppure a ribadire la sua differenza da noi, per cui egli resta nella sua diversità (culturale, religiosa ed etnica), in uno spazio sociale delimitato da un confine (anche territoriale) che rimarchi la distanza che ci separa da lui (Todorov, 1997; Goffman, 1970). Alternativamente, se adottassimo un punto di vista a-valutativo, potrem-

mo classificare e analizzare le politiche sociali che mirano oggi nelle società europee a favorire l'inserimento sociale degli immigrati e dei loro discendenti nel mercato del lavoro, nei sistemi educativi, nella tutela dei diritti fondamentali della persona, nel riconoscimento, in questa luce, dei diritti culturali e religiosi. Ma anche in tal caso il concetto appare ambiguo. Integrare significa, infatti, creare condizioni per garantire le pari opportunità in campi strategici della vita sociale (dall'accesso al lavoro al successo scolastico) o per tutelare l'esercizio delle libertà di culto senza discriminazioni più o meno pretestuose (di ordine pubblico o di sicurezza degli ambienti usati per i luoghi di culto) (Peach, 1999; 2002; Philpott, 1978). Integrare significa, insomma, trattare tutte le persone come cittadini, secondo il principio liberale dell'eguaglianza di tutti di fronte alla legge e non certo creare, di fatto, gerarchia fra gruppi etnici e fra religione di maggioranza e minoranze religiose.

Corriamo, dunque, sul filo del rasoio ogni qualvolta per comodità o pigrizia linguistica parliamo di integrazione per nominare fenomeni sociali complessi. I campi semantici che il filo delimita li abbiamo evocati poco sopra. Ciascuno dei due copre realtà compresenti in una stessa società. Non esistono più – semmai sono stati così sino agli inizi degli anni ottanta del secolo appena trascorso – modelli puri, coerenti e ben funzionanti di integrazione socio-culturale e socio-religiosa in Europa. Anche quando si parla di crisi dei modelli (di quello inglese o di quello olandese, per fare un esempio), si presuppone che essi abbiano funzionato prima e oggi non funzionino più. In verità, le società europee, divenute rapidamente pluri-etniche e pluri-religiose, hanno provato, ciascuna per proprio conto e tenendo presente le caratteristiche strutturali della loro storia politica, costituzionale e culturale, a elaborare strategie di riconoscimento delle differenze culturali e religiose rappresentate dai nuovi cittadini: gli immigrati. Con tale espressione, in realtà, utilizziamo, nel linguaggio corrente, una formula di comodo che cela una stratificazione molto più complessa di quanto la scorciatoia linguistica offerta dalla parola stessa lasci immaginare. Infatti, la formula fa riferimento allo stesso tempo ai primi migranti, ai loro figli, ai discendenti di questi, ai matrimoni misti, ai gruppi che sono riusciti a far riconoscere le loro specificità etniche dai gruppi che invece lottano ancora per ottenere tale riconoscimento e così via.

L'analisi comparata dei presunti modelli mostra come le società europee abbiano oscillato (e continuano a oscillare) fra assimilazione

e segregazione. Anche nelle società europee – come in altre società che hanno conosciuto e conoscono la pressione migratoria – «ben disposte» a integrare, troviamo contemporaneamente forme di assimilazione così come forme di segregazione; allo stesso modo, a sorpresa, anche in società «mal disposte» a integrare nello spazio pubblico le differenze culturali e religiose (come la Francia, per intenderci) troviamo «luoghi» (città, villaggi, aree urbane di grandi metropoli) dove vengono condotti esperimenti di convivenza fra persone di cultura e religione diverse, magari in aperto contrasto con quanto ufficialmente stabilito dalle leggi di uno Stato. Integrare, dunque, è un processo sociale che sta *in between*, fra assimilare o segregare.

La prima conseguenza che traiamo da tali sommarie considerazioni è presto detta: da un punto di vista metodologico, occorre studiare i cosiddetti processi di integrazione, assumendo l'ipotesi che ogni società viaggia a due velocità, la velocità (di Achille, si fa per dire, la politica, fuor di metafora) che misura la somma delle decisioni prese in campo politico per delineare un modello coerente, continuo nel tempo e organico che favorisca o scoraggi ogni volontà di integrazione da parte dei migranti (come è avvenuto con la figura giuridico-sociale del «lavoratore ospite», pilastro della legislazione tedesca almeno sino al 1989) e la velocità (della tartaruga, la società civile nel suo complesso) che misura invece le energie auto-organizzative che la società civile e le comunità locali sono in grado di mobilitare concretamente per affrontare, *step by step*, passaggi sempre più complessi, l'integrazione, tenendo insieme differenza e uguaglianza.

Il che vuol dire, in termini conclusivi, che non esistono modelli *puri* di integrazione (o di inclusione/esclusione) in Europa. Anche quando a livello politico (la velocità di Achille) ci si attesta, per esempio, sul principio formale dell'uguaglianza nei diritti e della segregazione della diversità religiosa e culturale nella sfera privata, a livello micro-sociale o di funzionamento delle comunità locali o degli organismi di base della società civile (scuole, consigli di quartiere, centri culturali ecc.) la velocità è altra (è quella della tartaruga), nel senso che si moltiplicano iniziative più o meno spontanee (e a volte trasgressive dentro le stesse strutture pubbliche, a livello locale e decentrato), che magari vanno nel senso opposto alle scelte compiute dalle élite politiche nazionali, rendendo possibili pratiche sociali e culturali «estrane».

Tutto ciò accade perché, a un certo punto, nelle relazioni faccia a faccia che intessono la vita quotidiana di persone, che coabitano e insistono in uno stesso ambiente sociale, diventa più facile trovare un'intesa etica minima sulle differenze culturali e religiose, piuttosto che fare da cassa di risonanza alle divisioni ideologiche spesso artatamente esasperate dai politici di professione. Tutto ciò avviene, inoltre, perché nella dinamica dei rapporti sociali, «dal basso» (nella scuola o in un condominio), la necessità di trovare un compromesso sociale fra regole di condotta religiosamente ispirate ma diverse, trasforma ciò che è privato immediatamente in faccenda pubblica. Nella laica Francia, ad esempio, la festa del sacrificio (*'id al kabir*) per i musulmani – quando essi celebrano la memoria di Abramo, immolando un agnello dovunque si trovino – è stata alla fine regolamentata dalle autorità locali per garantire loro l'esercizio della libertà di culto ma, al tempo stesso, il rispetto da parte dei musulmani dei regolamenti condominiali e igienico-sanitari.

2. CRISI DEI MODELLI E ASSENZA DELL'EUROPA

La presunta crisi dei modelli di integrazione socio-culturale e socio-religiosa che si registra nelle società europee riflette in realtà l'assenza di una politica concertata proprio a livello europeo. Fra gli esperti e i politici che seguono più dappresso la questione migratoria si è concordi, infatti, nel ritenere che molti problemi e molte emergenze sociali non siano collegabili *tout court* all'arrivo di tante persone di diversa cultura e religione provenienti da mondi lontani dal nostro standard di civiltà e dai nostri stili di vita, ma quanto piuttosto al lungo ciclo economico caratterizzato da stagnazione, da un lato, e da un più ampio processo di esclusione sociale che colpisce, dall'altro, una fascia ampia delle nuove generazioni, quella che viene ironicamente chiamata la *low cost generation*: la precarietà del lavoro, la difficoltà ad acquisire standard di vita accettabili, l'incertezza nell'avvenire riguardano non solo i discendenti dei primi migranti che magari sono arrivati in Europa, trovando un inserimento lavorativo rapido e sicuro, quanto piuttosto segmenti importanti delle nuove generazioni tra le cui file troviamo sia i figli di famiglie autotone sia quelli di famiglie di origine immigrata.

Ciascun Paese in Europa si è regolato sino a ora *iuxta propria principia*. È noto, del resto, quali siano questi principi, o meglio le

linee che delimitano il perimetro dell'azione politica di governo dei flussi migratori, per un lato, e della stabile inserzione sociale e umana di persone che sono arrivate da trent'anni e che hanno consegnato ai loro figli il fardello dei problemi non risolti o risolti in parte dalle passate politiche di integrazione, o di assenza o di mancata integrazione, per l'altro. Le linee di cui parliamo possono essere rappresentate come i lati di un triangolo irregolare:

a) la prima corre lungo la dimensione costituzionale, che ha a che fare con l'idea o la rappresentazione sociale del «noi», come nazione o popolo accomunato da un sentimento d'identità che chiamiamo nazionale e con l'evoluzione che nel tempo tale sentimento assume nei vari Stati dell'Unione (una cosa è se parliamo del Belgio dove la nazione è sempre più sull'orlo di una crisi di nervi, essendo stata costruita sul dispositivo politico e culturale della distinzione – la *pillarization* – fra Valloni e Fiamminghi, fra cattolici, socialisti e laici; altra cosa se pensiamo alla Francia, dove la retorica della Repubblica laica lascia immaginare che sia sempre possibile tenere assieme tutta la società in nome della cittadinanza formale accessibile a tutti, senza riconoscimento tuttavia delle differenze culturali e religiose che nel frattempo si sono sedimentate nelle pieghe sociali della nazione francese);

b) la seconda linea copre la dimensione socio-economica e delimita i conflitti sociali e le forme di emarginazione economica che talvolta vengono narrati dai politici e dai loro intellettuali organici come il portato inevitabile di una differenza etnica e religiosa;

c) la terza linea interseca la dimensione più strettamente socio-religiosa, misurando il grado di articolazione – storicamente parlando – del pluralismo religioso che ogni società è capace di accettare: da società a bassa memoria di pluralismo sino a quelle ad alta pratica di pluralismo, da quelle a mono-cultura religiosa sino alle società che hanno fatto memoria di forme di coabitazione fra confessioni diverse (ed è questo, in fondo, il confine che può separare Paesi come l'Italia, a monopolio cattolico, da altri, come la Germania, la Gran Bretagna o, in parte, la Francia che hanno fatto i conti storicamente con la pluralità delle fedi) (Shadid, Van Koningsveld, 2002).

Le tre dimensioni sono a geometria variabile a seconda della specifica storia di ciascuna società europea (Bosswick, 1999). Il che vuol dire: il primato degli interessi nazionali ha sinora prevalso sullo *spirito* europeo. Tant'è vero che bisogna arrivare al 2004-2005 per

poter leggere documenti comunitari sul tema dell'integrazione. Facciamo riferimento, in particolare, a tre raccomandazioni elaborate dalla Commissione europea: il primo è *The Common Basic Principle* del novembre 2004; il secondo l'*Integration Handbook*, sempre del novembre 2004; il terzo, infine, è l'*Agenda for the Integration* del 2005. Ciò che emerge dalla lettura di questi documenti può essere riassunto nel modo seguente: si parte dal presupposto realistico che non ci sia un reale consenso fra i responsabili delle politiche europee sulla nozione di integrazione, dal momento che, quando si parla di integrazione, si presuppone un prima e un poi: il prima, una società (già) coesa, abitata – il poi – da migliaia di estranei, che rischiano di destabilizzare l'ordine sociale, ai quali proporre e imporre le regole per farle transitare dalla condizione di *alien* a quella di «cittadini a pieno titolo». Prevale in altre parole un'idea di integrazione come «categoria normativa», non solo in senso tecnico-giuridico – com'è evidente in tema di ordine pubblico – ma in senso sociale. Le politiche migratorie sembrano ispirate all'idea del cittadino «anomico», lo straniero appunto cui è difficile imporre le norme sociali condivise (quanto poi lo siano dagli autoctoni è tutto da dimostrare). In altre parole la filosofia o l'ideologia che ispira i discorsi comunitari concepiscono l'integrazione come un «processo lineare e unidirezionale»: da un punto astratto di partenza a un altrettanto punto astratto di arrivo, come la cittadinanza, ad esempio, senza chiedersi se basti essa sola a garantire un processo di riconoscimento collettivo di una regola giusta per tutti, senza più distinzioni e discriminazioni in base alla cultura, all'etnia e alla religione. Ma chi stabilisce e misura le distanze e i traguardi? Si dà per scontato che le norme esistano già definite una volta per tutte, senza immaginare la fatica del compromesso che sembra l'unica vera regola aurea per una società multiculturale e multireligiosa.

3. ONE SIZE FIT ALL?

Il fatto che finora non sia esistita una vera politica europea nei confronti della questione migratoria è confermato clamorosamente dall'assenza di dati omogenei e affidabili, in serie storica, di quanti siano effettivamente i «migranti» (dai primi immigrati ai loro discendenti), divisi per condizione sociale, professione, colore della pelle, religione, sesso ecc. Tutto ciò deriva dal fatto o che in alcuni Stati

dell'Unione i censimenti per legge non possono rilevare la popolazione in base all'appartenenza culturale e religiosa o che le fonti nazionali spesso non sono precise a tale riguardo: basti pensare solo al frequente ricorso che in molti casi facciamo alle stime per calcolare la presenza degli immigrati in Italia, stime che cercano di ponderare i cosiddetti irregolari, i minori non accompagnati, la quota mobile di gruppi di Rom che si spostano in alcune aree dell'Europa, i rifugiati e i richiedenti asilo. Inoltre, in molti casi, le stime riguardano proprio la presunzione di *fede*, religiosa s'intende. Se cento persone provengono dall'Egitto, presumiamo che siano tutte musulmane. Ovvero su cento che arrivano dall'India pensiamo che siano hindù, mentre poi scopriamo in realtà che una percentuale significativa è del Punjab ed è di religione sikh (Dente, Ferrari, Perocco, 2005), mentre un'altra piccola quota potrebbe essere di religione cattolica, fede di approdo di caste inferiori in alcuni Stati del subcontinente indiano, come il Kerala; così come se guardiamo solo la provenienza, possiamo essere tratti in inganno se pensiamo che tutti gli immigrati dallo Sri Lanka siano automaticamente cingalesi e buddisti, mentre possono essere anche tamil, hindù o cristiani. La carenza di dati omogenei non consente di studiare qual è il peso del fattore etno-religioso nei processi di inclusione ed esclusione sociale: essere percepiti come musulmani oggi aiuta le persone a trovare casa, a non essere discriminati sul posto di lavoro, a poter aprire una moschea rispetto a persone di fede sikh? Tali confronti possono essere condotti solo quando sappiamo con un certo grado di approssimazione alla realtà, che la statistica sociale ci garantisce, come correlare variabili strutturali con quelle decisamente socio-culturali: le prime sono generalmente acquisite, le seconde ascritte.

Laddove le statistiche non mancano, tali operazioni sono molto istruttive, perché spesso permettono di demolire alcuni stereotipi sociali e di ridimensionarne altri. È il caso inglese. In Gran Bretagna si è proceduto dall'inizio del ciclo migratorio a registrare nei censimenti nazionali l'appartenenza culturale degli immigrati. Può essere interessante allora, ad esempio, prendere in considerazione innanzitutto come sono cambiati, nel corso del tempo, i criteri censuari e di classificazione delle persone straniere. Si è passati, così dalla variabile *Paesi d'origine* degli anni sessanta al criterio delle *Ethnic o Race identities* degli anni illuministici 1975-1980, quando il principio del riconoscimento delle differenze era considerato la regola aurea della politica migratoria liberale, al più recente indicatore di *Religious*

affiliation. Tutto ciò lascia intendere come, di fronte alle trasformazioni sociali e religiose indotte dal flusso migratorio, si è ritenuto necessario abbandonare il puro e notarile indicatore di provenienza per elaborare sistemi di rilevazioni più precisi: dapprima riferiti all'identità etnica, assunta come un'essenza ascritta una volta per sempre che permette di marcare i tratti salienti di un gruppo (di primi migranti e delle loro seconde e, perfino, terze generazioni) rispetto a un altro (i pakistani, ad esempio, rispetto ai bengalesi o agli indiani e così via), per accorgersi alla fine, in tempi più recenti, che tutti coloro che ormai vivono da almeno due generazioni in Inghilterra si sentono e sono, probabilmente a larga maggioranza, inglesi, per cui si è ritenuto necessario rilevare la consistenza delle diverse appartenenze religiose invece che la persistenza dell'appartenenza a una etnia che tende a perdere i suoi caratteri ritenuti essenziali. Se i primi migranti si consideravano tali e la seconda generazione poteva considerarsi *in between* (gli anglo-pakistani o gli anglo-sikh: generazioni del trattino), la terza deve essere definita ormai inglese e di religione musulmana, sikh, hindù, buddhista e così via. Il riconoscimento delle diverse appartenenze religiose nei censimenti esprime in fondo la volontà politica di dare cittadinanza alle differenze socio-religiose. Il problema è di vedere allora sino a che punto esse sono accettate e riconosciute nella realtà dei fatti.

In Francia tutto ciò non è possibile e ciò spiega la difficoltà del modello di laicità alla francese nel dare visibilità nello spazio pubblico alle differenze in questione.

La domanda retorica dunque, «one size fits all?», è del tutto legittima. È come dire: non si può confezionare un abito su misura per tutti, almeno per adesso. La vicenda europea mostra come si va in ordine sparso, e i presunti diversi modelli appaiono tutti notevolmente in crisi, perché in fondo li abbiamo immaginati calati dall'alto, validi per ogni situazione, immutabili nel tempo e refrattari alla logica della negoziazione sociale che, invece, costituisce la probabile via d'uscita dai dilemmi che imbarazzano tutte le società europee. Ciò riguarda tutti i presunti modelli, sia quelli fondati sul principio dell'uguaglianza (formale) senza riconoscimento pubblico delle differenze (culturali) sia quelli, all'inverso, basati sull'idea del loro riconoscimento.

Infatti, nel caso dei modelli multiculturali che possiamo etichettare con la formula «divisi dall'etnia/uniti dal mercato» (modello UK) non ci si nasconde, sia da parte degli studiosi che dei politici,

che esso è oggi affetto da «segregazione inconsapevole» (*sleep-walking to segregation*). I primi immigrati e i loro figli, infatti, sono stati incoraggiati a ricostruire micro-società etnicamente omogenee, stratificate socialmente ed economicamente nel tessuto urbano: i quartieri dei pakistani che hanno avuto successi economici diversi da quelli abitati nelle aree periferiche e degradate dagli ultimi arrivati dal Bangladesh. In due aree della città di Bradford, ad esempio, uno è abitato per il 50% e l'altro per il 70% da famiglie di origine pakistana. Eppure, nonostante il mantenimento di pratiche sociali e rituali collettivi (legati al matrimonio o alle cerimonie del *lena-dena* nelle famiglie pakistane, funzionali alla ricerca dei matrimoni combinati) che tali comunità relativamente omogenee sono riuscite a conservare, meccanismi di emarginazione sociale ed economica persistono su base etnica. Quando si comparano, infatti, i dati relativi al tasso di scolarizzazione, di riuscita scolastica e di occupazione di persone nominalmente di religione e cultura hindù o sikh nei confronti di coloro che dichiarano la loro appartenenza all'islam, troviamo che questi ultimi occupano posizioni sociali, pari a ben dieci punti percentuali di differenza rispetto ai primi due gruppi.

Anche laddove le differenze religiose non hanno cittadinanza nello spazio pubblico, come in Francia, lo smantellamento delle politiche di *welfare* e di intervento sociale nei quartieri ha creato i presupposti per la formazione di un ceto di *low cost generation* senza stabile lavoro, concentrato in aree urbane degradate, impoverite del capitale sociale (Putnam, 1993; 2000) che era stato accumulato negli anni delle politiche di *mixité urbaine*, quando i centri civici, le comunità locali e le associazioni culturali di quartiere, che disponevano sino agli anni ottanta del secolo scorso di risorse umane e finanziarie sufficienti, erano attive e costituivano una sorta di rete sociale che ammortizzava conflitti e tensioni, che si potevano sviluppare a causa della convivenza fra persone di cultura e fede diverse. La precarietà lavorativa ha favorito il rigonfiamento di tale ceto *low cost* cui si è aggiunto, nel frattempo, il nuovo fenomeno che interessa molte società europee, determinato dall'immigrazione temporanea, stagionale, a volte utilizzata nelle economie informali o in nero, un sottoproletariato che, per definizione, ha un rapporto di pura sopravvivenza con la società che lo ospita. Le politiche di *mixité* hanno avuto un certo successo, proprio perché hanno reso visibile e percepibile alle persone che la laicità non era una gabbia di acciaio che segregava o rendeva irrilevante nella vita della società

civile la presenza di diverse e plurali realtà religiose organizzate. Esse, a onore del caso francese che spesso viene troppo sbrigativamente liquidato in maniera negativa, avevano cercato di perseguire due obiettivi: evitare la formazione di enclave urbane etnicamente omogenee e stimolare la partecipazione ai processi decisionali, sia i «nativi» sia «i nuovi arrivati»; gli eventuali conflitti di valore, quando sorgevano, erano assunti pubblicamente, a livello di quartiere, portati «in piazza», gestiti dalle autorità locali, spesso in collaborazione con i rappresentanti delle principali comunità religiose attive nel territorio. La discussione pubblica e l'azione concertata fra leader religiosi diversi portava spesso a convenire su comuni scelte di vita sociale, a immaginare e inventare gesti di riconciliazione e di convivenza fra fedi religiose diverse, secondo la logica della negoziazione, seguendo procedure chiare e condivise. Il quartiere di Barbès a Parigi, nei pressi della Gare du Nord, ha offerto spesso esempi di queste procedure di convivenza fra religioni, non fosse altro perché nella centrale rue Tanger si guardano da un lato della strada all'altro la chiesa cattolica e la moschea e, dietro l'angolo, la sinagoga. Ho avuto modo varie volte di assistere ad assemblee aperte al quartiere, tenute magari in moschea o nei locali della vicina chiesa, dove venivano invitati, alternativamente, il parroco, l'imam e il rabbino per discutere problemi comuni o per incontrarsi su temi culturali e religiosi; e, a volte, di fronte a crisi o conflitti di un certo rilievo, comparire il sindaco dell'*arrondissement* per incoraggiare i rappresentanti delle tre religioni a lavorare assieme per favorire un clima di pacifica convivenza. Come possiamo definire tutto ciò nella laicissima Francia, se non un segno dei tempi? La politica (locale) si preoccupa che ai conflitti sociali ed economici non si sovrappongano conflitti etnico-religiosi, non gestibili per definizione con le «armi pesanti» della politica. L'interesse politico, nel caso che abbiamo appena evocato, riposa su ciò che possiamo definire il mantenimento della «pace urbana» cui anche le religioni sono chiamate a contribuire.

4. DAL MODELLO PREVALENTE ALLA PLURALITÀ DEI MODELLI FLESSIBILI

Le considerazioni sin qui svolte servono a giustificare perché preferiamo abbandonare l'idea che esistano modelli di regolazione pubblica dei rapporti fra religioni nelle società multiculturali e pensiamo

che sia più utile studiare i casi concreti, che si presentano in modo vario e mutevole da situazione a situazione. Tanto più nei confronti di una società come quella italiana dove il localismo e la differenza fra regioni, per storia, sub-culture politiche, appartenenze religiose, nominalmente a maggioranza cattolica, ma con gradi di differenziazione elevata (Garelli, Guizzardi, Pace, 2003), costituiscono tratti strutturali del panorama socio-culturale.

Più che a modelli nazionali a tutto tondo che non sono mai esistiti concretamente, ma solo come tipi-ideali di regolazione sociale del tema migratorio, ci piace allora pensare che le città in Europa possano costituire dei laboratori a cielo aperto dove poter studiare cosa accade quando nella dimensione pubblica si rendono visibili comunità religiose diverse – molte delle quali inedite rispetto alle religioni di maggioranza degli autoctoni – e come esse interagiscono nel momento in cui la «mano pubblica» interviene per dirimere controversie che possono insorgere in riferimento alle pratiche religiose o ai luoghi di culto di religioni che si rendono visibili. La costruzione di una moschea, ad esempio, è diventata in Europa un buon test sociologico per misurare come nasce un conflitto, quali sono gli attori che intervengono, quali le ideologie in campo e, infine, quale ruolo è chiamato a svolgere l'ente locale o la leadership politica. In tale prospettiva, per proseguire con l'esempio, si possono comparare situazioni lontane e diverse fra loro: da Tilburg in Olanda a Göteborg in Svezia, da Granada in Spagna a Lodi in Italia, da Colle Val d'Elsa a Mazara del Vallo ancora in Italia (Pace, 2000). Ma conflitti di valore di questo tipo sono sorti anche in riferimento ad altre comunità religiose. In ogni caso, l'interventismo pubblico in materia religiosa è un elemento relativamente nuovo rispetto alla prassi degli Stati laici o di diritto. Si comprende come tale intervento possa essere determinato da molteplici fattori che, tuttavia, vanno ricondotti a ciò che abbiamo chiamato l'interesse pubblico (locale) a mantenere e a promuovere la pace urbana in una realtà, che sia di quartiere urbano o di villaggio poco importa, che vede mutare profondamente dal punto di vista demografico, commerciale, culturale e religioso la sua struttura sociale e, di conseguenza, viene percepita da chi è autoctono come l'inizio di un mutamento delle «mura domestiche mentali» che sorreggevano l'immaginario collettivo (Daley, 1998; Friedrichs, 1998; Kempen, Van Weesep, 1998).

Comparare diversi casi di città in Europa significa fare un repertorio delle buone pratiche sociali che ha consentito o consente di

accumulare un capitale socio-religioso nello spazio civico e pubblico, alimentato da azioni interreligiose (di interazione fra comunità, gruppi, leader di diverse confessioni) o da iniziative di dialogo fra culture religiose diverse. Tale tipo di analisi potrebbe rivelarsi molto più produttivo che non attardarsi ancora ad analizzare modelli astratti, universalistici sulla carta, ma divenuti flessibili e mutevoli per forza di cose, se non altro per la crescente complessità sociale che tocca la vita quotidiana delle persone che abitano grandi o piccoli quartieri urbani oppure piccoli «villaggi globali» dove nel corso del tempo ne sono arrivate molte altre provenienti da mondi lontani e diversi. Villaggi di questo tipo possono essere i tanti piccoli centri dell'industrioso nord-est o del nord-ovest, delle Marche o della Toscana, dove oggi non si parla più e solo il dialetto locale, ma magari l'urdu, il punjabi, il cinese, l'arabo, il ghaneano, il peul o il wolof. Comparare significa in tal caso misurare gli effetti sociali delle politiche di dialogo interreligioso che a livello comunale vengono sperimentate e attuate, come nel caso di Torino/Spiritualità.

È venuto il momento forse di immaginare un luogo dove poter confrontare tali esperienze e tali esperimenti, raccogliendo i dossier, valutandoli, trasformando alla fine la comparazione in proposte costruttive che possano circolare dentro (e anche fuori) dei confini europei. Una città che istituisse un Centro di documentazione permanente, un archivio di «pace urbana», non sarebbe un'idea peregrina. Non lo è, se pensiamo che la Comunità Europea si appresta a celebrare l'«Anno europeo del dialogo interculturale» e che, a tale scopo, abbia affidato a un gruppo di ricercatori rappresentanti di varie università europee il compito di studiare come le città possano diventare luoghi «inclusivi», dove il dialogo interculturale e interreligioso, fondato sul rispetto e il riconoscimento dei diritti umani fondamentali, le rendano città «aperte». Aperte, s'intende, alla dimensione culturale e spirituale delle grandi religioni e all'idea che la convivenza attiva fra fedi religiose diverse aiuti la convivenza civile.

Ecco perché pensiamo che sia interessante, dal punto di vista sia conoscitivo sia politico, concentrarsi sulle esperienze delle città solidali e giuste: solidali perché attive nel promuovere il dialogo interculturale e giuste perché capaci di elaborare, attraverso il confronto, la dialettica e la cooperazione fra soggetti o attori socio-religiosi diversi, un'intesa etico-sociale minima che possa diventare la regola giusta cui i nuovi cittadini si riconoscano senza dover sacrificare la loro identità o, dovendone sacrificare alcuni aspetti, questi non

appaiono essenziali e irrinunciabili per continuare a essere gli stessi dal punto di vista culturale e religioso.

Quando diciamo città, usiamo un termine simbolico. Le dimensioni urbane possono essere le più diverse: da un villaggio di 800 anime a veri e propri grandi centri metropolitani o a quartieri di una città di media grandezza, purché tutti questi spazi possano essere trattati come «luoghi culturali e dello spirito», dove passano i confini simbolici che differenziano le persone (per credi, abitudini alimentari, modelli familiari, pratiche sociali derivate dalle religioni) e dove possono ricomporsi secondo diverse linee di sviluppo.

Dai primi studi (Musterd, Ostendorf, Breebart, 1998) compiuti su diverse realtà urbane in Europa, si possono ricavare alcune utili indicazioni, che si possono riassumere in tre formule:

– *definire la regola giusta che tutti devono rispettare*, attraverso procedure pubbliche che coinvolgano i diversi attori socio-religiosi presenti in un territorio determinato, cercando di mettere tra parentesi la dimensione politica generale, i presunti scontri di civiltà, gli steccati ideologici e la dimensione internazionale;

– *gestire eventuali conflitti interreligiosi* favorendo la partecipazione dal basso sia degli immigrati sia dei nativi, senza avere fretta e senza aggirare i conflitti che possano presentarsi lungo il percorso, ma trasformare il conflitto in occasione per far interagire soggetti diversamente orientati dal punto di vista culturale e religioso;

– *lasciare più spazio ai gesti spontanei di convivenza fra comunità religiose* diverse e offrire un riconoscimento pubblico al valore aggiunto che tali gesti hanno nel garantire la pace urbana.

Le «religioni», o meglio le persone che si riconoscono in differenti sistemi di credenza, incrociano le loro vite in spazi sociali comuni: i confini fra privato e pubblico sono continuamente superati; le scelte di fede e la visione normativa della vita non restano di là dall'ideale frontiera che fa da perimetro allo spazio pubblico.

La salute, la malattia, il parto, la sessualità, il cibo sono tutti «lemmi» che, evocati uno a uno, segnalano il continuo poroso scambio simbolico che avviene fra privato e pubblico, per cui le religioni sono regolatori per così dire del flusso simbolico e comunicativo (con tutti gli incidenti socio-linguistici di percorso: basta ad esempio chiederlo ai medici e agli operatori sanitari che ogni giorno trattano con persone che intendono la malattia, la sofferenza, la morte in modi diversi da quelli standardizzati nei protocolli sanitari di cura) fra le persone che coesistono sempre di più nello stesso condominio,

nella stessa scuola, negli stessi luoghi di lavoro e negli spazi pubblici, dal mercato ai luoghi di svago.

La scuola, in particolare, con tutto ciò che questo luogo sociale comporta (minori in formazione, le loro famiglie, il rapporto fra studenti stranieri e gli insegnanti) diventa nelle politiche di dialogo interreligioso un luogo in cui si trasmette un patrimonio culturale che, grazie all'incontro fra esponenti di religioni diverse, si arricchisce di contenuti simbolici provenienti da altri universi socio-linguistici e culturali, spesso in parte modellati anche dal linguaggio religioso. Per cui, per fare un esempio, si continua a leggere Dante, ma si può immaginare di poter leggere anche il «Libro della scala» di Maometto che uno studio spagnolo (Palacios, 1927) sostiene aver ispirato la *Divina Commedia*, o le quartine del poeta persiano Omar Qayyam.

Tutte le volte che le politiche pubbliche si sono orientate ad assimilare la religione alla dimensione etnica, l'effetto ambivalente e perverso è stato la trasformazione dell'appartenenza soggettiva a un determinato sistema di credenza religiosa in un dato «naturale», statico, fissato una volta per sempre nelle pratiche religiose e nelle lingue sacre ritenute calco dei differenti linguaggi umani (Fox, 2002). In nome della diversità culturale si è così accettata l'idea della differenza religiosa: la religione diventa allora il marcatore di una particolare etnia. Da questa grande trappola sociale e culturale si può uscire solo quando nello spazio pubblico locale sono le persone concrete che si incontrano, parlando certo in nome di una verità religiosa che sta loro a cuore, ma anche in vista di un progetto comune, non solo volto a soddisfare il bene proprio di questa o quella comunità religiosa, ma il bene comune locale, il senso dello stare e del riconoscersi come parti di una comunità politica locale.

5. UNA PROPOSTA CONCLUSIVA

Per orientarsi concretamente nella varietà delle esperienze di convivenza da raccogliere, documentare e comparare, si può ricorrere a un criterio selettivo che, in via d'ipotesi, vada alla ricerca di ideal-tipi di città europee nelle quali sono state avviate o sono in corso esperienze di dialogo interreligioso e interculturale in funzione di una nuova definizione del rapporto fra uguaglianza e diversità.

Nella tabella che segue (tab. 1), allora, abbiamo sinteticamente riportato il criterio astratto e il corrispondente caso concreto, con la precisazione che si rende necessaria circa l'arbitrarietà dei riferimenti a questi ultimi. Potremmo evidentemente analizzarne altri. Si tratta, come si intuisce, di un'esemplificazione che serve solo a formulare una proposta conclusiva alla fine della nostra analisi.

TAB. 1. *Comparazione fra casi di politiche interreligiose nelle città europee*

Ideal-tipo	Città
Integrazione nel mercato, segmentazione religiosa dello spazio urbano, riconoscimento negoziato pubblico delle differenze religiose	Bradford (UK) Tilburg (NL) Norimberga (D)
Riconoscimento pubblico del pluralismo religioso, istituzionalizzazione della rappresentanza, negoziazione con le autorità politiche sui temi fondamentali (insegnamento nella scuola, esenzioni fiscali, fondi per costruzione luoghi di culto, formazione insegnanti, cappellani e assistenti spirituali a livello universitario)	Lovanio (B) Copenaghen (DK) Berlino (G)
Ricostruzione della memoria collettiva e riconoscimento della convivenza fra religioni diverse come conseguenza	Granada e Cordoba (E) Mazara del Vallo (I)
<i>Affermative actions</i> in campo interreligioso, politiche urbanistiche di convivenza e di <i>mixité</i> culturale	Parigi (Barbès, Saint-Denis) (F) Torino (I) Colle Val d'Elsa (I) Malta

* Professore di Sociologia della religione e sociologia dei diritti umani, Università di Padova.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bosswick, W., *Minorities, Policies and Strategies in Europe: Germany*, in D. Turton, J. Gonzalez (eds.), *Ethnic Diversity in Europe: Challenges to the Nation State*, Bilbao, Humanitariannet, 1999, pp. 51-56.
- Daley, P.O., *Black Africans in Great Britain: Spatial Concentration and Segregation*, in «Urban Studies», n. 35, 1998, pp. 1703-1724.
- Dente, M., Ferrari, M., Perocco, F., *I sik: storia e immigrazione*, Milano, Angeli, 2005.

- Fox, J., *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century*, Lanham, Lexington Books, 2002.
- Friedrichs, J., *Ethnic Segregation in Cologne, Germany, 1984-1994*, in «Urban Studies», n. 35, 1998, pp. 1745-1764.
- Garelli, F., Guizzardi, G., Pace, E. (a cura di), *Un singolare pluralismo*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Goffman, E., *Stigma*, Harmondsworth, Penguin, 1970 (trad. it. Verona, Ombre Corte, 2003).
- Habermas, J., *Solidarietà fra estranei*, Milano, Guerini e Associati, 2002.
- Husband, C., *Diasporic Identities and Diasporic Economies: the Case of Minority Ethnic Media*, in M. Martiniello, B. Piquard (eds.), *Diversity in the City*, Bilbao, Humanitariannet, 2002, pp. 153-168.
- Kempen, R., Van Weesep, J., *Ethnic Residential Patterns in Dutch Cities: Backgrounds, Shifts and Consequences*, in «Urban Studies», n. 35, 1998, pp. 1813-1834.
- Musterd, S., Ostendorf, W., Breebart, M., *Multi-Ethnic Metropolis: Patterns and Policies*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1998.
- O'Loughlin, J., Glebe, G. (eds.), *Immigrants in Western European Cities*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1987.
- Pace, E., *Mazara del Vallo. The Most Arab City in Italy*, in D. Turton, J. Gonzalez (eds.), *Ethnic Diversity in Europe: Challenges to the Nation State*, Bilbao, Humanitariannet, 2000, pp. 111-118.
- Palacios, M.A., *Dante y el Islam*, Madrid, Ed. Voluntad, 1927 (trad. it.: *Dante e l'Islam*, Milano, Il Saggiatore, 2005).
- Peach, C., *London and New York: Contrasts in British and American Models of Segregation*, in «International Journal of Population Geography», n. 5, 1999, pp. 319-351.
- Peach, C., *Ethnic Diversity and the City*, in M. Martiniello, B. Piquard (eds.), *Diversity in the City*, Bilbao, Humanitariannet, 2002, pp. 21-42.
- Philpott, T.L., *The Slum and the Ghetto*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Putnam, R., *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Putnam, R., *Bowling Alone*, New York, Simon & Schuster, 2000.
- Shadid, W.A.R., Van Koningsveld, P.S. (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslim in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002.
- Shadid, W.A.R., Van Koningsveld, P.S. (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: the Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002.
- Simon, P., *When De-Segregation Produces Stigmatisation: Ethnic Minorities and Urban Policies in France*, in M. Martiniello, B. Piquard (eds.), *Diversity in the City*, Bilbao, Humanitariannet, 2002, pp. 61-94.
- Todorov, T., *La conquista dell'America*, Torino, Einaudi, 1997.