
CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO L - GENNAIO-MARZO 2013 - N. 189

S O M M A R I O

Costruire cittadinanza per promuovere convivenza

Atti della III edizione della Summer School
“Mobilità umana e giustizia globale”

a cura di LAURA ZANFRINI

3 – Introduzione, *Laura Zanfrini*

Parte prima: prospettive disciplinari

- 11 – La prospettiva storica: l’istituto della cittadinanza dalle origini all’età moderna, *Fabio Baggio*
- 30 – Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale, *Laura Zanfrini*
- 52 – La prospettiva filosofica: la cittadinanza tra cosmopolitismo e comunitarismo, *Paolo Gomarasca*
- 66 – La prospettiva psicologica: identità, appartenenza, cittadinanza, *Giovanni Giulio Valtolina*

Parte seconda: la cittadinanza “agita”

- 82 – La partecipazione civica dei migranti: lo scenario europeo, *Ankica Kosic*
- 103 – La partecipazione civica dei migranti: lo scenario italiano, *Giovanni Moro*
- 125 – Cittadini e nuove forme di appartenenza: esperienze in discussione, *Monica Martinelli*

Coordinatore editoriale: Matteo Sanfilippo

© - Centro Studi Emigrazione - Roma 2013

Parte terza: prospettive religiose

153 – La cittadinanza nella Dottrina Sociale della Chiesa,
Fabio Baggio

172 – Verso una pastorale della cittadinanza,
Giancarlo Perego

Appendice

184 – Tavola rotonda: Cittadinanza e Diritti Religiosi,
Sara Salvatori

Introduzione

Agli inizi del 2013, l'anno che il Parlamento Europeo e il Consiglio hanno voluto dedicare ai cittadini¹, al fine «*di rafforzare la consapevolezza e la conoscenza dei diritti e delle responsabilità connessi alla cittadinanza dell'Unione*», questo numero monografico di «Studi Emigrazione» offre al lettore una ricca raccolta di contributi per riflettere, da varie prospettive disciplinari, su una questione sempre più improrogabile, per l'Italia come per gli altri paesi europei: il rapporto tra immigrazione straniera e regimi e pratiche della cittadinanza.

I circa cinque milioni di stranieri stabilmente residenti in Italia e, al loro interno, gli oltre un milione di minori stranieri – più o meno la metà dei quali nati sul suolo italico – pongono infatti, alla nostra società, una serie di interrogativi cruciali; interrogativi in grado, come vedremo, di rimettere in discussione i principi basilari che regolano l'appartenenza a uno Stato nazione e l'accesso ai diritti e alle opportunità che tale appartenenza garantisce. Quali sono i criteri “giusti” per disciplinare l'acquisizione della cittadinanza – o, detto in altri termini, i criteri giusti per *trasformare* uno straniero in cittadino –? Quali diritti *di cittadinanza* devono essere estesi anche ai non cittadini? Fino a che punto i regimi democratici contemporanei possono tollerare la presenza di residenti stranieri esclusi da alcuni dei diritti sui quali questi stessi regimi si fondano? E fino a che punto possono ammettere diritti e trattamenti giuridici differenziati, che in qualche misura riconoscano l'eterogeneità etnica, culturale e religiosa della loro popolazione? E, ancora, è giusto che uno straniero che si naturalizza mantenga al contempo la propria nazionalità d'origine? Ed è giusto che i discendenti dell'emigrazione continuino, anche dopo diverse generazioni, ad essere intestatari dei diritti e delle prerogative riservati ai cittadini?

Peraltro, il titolo di questa raccolta di saggi, “Costruire Cittadinanza per promuovere Convivenza”, chiarisce immediatamente la pro-

¹ Decisione del Parlamento Europeo e del Consiglio n. 1093/2012/UE del 21 novembre 2012, pubblicata il 23 novembre 2012 nella «Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea» (L 325).

spettiva nella quale ci collochiamo. La cittadinanza non è un attributo ascritto o addirittura innato, come pretende di affermare l'ideologia nazionalistica, bensì qualcosa che *si costruisce politicamente e socialmente* e che è stato definito, nel corso della storia, in modi diversi. Nessuno dei quali, però, riesce a sottrarsi a quella tensione tra universalismo – dei contenuti e delle garanzie dei diritti soggettivi – e particolarismo – espresso dall'appartenenza a uno specifico gruppo politico – che sta al cuore dell'istituto stesso della cittadinanza. La cittadinanza, al contempo, non è solo accordata per via politica e istituzionale, ma *si costruisce nell'interazione quotidiana*, spesso partendo dal “basso”, e spesso attraverso l'iniziativa di soggetti “esclusi” che, attivandosi per la loro emancipazione, concorrono a definire una nuova idea di bene comune. La cittadinanza, infine, non è solo una questione politica, ma prima ancora culturale, che *esprime simboli, attese e significati*, e che richiede, specie in taluni frangenti storici, una puntuale azione di *educazione alla cittadinanza*.

I saggi qui raccolti costituiscono gli Atti della III edizione della Summer School *Mobilità umana e giustizia globale* promossa dall'Università Cattolica del Sacro Cuore (Facoltà di Sociologia²) in collaborazione con lo Scalabrini International Migration Institute, l'Agenzia scalabriniana per la cooperazione allo sviluppo e – da quest'anno – con il sostegno della Fondazione Migrantes. L'intento della scuola è quello di collocare l'analisi dei processi di mobilità umana all'interno di una riflessione più ampia, che rinvia appunto alla questione della giustizia globale. Rivolgendosi in particolare a studenti universitari e giovani laureati, operatori sociali e professionisti che a vario titolo sono impegnati sul fronte delle migrazioni e della cooperazione allo sviluppo, responsabili della pastorale delle migrazioni, del lavoro e della famiglia, insegnanti e formatori, ricercatori e studiosi – oltre che, naturalmente, a tutti gli altri soggetti potenzialmente interessati –, la scuola costituisce un'occasione, unica nel suo genere, per confrontarsi con esperti e studiosi e per prendere parte a una serie di laboratori interattivi, condotti con tecniche e metodologie diverse.

La prima edizione, svoltasi a Loreto nel mese di luglio 2010, è stata dedicata al tema dei *Confini*, colti nelle loro molteplici dimensioni. Passando in rassegna i significati dei confini e la loro origine, le relazioni tra *insider* e *outsider*, i processi di inclusione ed esclusione all'interno dei confini statuali, le discutibili pratiche di “esternalizzazione” dei confini, ma anche quelle virtuose di “sconfinamento” che suggeriscono nuove modalità di cooperazione coi paesi in via di sviluppo – grazie al

² Dal 1° novembre 2012, la Facoltà di Sociologia è confluita nella nuova Facoltà di Scienze politiche e sociali.

protagonismo dei migranti e della società civile – e nuove prospettive per il dialogo interreligioso, questa edizione della scuola ha mostrato le profonde implicazioni etiche di temi e questioni troppo spesso ridotte ai loro aspetti tecnici o peggio ancora ideologici. La seconda edizione della scuola, svoltasi sempre a Loreto nel mese di luglio 2011, ha a sua volta focalizzato l'attenzione sulle *Famiglie che migrano, si dividono, si ritrovano, si disperdono*: un tema al centro dell'agenda politica tanto dei paesi di destinazione – dove, come sappiamo, la trasformazione di una migrazione di lavoratori in una presenza stabile di famiglie ha l'effetto di modificare profondamente il significato e l'impatto dell'immigrazione –, sia di quelli d'origine – testimoni dei problemi causati dal fenomeno delle famiglie divise dalla migrazione ma anche, per altro verso, consapevoli di come sia proprio tale fenomeno ad assicurare loro il prezioso afflusso delle rimesse che i lavoratori espatriati inviano alle proprie famiglie *left-behind*³. Con la terza edizione della scuola, svoltasi a Roma dal 16 al 19 luglio 2012, l'attenzione si è rivolta al tema della *Cittadinanza*, affrontato da differenti approcci disciplinari – da quello storico a quello giuridico-politologico e sociologico; da quello filosofico a quello psicologico – e con una specifica attenzione al contributo della dottrina sociale della Chiesa e della riflessione pastorale, prospettive sovente trascurate sebbene ricche di suggestioni – e provocazioni – che vanno ben al di là dell'interesse da parte di una ristretta cerchia di “adetti ai lavori”.

Nel primo dei saggi qui raccolti, Fabio Baggio, Preside dello Scalabrini International Migration Institute e co-direttore della scuola, propone un excursus storico dell'evoluzione del concetto di cittadinanza, a partire dalla comparsa delle prime civiltà fino alla Rivoluzione francese. Attraverso tale ricostruzione, l'autore arriva a identificare alcuni elementi essenziali della cittadinanza: la residenza stabile – che si rispecchia nel principio dello *jus soli* –, l'appartenenza, l'identità, la libertà, il principio di discendenza, ma anche il diritto di proprietà, la partecipazione e lo stato giuridico.

Laura Zanfrini, Direttore scientifico della summer school, illustra invece, nel suo contributo, come il processo di globalizzazione – con la crescente rilevanza delle interdipendenze a livello planetario – e l'accelerazione della mobilità umana – con l'aumento del numero dei migranti internazionali – hanno obbligato gli Stati nazionali a ripensare a questo istituto “nazionalistico”. Dopo aver descritto i differenti significati e dimensioni della cittadinanza – uno strumento che garantisce

³ Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di «Studi Emigrazione», *Famiglie che emigrano, si dividono, si ritrovano, si disperdono*, a cura di Laura Zanfrini, XLIX, 185, 2012.

l'accesso ai diritti civili, politici e sociali, ma anche una fonte di identificazione collettiva e un mezzo di partecipazione –, il saggio descrive le principali “soluzioni” proposte in letteratura per risolvere il problema dell'inclusione dei migranti stranieri. Oltre alla riforma dei criteri per l'ottenimento della cittadinanza del paese d'immigrazione, nuovi “tipi” di cittadinanza sono stati introdotti o proposti con l'intento di risolvere i limiti di un istituto nazionale nello scenario di un mondo sempre più “globale”: dalla *denizenship* alla cittadinanza sopranazionale, fino a quella post-nazionale. Ulteriori soluzioni prospettate mirano, a loro volta, a soddisfare istanze specifiche della popolazione con un retroterra migratorio, quali il bisogno di vedersi riconosciuti diritti speciali – o “etnici” –, in coerenza con la prospettiva della cittadinanza multiculturale, o quello di mantenere in vita il legame materiale e simbolico col paese d'origine, secondo quella della cittadinanza transnazionale. Infine, l'articolo sottolinea la necessità di andare oltre gli approcci meramente procedurali o ideologici, prendendo in considerazione il significato profondo della cittadinanza e suggerendo l'opportunità di investire in azioni di tipo educativo rivolte alle comunità immigrate (ma non solo a loro), sollecitando al contempo il complesso della società a fare dell'immigrazione un'occasione per ripensare a questo fondamentale istituto.

Da una prospettiva filosofica, il terzo saggio qui proposto, scritto da Paolo Gomarasca, ricercatore della Facoltà di Sociologia dell'Università Cattolica, offre una lettura critica di due interpretazioni alternative e contrapposte della cittadinanza. Da un lato quella che la rappresenta come un “sistema di sicurezza”, fondato su un meccanismo di inclusione/esclusione che ha la finalità di “proteggere” i nazionali dal contatto con gli stranieri; il risultato di questa discriminazione politica è una forma paradossale di segregazione spaziale dei migranti, inclusi nel territorio dello Stato, ma esclusi dal punto di vista del riconoscimento, riservato in via esclusiva ai primi. Dall'altro lato, la concezione cosmopolita della cittadinanza, intesa qui come una soluzione agli effetti generati dalla prima interpretazione. La tesi cosmopolita è semplice: non vi è alcuna forma di segregazione perché ogni persona che vive sul pianeta, in quanto essere umano, ha il diritto di essere un cittadino del mondo. In realtà, piuttosto che l'auspicato regno dell'uguale rispetto per tutti, ci è dato constatare come, a livello globale, soltanto i migranti altamente qualificati godono dello status di cittadino. Gli altri, classificati alla stregua di entità non redditizie, si ritrovano ancora una volta esclusi. Nella parte finale del saggio, l'autore tenta di tracciare un concetto di cittadinanza a partire dall'esperienza brasiliana degli slum: la posta in gioco, come si può rilevare dalla vicenda emblematica di Paraisópolis, è la possibilità di costruire una cittadinanza

dal basso, partendo dalla società civile per arrivare al vertice delle istituzioni. Il che implica ripensare alla cittadinanza quale risultato della pratica di partecipazione, incorporata in uno spazio urbano e vista come un diritto fondamentale di difendersi dalla segregazione. Nella prospettiva di questo “diritto alla città” ogni persona, autoctona o immigrata, ha l’opportunità politica di contribuire a definire il significato dell’essere cittadino in una società plurale.

Completa questa prima parte della rivista il saggio di Giovanni Giulio Valtolina, responsabile del settore Famiglia e minori della Fondazione ISMU, che introduce un’ulteriore prospettiva disciplinare dalla quale guardare alla cittadinanza: quella psicologica. La riflessione inizia col presentare le diverse caratteristiche del concetto di identità, così da analizzare le modalità attraverso le quali, nell’esperienza degli adolescenti immigrati o d’origine immigrata, le appartenenze influiscono sullo sviluppo di una identità etnica e, conseguentemente, sulle loro aspirazioni rispetto all’acquisizione della cittadinanza del paese di destinazione. L’autore passa poi a descrivere quattro diverse “ipotesi identitarie”, ovvero quattro diverse soluzioni attraverso le quali i minori stranieri o d’origine straniera tentano di ricomporre le lacerazioni che si trovano a vivere: l’identità “reattiva”, l’identità “assimilativa”, l’identità “marginale” e l’identità “biculturale”. Se l’istituto della cittadinanza è prima di tutto uno strumento di riaffermazione di un’identità culturale e valoriale da trasmettere anche alle nuove generazioni, tale compito si rivela però particolarmente arduo nei confronti dei minori stranieri, che devono decidere a quale comunità culturale appartenere, condividendone i valori. E poiché la formazione dell’identità etnica, in un mondo globalizzato, diviene sempre più soprattutto un processo cosciente di decisione, la scelta di voler acquisire la cittadinanza del paese d’immigrazione finisce con l’assumere un chiaro valore dirimente in ordine ai percorsi di definizione identitaria.

Nella seconda parte della rivista, l’attenzione si sposta sulle esperienze di cittadinanza “agita”, mediante l’analisi del fenomeno della partecipazione civica dei migranti. In un primo articolo Anka Kusic, ricercatrice alla Facoltà di Medicina e Psicologia dell’Università “La Sapienza”, presenta i risultati di una ricerca sulla partecipazione civica e politica degli immigrati di prima generazione e dei cittadini di origine straniera in 25 paesi dell’Unione europea, analizzati in chiave comparativa e con l’obiettivo di descrivere i fattori istituzionali che ostacolano o agevolano la partecipazione. Quindi, sulla scorta di una ricerca basata su 170 interviste a immigrati coinvolti nelle attività civiche, l’autore individua le dinamiche motivazionali sottostanti l’impegno politico e civico di immigrati di prima generazione, gli eventuali ostacoli e i fattori che aiutano gli immigrati a superarli.

Focalizzando l'attenzione sul contesto italiano, Giovanni Moro, Presidente di Fondaca – Fondazione per la cittadinanza attiva –, illustra a sua volta il fenomeno della partecipazione degli immigrati alle attività di organizzazioni impegnate nella tutela dei diritti, nella promozione del bene comune e nell'*empowerment* dei soggetti vulnerabili. In linea di principio, queste organizzazioni potrebbero offrire agli immigrati l'opportunità di praticare la dimensione partecipativa della cittadinanza, in particolare a coloro che non possiedono lo status giuridico di cittadino, contribuendo in tal modo a modificare il paradigma della cittadinanza italiana. E tuttavia, la partecipazione degli immigrati a questo tipo di organizzazione non può affatto essere considerata scontata: le evidenze empiriche, pur disponibili in misura decisamente inadeguata, dimostrano che davvero pochi immigrati sono membri di organizzazioni *mainstream*, quali quelle di volontariato. Al contempo, se il numero di stranieri che partecipano ad organizzazioni "pro-immigrati" è più significativo, raramente essi occupano posizioni di leadership; più spesso vi operano in qualità di lavoratori retribuiti e svolgono mansioni loro devolute "in quanto immigrati", che prescindono dalle loro abilità e competenze. Fenomeno del quale è possibile fornire due possibili interpretazioni. Una prima che insiste sulla mancanza di opportunità, e una seconda che ipotizza l'esistenza di barriere cognitive e operazionali sia a livello organizzativo sia a livello individuale. Entrambe le interpretazioni, com'è evidente, possono essere da stimolo alla ricerca scientifica, ma anche a un impegno politico finalizzato a creare nuove opportunità per favorire la partecipazione civica degli immigrati.

Anche il saggio di Monica Martinelli, ricercatrice alla Facoltà di Sociologia dell'Università Cattolica, nel dar conto di un'attività di laboratorio svoltasi durante la summer school, presenta alcune esperienze di cittadinanza "agita" attraverso le pratiche partecipative. Esso si sofferma su alcuni studi di caso, raccolti in tre diversi contesti geografici italiani (Nord, Centro e Sud), all'interno sia della società civile che dei mondi istituzionali. Pur trattandosi di esperienze circoscritte, esse sono esemplari in quanto consentono di mettere a fuoco discorsi, logiche e pratiche per ripensare la cittadinanza andando oltre il tradizionale, e ormai obsoleto, legame tra quest'ultima e l'appartenenza nazionale. Attraverso tali esperienze si ipotizza una forma "generativa" di cittadinanza o, altrimenti detto, una "cittadinanza di nuova generazione": in essa, ciò che lega i cittadini, cioè le persone che convivono all'interno della *polis*, di uno spazio e di un tempo condiviso, è anzitutto una norma di reciprocità dei diritti e dei doveri. Tale forma di cittadinanza responsabile emerge attraverso modalità di agire connettive, inclusive e contributive, dentro un immaginario della libertà che

comprende quest'ultima nella sua valenza relazionale e che, di conseguenza, lega la creatività e l'innovazione degli attori sociali con il loro desiderio di appartenenza, di legame e di inclusione.

Nella terza parte della rivista si presentano, infine, alcune prospettive troppo spesso trascurate nella riflessione sulla cittadinanza. La prima è quella offerta dalla Dottrina sociale della Chiesa – e più in generale dalla tradizione e dal magistero della Chiesa cattolica –, ricostruita da Fabio Baggio nella sua evoluzione storica. Come osserva l'autore, nei testi magisteriali si possono distinguere tre tipi di “cittadinanza”: la *cittadinanza ecclesiale*, che deriva dall'adesione personale alla Chiesa cattolica, la *cittadinanza escatologica*, che indica la dimensione trascendente della vera patria per il cristiano, e la *cittadinanza secolare*, che si esplicita come appartenenza giuridica a uno Stato secolare. La prima trova i suoi principi fondativi nell'uguaglianza sostanziale di ogni essere umano, creato da Dio a sua immagine e somiglianza; nell'appartenenza alla comunità dei credenti; nell'obbedienza a un governo e a una legge stabiliti per volontà divina; nella responsabilità personale e collettiva dei fedeli. La cittadinanza escatologica è a sua volta costituita essenzialmente da tre elementi: la destinazione “ultra-terrena” di tutti gli esseri umani, la transitorietà delle cittadinanze terrene e la responsabilità di gestione nella contingenza. Infine, la responsabilità di gestione e di ordinamento di tutto il creato verso il suo destino finale di cui è depositario ogni essere umano si concretizza in un'esistenza spazio-temporale caratterizzata da cittadinanze secolari, determinate dall'appartenenza a giurisdizioni politiche circoscritte. La Dottrina sociale della Chiesa evidenzia come la cittadinanza secolare comprende diritti e doveri, il cui corretto esercizio concorre alla realizzazione del bene personale e del bene comune, nel segno della giustizia. Come si sottolinea nel saggio, una volta applicato al tema della mobilità umana, l'insegnamento della Chiesa sulla cittadinanza presenta una serie di sollecitazioni ed evidenzia una serie di “problemi aperti”, rivelandosi perciò particolarmente efficace per una riflessione sul rapporto tra immigrazione e teorie e pratiche della cittadinanza.

Da ultimo, nel suo saggio dedicato alla pastorale della cittadinanza, Giancarlo Perego, Direttore generale della Fondazione Migrantes, muove dall'osservare come parlare di cittadinanza oggi, anche in relazione al fenomeno dell'immigrazione, significa anzitutto procedere a una sorta di *risemantizzazione* dello stesso termine dentro una prospettiva storica cristiana. Una risemantizzazione che rilegge la cittadinanza a partire da tre luoghi, tre appartenenze: quella *locale*, data da una comunità coesa per lingua, tradizione, stili di vita; quella *nazionale ed europea*, diremmo nata dalla modernità, dove contano alcune regole, alcune istituzioni comuni di riferimento; quella *mondiale*, ovve-

ro quella dell'uomo planetario, della fraternità, che fa valere soprattutto la dignità e l'umanità comune tra i diversi popoli, dentro un processo complesso di dialogo, accordo, scambio che mira a costruire un "ordine internazionale". Una risemantizzazione, ancora, che intesse e struttura anche la realtà della Chiesa che, pure in questo, si mostra coerente con la storia sociale dell'umanità. Nella ricca riflessione qui proposta, monsignor Perego illustra le molteplici implicazioni, per una pastorale appunto della cittadinanza, che si ricavano da tale risemantizzazione. Ma, soprattutto, ci ricorda come occorra affrontare le sfide dell'immigrazione non solo sul piano degli interventi caritativi ed emergenziali, ma anche e soprattutto su quello educativo, culturale e pastorale, affinché si pongano le condizioni di quel "vivere insieme", principale obiettivo da perseguire di fronte all'attuale fenomeno migratorio. In questa prospettiva, la cittadinanza è un passaggio fondamentale nella direzione che porta a una società partecipativa, interculturale, ove le diverse culture e religioni non devono semplicemente tollerarsi, ma, nel dialogo, convivere in un processo d'integrazione che sia di arricchimento reciproco, secondo il modello della "convivialità delle differenze". La qualità non solo della democrazia, ma altresì della comunione ecclesiale, si misura anche attraverso la qualità della cittadinanza, come luogo di crescita del bene comune – da una parte – e della fraternità dall'altra.

Laura ZANFRINI

laura.zanfrini@unicatt.it

*Direttore scientifico Summer School
Mobilità umana e giustizia globale*

La prospettiva storica: l'istituto della cittadinanza dalle origini all'età moderna

Il dizionario della lingua italiana presenta due diverse accezioni della parola “cittadinanza”. In alcuni contesti, il termine indica l'insieme dei cittadini, considerati come gruppo unitario, ed è sinonimo di “popolazione”. In altri contesti, esso si riferisce al titolo di appartenenza dell'individuo a un gruppo o un territorio, o uno Stato, al quale è associato il godimento di diritti e l'assolvimento di doveri¹.

A livello etimologico, il termine “cittadinanza” deriva dal latino *civilitas*, che deriva a sua volta da *civis*, parola utilizzata nell'antica Roma per definire una persona con stabile dimora in un territorio circoscritto a livello politico, portatore di leggi e di costumi. In tal senso, *civis* veniva opposto a *peregrinus*, che indicava invece la persona di passaggio per il medesimo territorio, o a *inquilinus*, che si riferiva a un abitante non fisso².

A livello filosofico-politico, il concetto di cittadinanza come titolo di appartenenza ha radici molto più antiche, legate alla costituzione dei primi aggruppamenti umani organizzati.

In questo contributo intendiamo proporre un breve excursus sull'evoluzione storica del concetto di cittadinanza, dalle sue origini all'età moderna. A mo' di conclusione si evidenzieranno alcuni elementi del medesimo concetto che ci sembrano rilevanti per la discussione attuale sulla cittadinanza.

¹ Cfr. «Cittadinanza», in Francesco Sabatini e Vittorio Coletti, a cura di, *Dizionario della Lingua Italiana*, http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/C/cittadinanza.shtml, ultimo accesso il 4 novembre 2012.

² Cfr. Claudio Lanzi, «Città», <http://www.silmarillon.it/default.asp?artID=334&numeroID=19>, ultimo accesso il 4 novembre 2012.

Le prime civiltà

Per quanto esistano tracce di vita sociale umana sin dal 10.000 a.C., gli storici concordano nel situare intorno al 3500 a.C. la nascita delle prime civiltà, geograficamente localizzate in Mesopotamia e in Egitto. Da questo periodo gli aggruppamenti sedentari si conformano come vere e proprie “città”, con un intreccio organizzato di relazioni, divisione dei compiti e del lavoro e regole di convivenza. L’abitare stabilmente in una città è ciò che costituisce la “cittadinanza”, intesa come appartenenza a un territorio circoscritto, spesso delimitato fisicamente da grosse mura. Tale appartenenza è frequentemente compresa come la condizione peculiare degli abitanti in contrapposizione con tutti gli “altri”, ossia quelli che non vivono stabilmente nella città. Si tratta, quindi, di una cittadinanza esclusiva. Un secondo elemento caratterizzante la cittadinanza in questo periodo è la libertà: i cittadini sono persone libere, non schiavi, soggetti di proprietà e di responsabilità giuridica. La loro libertà, però, è limitata dalla “sudditanza” nei confronti di un sovrano ufficialmente riconosciuto, il quale si pone come unica autorità di riferimento, con il dovere di proteggere i cittadini da ogni aggressione straniera³.

La civiltà che si sviluppa in India nel millennio successivo relativizza alquanto l’appartenenza a un luogo fisico circoscritto, sia esso città o Stato, secondo la visione cosmica prima vedica, poi brahmanista e quindi induista, che considera la vita umana come uno degli stadi dell’essere. Lo schema di evoluzione/involuzione, che fonda la teoria della trasmigrazione delle anime, si svolge nell’intero cosmo, il quale è il teatro naturale di ogni esistenza umana. Le città e i regni sono solo determinanti storiche e contingenti di una delle possibili vite, mentre l’anima, ossia la vera individualità, appartiene all’universo. In ciascuna delle sue possibili esistenze l’individuo appartiene a un dato gruppo sociale (casta), con funzioni determinate. Una vita consona a tale appartenenza permette il passaggio a una forma d’essere superiore. Ogni accezione di cittadinanza legata a un luogo fisico circoscritto può compromettere il cammino verso la realizzazione del vero essere⁴. Nel VI secolo a.C. la visione induista viene reinterpretata da Gautama Buddha, fondatore del buddhismo. Anche secondo quest’ultimo la vera dimensione temporale e spaziale della vita umana si situa nel “grande co-

³ Cfr. Vincenzo Guanci, «Dalla cittadinanza esclusiva alla cittadinanza inclusiva», <http://www.europoliteia.org/formazione/download/informative/guanci%20dalla%20cittadinanza%20esclusiva%20alla%20cittadinanza%20inclu.pdf>, ultimo accesso il 4 novembre 2012.

⁴ Cfr. Girilal Jain, *The Hindu Phenomenon*, UBS Publishers’ Distributors, New Delhi 1994.

smo”, ossia l’universo interiore dove il passato, il presente e il futuro come ogni determinazione geografica sono variabili contingenti dell’unicità totale⁵. L’illuminazione, meta ultima dell’esistenza umana, rivela la relatività di ogni cittadinanza geograficamente determinata⁶.

La civiltà cinese ha radici nel secondo millennio a.C. e adotta inizialmente un concetto di cittadinanza molto simile a quello delle civiltà mesopotamiche ed egiziana. Nel VI secolo a.C. Confucio introduce una nuova accezione di cittadinanza in senso “morale”. Il grande maestro cinese sostiene che l’individuo non è pre-esistente alla società o gruppo; è, infatti, l’appartenenza a una società o un gruppo, e tutte le relazioni che da tale appartenenza derivano, che lo fa essere. La cittadinanza, quindi, si struttura come una serie di doveri morali che provengono dall’esistenza dell’individuo in una determinata società, il cui compimento è determinato dalla volontà di continuare ad esistere e far esistere la società di appartenenza. Non esiste, nella concezione confuciana, alcun dualismo tra privato e pubblico, e neppure tra ragione ed emozione, poiché il soggetto individuale è tale solo nella misura in cui si relaziona all’interno di un contesto sociale e ne assume tutte le responsabilità⁷.

In tempi più recenti anche le civiltà precolombiane in America si organizzano in grandi città, sviluppando un concetto di appartenenza e di identità legate al territorio. Nell’antica civiltà inca il corrispondente di cittadino è il *runa* (persona sulla terra), termine che indica l’abitante del territorio imperiale indipendentemente dalla sua posizione sociale. I *Mexicas* usano due termini per indicare la condizione di cittadinanza: *illácatl* (volto umano) e *yecpia* (persona che abita nel regno). In entrambi i casi, il cittadino è la persona che risiede stabilmente nel territorio di riferimento, in opposizione al nomade. Da notare l’accentuato etnocentrismo ed esclusivismo delle definizioni inca e azteca, secondo cui il cittadino del regno o dell’impero è l’unica vera persona umana. La civiltà maya si discosta leggermente dalle due precedenti, sottolineando l’aspetto partecipativo della cittadinanza. Il corrispondente di cittadino è il termine *laján*, il quale indica la persona che par-

⁵ Cfr. Yoichi Kawada, «The Importance of the Buddhist Concept of Karma for World Peace», in Glenn D. Paige e Sarah Gilliat, a cura di, *Buddhism and nonviolent global problem-solving*, Center for Global Nonviolence, Honolulu 2001, pp. 103-114.

⁶ Cfr. Leo R. Sandy e Scott Meyer, «One World, One People», <http://oz.plymouth.edu/~lsandy/oneworld.html>, ultimo accesso il 4 novembre 2012.

⁷ Cfr. Anh Tuan Nuyen, «On the Confucian Idea of Citizenship», in Di Sor-Hoon Tan, a cura di, *Challenging Citizenship: Group Membership and Cultural Identity in a Global Age*, Ashgate Publishing, Surrey 2005, pp. 169-182.

tecipa attivamente alla vita della comunità, con diritti e doveri, in opposizione alle persone isolate o indifferenti⁸.

Il popolo d'Israele

La concezione di cittadinanza elaborata storicamente dal popolo di Israele e codificata nei libri dell'Antico Testamento è molto peculiare e per questo merita un approfondimento. Sin dall'invito rivolto ad Abramo a lasciare la propria terra (Gn 12,1) è chiaro che il progetto divino è quello di costituire un "popolo eletto", con il quale celebrare un'alleanza di mutua appartenenza che permetterà alla creatura di realizzarsi pienamente (Gn 12,1-3)⁹. La cittadinanza all'interno di questo popolo è determinata fondamentalmente da due fattori: il legame di sangue (la discendenza diretta da Abramo) e la fedeltà all'alleanza (appartenenza religiosa), che si traduce in una vita secondo giustizia, nel pieno rispetto dei comandamenti di Dio.

La realizzazione del progetto divino non può avverarsi storicamente se non all'interno di una realtà geografica circoscritta, che ne garantisca le condizioni socio-politiche. Dio promette ad Abramo il possesso di una terra (Gn 12,7) che gli viene consegnata come dono alla fine del suo pellegrinaggio (Gn 15,7). In questo senso, la "terra promessa" rappresenta una necessità storica più che un elemento fondante l'identità e l'appartenenza. E le vicende successive riveleranno la verità di questa affermazione, come Dio stesso anticipa al patriarca «*I tuoi discendenti saranno forestieri in un paese non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi*» (Gn 15,13).

Nel caso del popolo d'Israele viene sottolineata la dimensione ontologica dell'appartenenza, cittadinanza e identità non legate a un territorio circoscritto. La lunga esperienza migratoria dell'intero popolo in Egitto, che poi si trasforma drammaticamente in schiavitù (Es 13,14), non annulla tale appartenenza e gli israeliti conservano la loro identità. Lo stesso dicasi dell'esilio di massa in Babilonia, raccontato in diversi libri veterotestamentari (2 Re, 2 Cronache, Geremia, Lamentazioni, Ezechiele e Isaia), che viene interpretato come un'occasione per recuperare la vera dimensione di appartenenza al popolo di Dio che era andata perduta¹⁰.

⁸ Cfr. José Carlos García Ramírez, «Hacia una hermenéutica de la política en Amerindia», <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/091204.pdf>, ultimo accesso il 4 novembre 2012.

⁹ Cfr. Gabriele Bentoglio, *Mio padre era un Arameo errante*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, pp. 29-30.

¹⁰ Cfr. Fabio Baggio, *Theology of Migration*, SMC, Quezon City 2006, pp. 6-9.

D'altro canto, il possesso della terra rappresenta una prerogativa del cittadino di Israele che risiede in Palestina. La terra è un dono di Dio ai capi-famiglia sin dalla "conquista" della terra promessa e la proprietà è inalienabile. Essa può essere oggetto di compra-vendita tra israeliti, ma, in occasione del Giubileo, che si celebra ogni 50 anni, il proprietario originale recupera tutti i possedimenti alienati. Questa usanza evidenzia il fatto che il vero proprietario della terra è Dio, il quale la distribuisce per il bene di tutti i membri del suo popolo, mentre i "cittadini" sono solo inquilini¹¹. In definitiva, gli israeliti non sono cittadini perché posseggono la terra, ma posseggono la terra perché sono cittadini, ossia appartengono al popolo d'Israele.

L'essere cittadini, membri del popolo eletto, si traduce automaticamente nel riconoscimento di alcuni diritti fondamentali a livello economico, sociale, politico e giuridico. Si tratta di diritti personali per gli uomini adulti e di diritti mediati per i minori e le donne del popolo d'Israele. Agli schiavi e agli stranieri non viene generalmente riconosciuto alcun diritto, fatta eccezione per quelli garantiti dall'antica tradizione dell'ospitalità. Uno studio approfondito dei testi veterotestamentari dimostra che di fatto si produce nei secoli all'interno della società israelita una certa apertura nei confronti dei non appartenenti al popolo, cui si arriva a riconoscere qualche diritto. Ma una partecipazione totale alla vita del popolo, significata dalla partecipazione alle celebrazioni religiose israelite, non è concessa agli stranieri residenti in Palestina neppure dopo 10 generazioni¹².

La nascita del concetto

Nonostante tutti gli elementi costitutivi del concetto di cittadinanza siano presenti in diverse civiltà precedenti o contemporanee, si è soliti situare storicamente la sua definizione filosofico-politica nella Grecia classica, congiuntamente all'affermarsi della *polis* come città-stato, autocratica.

La cittadinanza nella Grecia antica

Nel mondo greco antico la cittadinanza è intesa come appartenenza a una collettività strutturata a livello sociale e come partecipazione alla vita politica e religiosa nell'ambito della *polis*. La cellula fondante

¹¹ Cfr. Bentoglio, *Mio padre era un Arameo errante*, pp. 47-48.

¹² Cfr. Maurizio Pettenà, *Migration in the Bible: The Commandment of Hospitality*, SMC, Quezon City 2005, pp. 4-7.

la collettività cittadina è la famiglia¹³. Nelle *polis* greche lo status di cittadino viene generalmente attribuito a una persona che riunisce le seguenti condizioni: maschio libero, di almeno 20 anni, figlio di un cittadino libero, proprietario di terra o casa, con un certo reddito e residente nel territorio appartenente alla città¹⁴.

A livello di concettualizzazione filosofica, esistono due accezioni fondamentali di cittadinanza elaborate da due teoretici di eccellenza: Platone e Aristotele. Secondo il primo, esistono due tipi di cittadinanza, una dirigente (*élite*), con funzioni di governo, e una passiva che deve essere governata. La prima deve sviluppare un rapporto affettivo con la seconda. Secondo Aristotele, invece, tutti i cittadini sono chiamati a partecipare alla gestione del potere legislativo e giudiziario, intesa come diritto e dovere, partecipando attivamente alle assemblee¹⁵.

Nell'antica Grecia, per ragioni di mutuo vantaggio, le *polis* erano solite stringere alleanze che costituivano confederazioni strutturate come la lega acarnana, la lega achea, la lega beotica, la lega licia ed altre ancora. All'interno dei territori federati veniva applicato il riconoscimento della cittadinanza di tutte le *polis* interessate, per cui i cittadini di tali *polis* godevano una doppia cittadinanza, quella municipale e quella federale¹⁶.

Pur nelle sue diverse espressioni, la cittadinanza delle *polis* greche si caratterizza non come un diritto, ma piuttosto come privilegio concesso a una persona in modo permanente, che può però essere revocato in caso di gravi trasgressioni della legge. Le sanzioni in tal senso erano drastiche. In alcuni casi veniva applicata l'atimia, ossia la privazione dei diritti politici e civili del cittadino. In altri casi veniva comminato l'esilio¹⁷.

Il cosmopolitismo ellenico

Nel V secolo a.C. l'antica Grecia ha completato il processo di colonizzazione nel Mediterraneo e l'organizzazione politica legata alla *polis* entra in crisi. Si diffonde il pensiero sofista con la sua vena demistifica-

¹³ Cfr. John Bendix, «Cittadinanza», in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, 1991, [http://www.treccani.it/enciclopedia/cittadinanza_\(Enciclopedia_delle_Scienze_Sociali\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cittadinanza_(Enciclopedia_delle_Scienze_Sociali)/), ultimo accesso il 5 novembre 2012.

¹⁴ Cfr. «Cittadinanza», in *Enciclopedia Treccani*, <http://www.treccani.it/enciclopedia/cittadinanza/>, ultimo accesso il 5 novembre 2012.

¹⁵ Cfr. Bendix, «Cittadinanza».

¹⁶ Cfr. «Cittadinanza», in *Enciclopedia Treccani*.

¹⁷ Cfr. Claudia Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", anno accademico 2003-2004, p. 2 e «Cittadinanza», in *Enciclopedia Treccani*.

trice e relativista. La netta distinzione tra legge naturale (*fusis*) e legge umana (*nomos*) porta al riconoscimento di una sostanziale uguaglianza tra gli esseri umani, al di là delle caratterizzazioni politiche e sociali¹⁸.

Il mondo conosciuto si espande e le nuove frontiere rivelano altri mondi da conoscere. Seconda una concezione universalistica, l'uno e gli altri sono tutti parte del *kosmos*, che si definisce come una unità geopolitica, spazio comune di esistenza di tutti gli esseri umani, i quali sono per natura cittadini del mondo, ossia "cosmopoliti". Tale concetto è chiaramente espresso da Ippia il saggio nel *Protagora* di Platone: «[...] ritengo che voi siate tutti consanguinei, familiari e cittadini per natura, non per legge: infatti il simile è per natura consanguineo del simile»¹⁹.

Il cosmopolitismo ellenico si sviluppa con sfumature diverse per poi confluire, con tutte le sue istanze universalistiche, nel programma politico di Alessandro Magno. Sottolineando la cittadinanza universale dei suoi sudditi, l'illuminato imperatore macedone si propone di costituire un solo popolo, annullando così la storica distinzione tra Greci e barbari. L'ellenismo costituisce di fatto nel bacino mediterraneo una società "universale", con lingua (*koiné*), religione e civiltà comuni, all'interno della quale ogni essere umano può sentirsi cittadino²⁰.

L'evoluzione del concetto

Dal mondo greco-ellenista il concetto di cittadinanza migra a quello romano per poi evolversi con l'avvicinarsi di civiltà che si trovano a condividere, non sempre pacificamente, gli stessi spazi geografici. A questo punto presentiamo un breve excursus storico di tale evoluzione che, proprio a causa della sua brevità, non rende giustizia a tutti coloro che ne sono stati protagonisti.

La cittadinanza nell'antica Roma

Nell'epoca repubblicana (V-I secolo a.C.) il mondo romano conia il termine *cives*, mutuando il concetto di cittadinanza dalla tradizione filosofico-giuridica greca. In tal senso, la *civilitas* indica l'appartenenza alla *civitas*, che comprende la città di Roma e i territori da essa direttamente dipendenti. In realtà, i romani ottimizzano il concetto greco aumentando il numero di diritti personali riconosciuti al cittadino e

¹⁸ Cfr. Massimo Mori, «Cosmopolitismo», in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, 1992, <http://www.treccani.it/enciclopedia/cosmopolitismo> (Enciclopedia_delle_Scienze_Sociali)/, ultimo accesso il 5 novembre 2012.

¹⁹ Platone, *Protagora*, 337c.

²⁰ Cfr. Mori, «Cosmopolitismo».

garantendogli una maggiore partecipazione alla gestione della *res publica*²¹.

Nella Roma repubblicana si riconosceva lo status di *civis* a patrizi e plebei liberi, nati da padre cittadino romano, o da madre cittadina in caso di unioni illegittime. La cittadinanza poteva essere concessa anche in caso di figli e figlie adottati quando il *pater* era cittadino romano. Gli schiavi di un cittadino, una volta liberati, acquisivano la cittadinanza romana. Vi era infine la possibilità di una concessione straordinaria della cittadinanza per volontà collettiva dei cittadini e sulla base di meriti speciali. Essendo fondamentalmente uno status giuridico, la cittadinanza poteva essere sospesa o tolta definitivamente. Nel caso di cittadino dipendente dalla *potestas* di un altro cittadino (*alieni iuris*), la cittadinanza veniva annullata nel caso di passaggio alla *potestas* di una terza persona, non cittadino. Nel caso di crimini gravi il cittadino dichiarato colpevole poteva perdere la cittadinanza per solenne esclusione. La perdita della libertà, come nel caso di schiavitù subentrata a causa della prigionia di guerra o dell'insolvenza nel pagamento dei debiti, comportava automaticamente la sospensione della cittadinanza. La migrazione volontaria, in altra città, con l'acquisizione di nuova cittadinanza, comportava anch'essa la perdita dello status di *cives* romano²².

L'ordinamento della repubblica romana comprendeva la cittadinanza come uno status giuridico privilegiato che assegnava una serie di diritti politici e civili che si aggiungevano a quelli previsti dal diritto naturale e delle genti (*ius naturale et gentium*) per tutti gli uomini liberi²³. Il cittadino *optimo iure* (a pieno diritto) poteva votare nelle assemblee (*ius suffragii*) ed essere eletto per le cariche pubbliche (*ius honorum*). Nelle assemblee venivano decise questioni vitali per la *res publica*, quali le dichiarazioni di guerra, la nomina dei magistrati e le liberazioni degli schiavi. Il cittadino poteva difendersi in giudizio e commutare la pena di morte in esilio. I diritti civili riconosciuti al cittadino romano *optimo iure* erano il diritto a sposarsi regolarmente (*ius connubi*) e il diritto a compiere atti giuridici (*ius commercii*)²⁴.

Nell'era repubblicana, la cittadinanza *optimo iure* era, almeno inizialmente, vincolata alla residenza stabile nella città di Roma. Gli abitanti liberi dei municipi dipendenti politicamente da Roma (legati da *foedus aequum*) potevano diventare al massimo cittadini *minuto iure* (di diritto ridotto) e non godevano, pertanto, dei diritti politici.

²¹ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, p. 4 e «Cittadinanza», in *Enciclopedia Treccani*.

²² Cfr. Mori, «Cosmopolitismo».

²³ Cfr. Ferdinand Mackeldey, *Manuale di diritto romano*, Società Tipografica sulla Legge del Grano, Firenze 1851, p. 105.

²⁴ Cfr. «Cittadino romano», in *Dizionario Larousse della civiltà romana*, Gre-mese Editore, Roma 2001, p. 59.

Nel 90 a.C. una lega anti-romana, capeggiata dai marsi e dai sanniti, diede inizio alla cosiddetta “guerra sociale”. La lega ottenne importanti successi militari e Roma stessa si sentì minacciata. Con l’intenzione di conquistare la simpatia dei ribelli, nell’89 a.C. fu emanata la *Lex Julia* che concedeva la cittadinanza romana completa a tutti gli uomini liberi della penisola italica che ne avessero fatto richiesta²⁵. Nel 49 a.C., sempre per questioni di convenienza politica, Giulio Cesare varò una legge che concedeva la cittadinanza romana completa agli uomini liberi della provincia della Gallia Cisalpina²⁶.

Con l’avvento dell’impero e la sua rapida espansione geografica, Roma vede opportuno strutturare il proprio corpo legislativo al fine di dare ad esso una valenza più universale. Il concetto di cittadinanza viene istituzionalizzato, privandolo della valenza di partecipazione politica che aveva avuto nell’epoca precedente. A partire dal primo secolo d.C. la cittadinanza romana si trasforma in un ambito benefico, prezioso oggetto di scambio nelle relazioni diplomatiche con le popolazioni dei territori conquistati o limitrofi²⁷.

Una vera svolta verso l’universalismo viene operata al tempo dell’imperatore Caracalla, che non aveva mai nascosto la sua ammirazione per il progetto cosmopolita di Alessandro Magno. Ispirato da quest’ultimo, Caracalla emana nel 212 la *Constitutio Antoniana de civitate* con la quale concede la cittadinanza romana a tutti i sudditi liberi dell’impero, affermando così l’uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini liberi all’interno dello *ius romanus*²⁸.

La cittadinanza nel basso Medioevo

Nel IV secolo d.C. l’anelito universalistico della *Constitutio Antoniana* trovava un’importante conferma nella dottrina cristiana, che era arrivata a mettere in discussione la schiavitù in nome del diritto naturale. Ma la divisione in due imperi e la decadenza amministrativa dell’Impero Romano d’Occidente aveva di fatto allontanato i cittadini da ogni tipo di partecipazione alla gestione della *res publica*, fosse anche a livello emotivo. Le invasioni barbariche, che si susseguono dal V secolo in poi, sconvolgono la mappa geopolitica dell’Europa occidentale e del-

²⁵ AA.VV., *Storia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2011, p. 83.

²⁶ Nadia Berti, *La Guerra di Cesare contro Pompeo*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1988, p. 88.

²⁷ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, pp. 5-6.

²⁸ Cfr. Attilio Mastino, «Antonino Magno, la cittadinanza e l’impero universale», in *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 560-563.

l'Africa settentrionale, causando una frammentazione e una confusione del concetto di cittadinanza. Anche quando i nuovi sovrani adottano le leggi romane, le reinterpretano di fatto alla luce della loro cultura originaria. In alcuni regni barbarici i cittadini romani conservano il loro status, privato magari di ogni diritto politico, mentre in altri vengono "declassati" a una categoria intermedia tra il cittadino e lo schiavo²⁹.

Nel 643 viene proclamato l'*Editto di Rotari*, con il quale l'omonimo re longobardo intende codificare il riconoscimento di alcuni diritti fondamentali a tutti gli uomini liberi. Anche se i 388 articoli dell'editto non si applicano di fatto ai cittadini romani, che rimanevano sotto la loro legge originaria, l'uso della lingua latina e l'inclusione di molte norme romane nel testo rotariano indicano chiaramente l'intenzione di andare progressivamente verso un'unica legge per tutti i cittadini del regno³⁰.

Durante il periodo del feudalesimo il concetto di cittadinanza entra in crisi. La decentralizzazione del potere politico annulla i punti di riferimento "universali", lasciando ai signori locali la facoltà di determinare i diritti e i doveri dei loro sudditi secondo una rigida gerarchia classista. All'interno dei rapporti feudali l'appartenenza a uno Stato si trasforma in dipendenza sottomessa e la partecipazione alla gestione della *res publica* in mera obbedienza servile³¹.

La cittadinanza ne "El Islam"

Nel VII secolo la predicazione di Maometto riesce a riunire in un solo popolo le varie tribù residenti nella penisola arabica. L'elemento coagulante è una religione dotata di una rigida struttura teocratica, secondo la quale la legge divina rivelata al profeta si traduce automaticamente in norma giuridica indiscutibile. Dalla costituzione del primo Stato islamico deriva la conformazione di un concetto di cittadinanza che, come nella tradizione israelita, si caratterizza per un'appartenenza religiosa.

Il termine *El Islam* indica il territorio fedele alla religione di Allah, il quale, secondo i successori del profeta, deve essere esteso il più possibile affinché tutti gli esseri umani conoscano e aderiscano alla vera fede. Inizia così un'impressionante azione militare di conquista che si sviluppa velocemente lungo l'Africa settentrionale fino alla Spagna, da una parte, e nel Vicino Oriente fino a Costantinopoli dall'altra, per poi estender-

²⁹ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, pp. 7-8.

³⁰ Cfr. Gianfranco Maglio, *Lezioni di storia medievale. Dalle origini all'anno mille*, Il Segno Gabrielli Editore, San Pietro in Cariano 2004, p. 46.

³¹ Cfr. Giuseppe Catinella, «Cittadinanza – Diritto Internazionale», in *Digesto Italiano*, vol. VII, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1897, p. 216.

si come predicazione religiosa in tutto il continente asiatico. L'espansione di *El Islam* porta alla costituzione della *Umma Islamia*, ossia il mondo islamico, dove tutti i fedeli hanno diritto di cittadinanza³².

Nei territori conquistati la conversione alla fede islamica conferisce agli autoctoni la cittadinanza e tutti i diritti connessi: il possesso di proprietà, l'accesso a cariche pubbliche e la partecipazione alla vita politica. Storicamente i contenuti della cittadinanza islamica si vengono poi differenziando con la frammentazione del potere politico in califfati e sultanati.

Va però chiarito che, secondo i dettami del Corano, la cittadinanza nella *Umma Islamia* è contingente, in quanto alla fine dei tempi, nel suo giudizio finale, Allah ricompenserà i giusti con l'entrata nel paradiso celestiale, non appartenente a questo mondo, che sarà la loro patria per sempre³³.

La cittadinanza al tempo dei Comuni

Nel tardo Medioevo (XI e XII secolo) in vaste regioni dell'Europa occidentale si assiste a un ritorno alle realtà di governo circoscritte a livello municipale o di territori comunque limitati. I Comuni si costituiscono in questo periodo sull'esempio delle città-stato greche, con marcata indipendenza e autonomia amministrativa. A tutti gli uomini liberi che abitano questi territori circoscritti viene riconosciuto un titolo di cittadinanza, che garantisce libertà e diritti *ad intra* e identità e protezione al di fuori dei confini dello Stato. I cittadini dei Comuni erano generalmente tutelati nei loro possedimenti, potevano appellarsi al giudizio esclusivo dell'autorità municipale e godevano di alcuni privilegi relativi alla gestione di attività produttive e commerciali³⁴.

Il riconoscimento della cittadinanza era generalmente legato, oltre che allo stato libero, ad alcune condizioni specifiche, come il possesso di terra e la residenza nella città o nel territorio da essa direttamente dipendente, lo svolgimento di attività lavorative o commerciali all'interno delle "mura cittadine", il pagamento regolare delle tasse. Va però specificato che tali condizioni potevano variare alquanto dipendendo dal contesto storico-geografico. Per esempio, solo in Italia centro-settentrionale il Comune espande il suo raggio di azione nelle campagne³⁵. Va pure

³² Cfr. Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «The Islamic Conception of Migration», *International Migration Review*, XXX, 113, 1996, pp. 37-57.

³³ Cfr. *The Koran*, Penguin Books, London 1974, p. 110.

³⁴ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, p. 10.

³⁵ Cfr. *Atlanti della storia. Le città italiane nel Medioevo*, Demetra, Colognola ai Colli 1996, p. 46.

chiarito che spesso non esisteva un concetto univoco di cittadinanza, in quanto non tutti i cittadini godevano di uguali diritti politici e partecipavano al potere allo stesso modo. Vi era, inoltre, una differenza sostanziale tra i *cives*, che risiedevano all'interno della cerchia delle mura cittadine, e i *comitatini*, che invece abitavano nelle zone circostanti, ai quali venivano riconosciuti meno diritti e imposti maggiori oneri³⁶.

Nei Comuni la gestione del potere di tipo feudale viene sostituita da formule molto più democratiche e partecipative. Il parlamento raduna tutti i cittadini per dibattere e dirimere questioni di pubblico interesse. Il potere esecutivo è affidato a persone nominate (consoli e podestà) con mandato limitato. Per curare gli interessi di gruppi particolari vengono costituite le corporazioni delle arti e dei mestieri, cui viene riconosciuta un'ampia autorità normativa all'interno della categoria lavorativa. Nel caso dell'Italia centro-settentrionale l'affiliazione a una corporazione costituiva una condizione necessaria per essere ammessi ai consigli di governo³⁷.

La cittadinanza nei regni moderni

Nell'Italia del XIII secolo le rivalità e le lotte di potere interne ai comuni congiuntamente alle minacce di conquista da parte dei vicini convincono i cittadini della necessità di un governo centralizzato, efficace e duraturo. Tra le famiglie aristocratiche più emergenti viene identificato un signore, con capacità militari e di governo, che diventa il "signore" del territorio dipendente dalla città. Progressivamente i cittadini perdono ogni tipo di partecipazione al potere, diventando meri sudditi del signore³⁸.

Nel resto dell'Europa si assiste a un processo diverso, per il quale le città vengono assimilate dai vecchi regimi feudatari, ma il risultato a livello politico è lo stesso. Sulla base di questa nuova conformazione geo-politica si strutturano nel XV secolo gli Stati moderni, cominciando da Francia, Inghilterra e Spagna. Si tratta di territori estesi, con confini ben marcati, in cui risiedono popolazioni con tradizioni culturali comuni. Si sviluppa tra i cittadini degli Stati moderni un forte senso di appartenenza territoriale a quella che nei secoli successivi sarà definita come "nazione", per cui tale senso di appartenenza verrà chiamato "nazionalismo".

³⁶ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, p. 10.

³⁷ Cfr. AA.VV., *Storia medievale*, Donzelli Editore, Roma 2003, p. 686.

³⁸ Cfr. Giorgio Falco, «Signorie e Principati», in *Enciclopedia Italiana*, 1936, [http://www.treccani.it/enciclopedia/signorie-e-principati_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/signorie-e-principati_(Enciclopedia-Italiana)/), ultimo accesso il 6 novembre 2012.

Il governo dello Stato moderno è affidato a un sovrano che esercita potere assoluto su tutti i suoi sudditi. Si tratta di un potere incondizionato in entrambi i sensi, in quanto non vi sono autorità superiori che possano contraddirlo né interposizioni nella sua esecuzione concreta nei confronti dei cittadini. Fa eccezione in questo senso il Regno d'Inghilterra in cui il sovrano deve consultare il Parlamento per imporre nuove tasse. Le monarchie assolute europee si organizzano con un complesso apparato burocratico, si muniscono di esercito permanente e lottano per espandersi nelle colonie oltreoceano³⁹.

L'Europa del XV e XVI secolo è profondamente segnata da scismi e riforme religiose che minacciano più volte l'unità nazionale degli Stati nascenti. D'altro canto, vi sono principi e monarchi che strumentalizzano la questione religiosa per raggiungere obiettivi separatisti o una maggiore autonomia e ulteriore accentramento del potere, come nel caso di Inghilterra e Germania. Spesso in questo periodo la credenza religiosa diventa da una parte condizione per il riconoscimento della cittadinanza e dall'altra ragione di esilio.

Il teorizzatore dell'assolutismo monarchico è Jean Bodin, il quale nella sua opera *Six livres de la République*, pubblicata nel 1576, sostiene che la sovranità dello Stato è unica, indivisibile e perpetua. Al sovrano si deve riconoscere un potere totale su cittadini e sudditi, non limitato da alcuna legge. La natura stessa della cittadinanza è l'obbedienza al sovrano assoluto. Per Bodin sono cittadini tutti i capifamiglia una volta varcata la soglia di casa, ossia una volta entrati nella sfera pubblica. Donne, minori, schiavi e stranieri residenti nel territorio dello Stato non sono cittadini, ma sono sudditi con l'obbligo dell'obbedienza al sovrano. L'esercizio del potere assoluto deve comunque sottostare alla legge divina e a quella umana e rispettare i patti e la proprietà⁴⁰.

Nel suo *De cive* del 1642, Thomas Hobbes spiega la sua teoria contrattualista a partire dalla decisione di alcune persone di costituire uno Stato ed affidare a un governo sovrano l'emanazione di norme di convivenza. Siccome il *pactum societatis* (accordo di società) è parimenti *pactum subjectionis* (accordo di assoggettamento), il cittadino, quindi, è per sua natura suddito. Anche se Hobbes considera la monarchia, l'oligarchia e la democrazia come forme di governo possibili, non nasconde la sua predilezione per la prima forma⁴¹.

³⁹ Cfr. Elena Fasano, «L'assolutismo», in AA.VV., *Storia moderna*, Donzelli Editore, Roma 2001, pp. 315-346.

⁴⁰ Cfr. Raimondo Spiazzi, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 253-254.

⁴¹ Cfr. Ermanno Vitale, «Il popolo e i cittadini, la piazza e gli elettori», *Nuvole*, 15, <http://www.nuvole.it/arretrati/Numero15/Nuova%20cartella/09%20-%20Vitale%20-%20II%20popolo%20e%20i%20cittadini.pdf>, ultimo accesso il 6 novembre 2012.

Le Rivoluzioni del XVIII secolo

La svolta rivoluzionaria del concetto di cittadinanza, avvenuta nel XVIII secolo, ha le sue radici nella teorizzazione contrattualista di John Locke, secondo il quale il *pactum societatis* non implica affatto il *pactum subjectionis*. I cittadini contrattanti, uguali in diritti e libertà, conservano la loro potestà e la esprimono attraverso forme di partecipazione democratica⁴².

L'Illuminismo, nelle sue diverse espressioni storiche, propugna con veemenza e chiarezza il valore universale delle idee di libertà, uguaglianza e fratellanza. Viene così tracciato il profilo ideale di una repubblica che non conosce confini geografici e accomuna tutti gli esseri umani di tutti i tempi. La cittadinanza non viene assegnata per proprietà o per pagamento di imposte, ma sulla base di un'esplicita volontà del cittadino di contribuire alla crescita della società⁴³.

Nella visione illuminista il cittadino è il primo e ultimo depositario della sovranità in tutte le sue forme. Per ragioni di convenienza e opportunità i cittadini delegano ad alcuni rappresentanti eletti l'esercizio ordinario di tale sovranità. La cittadinanza si realizza concretamente in una repubblica alla quale l'individuo ha deciso di appartenere. All'interno di questo spazio politico tutti i cittadini godono di uguali diritti e doveri.

La svolta concettuale si traduce in pratica politica oltreoceano, all'indomani della Rivoluzione Americana. I valori di libertà e uguaglianza sono tra i principali moventi dei moti indipendentisti che vedono protagonisti gli abitanti delle colonie inglesi del Nuovo Mondo. Tra loro sono numerosi gli immigrati che erano fuggiti dall'Europa per ragioni religiose e politiche e che ora intendono lottare per uno Stato "laico" e tollerante. La Dichiarazione d'Indipendenza del 1776, con uno spirito universalistico, afferma solennemente «[...] *che tutti gli uomini sono creati uguali; che sono stati dotati dal loro Creatore di taluni diritti inalienabili; che, fra questi diritti, vi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità*»⁴⁴. La Costituzione degli Stati Uniti d'America, proclamata nel 1787, parla sì di uguaglianza tra i cittadini, ma non specifica i criteri per il riconoscimento della cittadinanza nei tredici Stati riuniti, assumendo implicitamente le norme inglesi a riguardo, che si fondavano sullo *ius soli* (diritto dato dal luogo di nascita).

⁴² Cfr. Bendix, «Cittadinanza».

⁴³ Cfr. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, pp. 12-13.

⁴⁴ Il testo originale recita: «[...] *that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*», Thomas Jefferson, *Declaration of Independence*, United Holdings Group, New York 2010. La traduzione è dell'autore.

Durante la Rivoluzione Francese il termine *citoyen* (cittadino) viene utilizzato come sinonimo di persona che ha aderito alla rivoluzione, appartenente al “terzo stato”, ossia alla classe più bassa contrapposta all’aristocrazia e al clero. La *Déclaration des droits de l’homme et du Citoyen* del 26 agosto 1789 decretava solennemente la sostanziale uguaglianza tra tutti gli esseri umani di fronte a qualsiasi autorità⁴⁵. Nella *Constitution Nationale* del 1791, che include nel preambolo la *Déclaration*, venivano specificate le condizioni per il riconoscimento della cittadinanza: nazionalità francese per nascita o acquisizione, almeno 25 anni di età, domicilio nella città o nel cantone, pagamento di un contributo *ad hoc*, condizione non servile (non impiegato domestico), essere iscritto nel ruolo delle guardie nazionali e prestamento di giuramento civico⁴⁶. Si tratta, però, di un concetto di cittadinanza “attiva”, che include una serie di diritti politici, dai quali erano esclusi tutti coloro che non riunivano le sopraccitate condizioni, ma che comunque o erano nati in Francia o si erano nazionalizzati francesi. Questi ultimi, in contrapposizione, potrebbero essere definiti come cittadini “passivi”⁴⁷.

Alcune riflessioni conclusive

Dal breve excursus storico presentato nelle pagine precedenti emergono chiaramente alcuni elementi che in una o più epoche sono stati considerati essenziali nella definizione del concetto di cittadinanza, nelle sue diverse accezioni.

Il primo elemento è la residenza stabile in un territorio circoscritto, che spesso è stato identificato con un’unità politica. L’abitare perma-

⁴⁵ Il testo originale recita: «[...] *il n’y plus de noblesse, ni parie, ni distinction héréditaires, ni distinction d’ordres, ni régime féodal, ni justice patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dérivèrent, ni aucun ordre de chevalerie ni aucune des corporations ou décorations par lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucun autre supériorité que celle des fonctionnaires publics dans l’exercice de leur fonctions*», Pierre Granié, *Histoire de l’assemblée constituante de France*, Chez Desenne, Paris 1798, p. 156.

⁴⁶ Il testo originale recita: «*Pour être citoyen actif, il faut : - Être né ou devenu Français ; - Être âgé de vingt-cinq ans accomplis ; - Être domicilié dans la ville ou dans le canton depuis le temps déterminé par la loi ; - Payer, dans un lieu quelconque du Royaume, une contribution directe au moins égale à la valeur de trois journées de travail, et en représenter la quittance ; - N’être pas dans un état de domesticité, c’est-à-dire de serviteur à gages ; - Être inscrit dans la municipalité de son domicile au rôle des gardes nationales ; - Avoir prêté le serment civique*», *Constitution Nationale de 1791*, Chapitre Premier, Section II, Article 2.

⁴⁷ Cfr. Annalisa Furia, «La cittadinanza durante la Rivoluzione francese (1789-1799)», *Scienza & Politica*, 27, 2002, pp. 37-39.

mentemente all'interno della giurisdizione di una città, di un regno o di uno Stato ha sovente rappresentato la prima condizione per il riconoscimento di un legame identitario e della possibilità di partecipare al suo governo. L'associazione tra luogo di nascita e diritto di residenza stabile (*ius soli*) non appare in modo evidente se non in tempi moderni.

L'appartenenza a un gruppo o un collettivo determinato ha costituito in molti casi un altro elemento essenziale nella definizione di cittadinanza. L'accento in questi casi non era tanto sullo *ius soli*, quanto sullo *ius sanguinis* (diritto dato dall'ascendenza), oppure su quello che si potrebbe definire come *ius fidei* (diritto dato dalla fede). Nelle visioni più universalistiche l'appartenenza si riferisce al genere umano accumulato da una fondamentale uguaglianza.

Un terzo elemento costitutivo della cittadinanza è l'identità, la quale viene conferita all'individuo attraverso il riconoscimento ufficiale da parte di un'autorità. Si tratta di un'identità collettiva, spesso in contrapposizione a coloro che non la possono vantare (altri o stranieri), che diventa sempre più necessaria nella misura in cui si afferma storicamente la divisione del mondo in Stati nazionali.

Nella maggior parte dei casi analizzati lo stato libero della persona rappresenta una condizione essenziale per il riconoscimento della cittadinanza. Si tratta ovviamente di un elemento che diventerà irrilevante a partire dall'abolizione della schiavitù, avvenuta in tempi relativamente recenti. Va comunque ricordato che persistono ancora forme di schiavitù nel mondo contemporaneo.

La discendenza, come già accennato sopra, costituisce un quinto elemento importante nel concetto di cittadinanza. I legami di sangue furono importanti nell'antica Roma come lo furono nella Prima Repubblica francese, a sottolineare da una parte la rilevanza della famiglia come primo nucleo della società e dall'altra l'affinità culturale che presumibilmente viene trasmessa dai genitori ai figli.

Sin dalla sua prima formulazione il concetto di cittadinanza ha incluso come elemento essenziale il possesso di una proprietà immobiliare (terra o casa) all'interno del territorio della città o Stato. Questo evidenzia l'importanza attribuita nelle varie epoche alla proprietà privata e al rispetto della stessa da parte del governo statale. Si può verosimilmente dedurre che alla base di questa inclusione sta la convinzione che la proprietà giustifica e promuove la partecipazione responsabile nella gestione della *res publica*, in quanto somma delle *res privatae*.

Un settimo elemento essenziale è costituito dalla partecipazione, che da mero esercizio di diritti e doveri civili e politici diventa nella Francia della Prima Repubblica un impegno personale assunto con giuramento pubblico. Va però osservato che le forme di partecipazione sono state molto diverse nel corso della storia. Spesso sono state seg-

mentate secondo la gerarchia delle classi sociali più o meno riconosciute ufficialmente. In taluni casi sono state legate all'affiliazione a gruppi determinati o a specifiche condizioni economiche. Va infine ricordato che il suffragio universale, con l'inclusione delle donne, è una conquista dell'era contemporanea.

L'ottavo e ultimo elemento considerato essenziale nella definizione del concetto di cittadinanza è la condizione giuridica, ossia lo status particolare all'interno di una città o di uno Stato che costituisce un privilegio e dà diritto a protezione. Gli ordinamenti giuridici di ogni epoca e di ogni area geografica hanno generalmente distinto i cittadini dai non-cittadini, identificando i primi come i principali beneficiari delle azioni dei rispettivi governi e soggetti *sui iuris* nei rapporti sociali e commerciali. Tale condizione ha permesso storicamente il ricorso alla tutela e l'appello alle autorità giuridiche del proprio Stato di appartenenza.

Questo sopra espresso porta a una serie di riflessioni che possono contribuire a illuminare il dibattito contemporaneo sulla cittadinanza. In primo luogo, dagli esempi storici analizzati pare che cittadinanza attiva ed estensione del territorio siano inversamente proporzionali. Storicamente, quanto più si è esteso il territorio di appartenenza, tanto più si è diluita la partecipazione del cittadino alla gestione della *res publica*. In tal senso la cittadinanza nei grandi regni e imperi si è via via trasformata in sudditanza, limitando la comprensione della prima a puro titolo giuridico, con un'interpretazione sostanzialmente passiva del rapporto con lo Stato. Molti studiosi concordano sul fatto che in un territorio molto circoscritto, come una città, l'esercizio di una cittadinanza attiva risulta molto più semplice ed efficace. Anche nel caso della Prima Repubblica francese il giuramento d'impegno civico veniva emesso e aveva valore effettivo nell'ambito di un municipio specifico, senza però contrapporsi al grande ideale repubblicano nazionale. Nella Svizzera contemporanea la cittadinanza federale è ancora fondata sulla cittadinanza municipale, riconosciuta o concessa dal comune dove i titolari della stessa risiedono.

In secondo luogo, la cittadinanza come appartenenza giuridica è stata spesso legata a tendenze etnocentriche o classiste con forme più o meno deplorabili di discriminazione che hanno visto come vittime gli schiavi, i ceti più umili, gli stranieri, le donne e i minori. Se da una parte tali pratiche discriminative sono state ripetutamente condannate nei diversi periodi storici come contrarie al cammino della civiltà, dall'altra non sono stati pochi i regimi che le hanno giustificate e istituzionalizzate. La distinzione tra il concetto di cittadinanza, inteso in senso di partecipazione attiva alla gestione della *res publica* di una realtà sociale circoscritta, e il concetto di nazionalità, inteso come appar-

tenenza giuridica a uno Stato, potrebbe contribuire a garantire una distribuzione equa di diritti e doveri a tutte le persone che “abitano” un territorio.

Ed è proprio partendo dall’accezione di cittadinanza come “abitare” una città o un territorio che andrebbe riconsiderata la valenza identitaria della medesima. Pur ammettendo il valore strumentale di un “passaporto” in un mondo di frontiere ipercontrollate, la nazionalità, intesa come appartenenza giuridica a uno Stato nazione, non può essere costitutiva dell’identità personale di un individuo. A tale identità, però, potrebbe fortemente contribuire l’appartenenza – scelta dall’individuo e riconosciuta formalmente dalla collettività – a una realtà sociale delimitata al cui sviluppo l’individuo è chiamato a contribuire per un vantaggio tanto personale, come familiare, come collettivo. “Abitare” una città o un territorio, quindi, si traduce in un impegno di co-partecipazione attiva alla vita sociale e politica della medesima città o territorio.

Un’ultima riflessione ha come oggetto l’ideale di uguaglianza universale che spunta ripetutamente in epoche storiche diverse con le sue proposte di cittadinanza cosmopolita. Si tratta di un ideale ampiamente condiviso a livello mondiale, che si esprime nell’universalismo cosmico delle grandi tradizioni religiose e filosofiche orientali, nel cosmopolitismo ellenico, nell’universalismo cristiano e nella fraternità universale illuminista. In un mondo solidamente strutturato in Stati-nazione, tale ideale costituisce un orizzonte ontologico più che un programma politico. Va però osservato che negli ultimi decenni sono stati avviati processi regionali di ampliamento del riconoscimento della cittadinanza, che non hanno implicato alcun cambio di nazionalità. È il caso dell’Unione Europea e del MERCOSUR che, pur con sostanziali differenze, hanno avviato processi di “cittadinanza ampliata” con risultati interessanti⁴⁸.

Fabio BAGGIO

preside@simiroma.org

Scalabrini International Migration Institute

⁴⁸ Cfr. Laura Zanfrini, «Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale», *infra*.

Abstract

The complex concept of “citizenship” is rooted in very ancient times. In this contribution the author proposes a brief excursus on its historical evolution starting from the appearance of the first world civilizations to the French Revolution (1789). In this overview few essential elements of citizenship are highlighted: namely, stable residency and *ius soli*, belonging, identity, freedom, descent (*ius sanguinis*), property, participation and juridical status. The author concludes suggesting some reflections, which might be relevant in the contemporary debate on citizenship.

Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale

Nonostante la spettacolare crescita delle interdipendenze a livello planetario e della mobilità umana, il nostro continua a essere un mondo diviso in Stati, ciascuno dei quali esercita la propria sovranità su un territorio e una popolazione. Lo Stato-nazione, così come si è sviluppato dal XVIII secolo, si fonda su un'ideologia unificante che, ancorché spesso fittizia, si è dimostrata molto forte, consentendo *la costituzione di comunità politicamente unitarie ed etnicamente e culturalmente omogenee, in cui la nazionalità si sovrapponeva alla cittadinanza*. In cui, cioè, la *membership* alla nazione coincideva con l'appartenenza allo Stato e la titolarità dei diritti di cittadinanza: un assetto che è andato consolidandosi, nel corso del XX secolo, come la condizione politica "naturale" del genere umano¹.

La globalizzazione e le migrazioni internazionali hanno però l'effetto, in questo frangente storico, di *denaturalizzare* l'istituto della cittadinanza, rivelando la natura storica e contingente delle fondamentali idee su cui si basa il concetto di Stato-nazione, a partire da quella di *confine* che, per come è stato definito nella prospettiva nazionalistica, non è più in grado di dare adeguatamente forma all'appartenenza, di funzionare da filtro per l'assegnazione dei diritti e dei doveri associati alla cittadinanza e di legittimare la partecipazione a quei gruppi di solidarietà istituzionalizzata rappresentati dai sistemi di welfare².

È da queste premesse che muove la riflessione proposta in questo articolo: nell'attuale società globale, è *impossibile pensare al significa-*

¹ Antony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge 1985.

² Han Entzinger, «Open Borders and the Welfare State», in Antoine Pécoud e Paul de Guchteneire, a cura di, *Migration Without Borders*, Unesco Publishing, Paris 2007, pp. 119-134; Maurizio Ferrera, *The Boundaries of Welfare. European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005.

to e alla pratica della cittadinanza senza prendere in considerazione la questione dell'immigrazione. Detto in altri termini, in gioco non vi è soltanto il destino degli immigrati di oggi e di quelli che verranno, ma la tenuta della coesione sociale e la qualità della democrazia.

Il significato della cittadinanza

L'istituto della cittadinanza, nella sua accezione moderna e contemporanea³, segna una forte discontinuità con gli ordinamenti politici pre-moderni, impostati su una concezione verticale dei rapporti tra governati e governanti e su privilegi ascritti. Erede delle grandi rivoluzioni del '700 – quella francese e quella americana –, il concetto di cittadinanza contempla due aspetti altrettanto fondamentali. In primo luogo, la presenza di meccanismi istituzionali che proteggono i diritti e le libertà inalienabili dei cittadini da quanti esercitano il potere e consentono ai governati di partecipare alla formazione delle decisioni pubbliche. In secondo luogo, la *stretta connessione col principio di uguaglianza* tra tutti i cittadini: la cittadinanza, in altri termini, è un attributo giuridico-politico *universale*, la cui titolarità è indipendente dalle peculiarità che differenziano i singoli cittadini.

I diritti di cittadinanza, e la loro progressiva affermazione, hanno avuto un ruolo strategico nella democratizzazione delle società politiche occidentali, attraverso un processo che si è protratto per almeno due secoli – e che ancora non può dirsi concluso – lungo un duplice movimento⁴. Da un lato, l'aumento del numero e del tipo di diritti riconosciuti ai cittadini. Dall'altro, la progressiva estensione di coloro che hanno titolo a godere di tali diritti.

Storicamente, i primi diritti di cittadinanza ad affermarsi sono stati i *diritti civili*, quelli che attengono alla personalità dell'individuo e garantiscono ad esso una sfera di libertà individuali: libertà di parola, di pensiero, di fede, di associazione e riunione, di stampa, di possedere cose in proprietà e di stipulare contratti validi, di ottenere giustizia. Grazie ad essi – o, se vogliamo, alla possibilità di esprimere il proprio consenso/dissenso – è stato possibile l'affermarsi dei *diritti politici*, che tutelano la libertà dei cittadini di accedere alle istituzioni della rappresentanza, sia candidandosi a ricoprire cariche istituzionali, sia partecipando alla selezione di coloro che occupano tali cariche in qualità di

³ Per un'analisi delle diverse accezioni della cittadinanza in una prospettiva storica si veda Fabio Baggio, «La prospettiva storica: l'istituto della cittadinanza dalle origini all'età moderna», *supra*.

⁴ Si veda, tra gli altri, Robert A. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano 1990.

rappresentanti. Infine, attraverso i diritti politici e la capacità di pressione che essi permettono è stato possibile ottenere i *diritti sociali*, che a loro volta risultano fondamentali per l'esercizio dei primi, cioè per rendere sostanziale la fruibilità di diritti che altrimenti potrebbero restare puramente formali⁵. I diritti sociali comprendono una serie di tutele e prestazioni che garantiscono il benessere economico e sociale dei cittadini e la loro protezione da rischi più o meno prevedibili (una malattia, la perdita del lavoro...); la loro affermazione si è realizzata, in particolare, attraverso quello che chiamiamo Welfare State, il cui sviluppo ha toccato l'apice nei decenni successivi al secondo conflitto mondiale, per poi essere coinvolto in un processo di progressivo declino e delegittimazione.

Nei sistemi democratici, anche i non cittadini – ovvero gli stranieri – accedono ai diritti di cittadinanza, ma con tre grandi limitazioni. Innanzitutto, si tratta di un accesso *parziale*, di norma circoscritto ai diritti civili e a buona parte dei diritti sociali, ma con una sostanziale esclusione dai diritti politici (in particolare dal diritto di elettorato attivo e passivo). In secondo luogo, tale accesso non è fondato su un'uguaglianza inscritta nel principio di un'universale eredità naturale (come nel caso dei cittadini), bensì in qualche misura *concesso* dai cittadini (e dunque, almeno teoricamente, sempre revocabile) che, attraverso l'esercizio dei diritti politici, stabiliscono se e in che misura riconoscere agli stranieri taluni diritti di cittadinanza. Infine, si tratta di un accesso *modulato* in ragione dello status giuridico dello straniero (regolare o irregolare, con un permesso a termine o a tempo indeterminato, cittadino UE o extracomunitario e via dicendo); in altri termini, gli stranieri non sono tutti uguali nella possibilità di fruire dei diritti di cittadinanza, ma si distribuiscono lungo sistemi c.d. di *stratificazione civica*.

Come s'è anticipato, il secondo movimento attraverso il quale si è realizzato il processo di democratizzazione è consistito nella progressiva estensione di coloro che hanno titolo ad essere considerati cittadini e in quanto tali sono intestatari delle prerogative connesse al possesso della cittadinanza. Tale movimento ha portato alla progressiva eliminazione di quelle limitazioni che nel passato vincolavano l'esercizio dei diritti di cittadinanza – e in particolare dei diritti politici – al censo e al genere (si ricordi che, in molti paesi, alle donne il diritto di voto è stato riconosciuto solo nel secondo dopoguerra). Ma ha condotto anche al riconoscimento di diritti in capo a soggetti che prima non ne avevano la titolarità: il caso più emblematico è quello dei bambini, un tempo considerati alla stregua di una “proprietà” dei genitori, oggi intestatari di

⁵ Talcott H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Doubleday, Garden City NY 1964.

specifici diritti e protezioni (diritti e protezioni sostanzialmente estesi anche ai minori stranieri, spesso indipendentemente dal loro sistema giuridico⁶).

Orbene, è facile constatare come questo movimento di progressiva inclusione entro la “comunità dei cittadini” trovi il suo limite, nella società contemporanea, proprio nella distinzione tra cittadini e stranieri⁷. Invero, la straordinaria accelerazione che la mobilità umana ha conosciuto negli ultimi anni, moltiplicando il numero di persone che non sono cittadini del paese in cui risiedono, rende sempre meno legittima l’ambizione degli Stati di poter liberamente “scegliere” i propri appartenenti, escludendo gli stranieri. Ha così preso corpo un vivace dibattito riguardo ai criteri per il riconoscimento dello status di cittadino; dibattito che però, come vedremo, si è spinto oltre, arrivando a chiedersi se tale status debba continuare a essere il principio base per definire la *membership* a una comunità politica e regolare l’allocazione dei diritti e delle opportunità. In buona sostanza, dentro una società globale, il *trade-off* tra le due logiche che il progetto nazionalista ha preteso di tenere insieme – in virtù di una artificiosa equazione tra un popolo, un territorio, uno Stato e una nazione⁸ – si rivela in tutta la sua problematicità. Da un lato la *logica universalista* (oggi rappresentata dall’idea dei diritti della persona che a vari livelli “forza” la prerogativa statutale di decidere il trattamento da riservare a coloro che cittadini non sono); dall’altro la *logica particolaristica* dell’inclusione basata sugli Stati-nazione (testimoniata, a sua volta, dal permanere di una differenza di non poco conto tra lo status del cittadino e quello dello straniero).

Per dar conto della rilevanza della posta in gioco, non solo per le sue implicazioni etiche – è giusto “escludere” gli stranieri?⁹ –, è utile rammentare i molteplici “significati” della cittadinanza. Oltre a definire il legame tra l’individuo e lo Stato, il concetto di cittadinanza indica, come abbiamo visto, il *complesso dei diritti* riconosciuti ai cittadini in virtù della loro appartenenza a una certa comunità nazionale, nonché dei *doveri* cui gli stessi cittadini sono tenuti (per esempio, il servizio militare). Vi è inoltre una *dimensione partecipativa* della cittadinanza,

⁶ Per fare un esempio, in Italia i minori stranieri hanno diritto a frequentare la scuola indipendentemente dalla condizione giuridica dei loro genitori (quindi anche nel caso in cui questi ultimi non dispongano di un valido documento di soggiorno), mentre speciali protezioni sono previste per i minori non accompagnati.

⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983 (tr. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987).

⁸ Andreas Wimmer e Nina Glick Schiller, 2003: «Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology», *International Migration Review*, XXXVII, 3, 2003, pp. 576-610.

⁹ Paolo Gomarasca, «La prospettiva filosofica: la cittadinanza tra cosmopolitismo e comunitarismo», *infra*.

rappresentata dalle forme di mobilitazione e di attivismo di cui la società civile si rende protagonista attraverso le sue espressioni organizzate¹⁰; infine, in termini psicologici, la cittadinanza evoca *l'esperienza d'identità e solidarietà* che una persona sperimenta nella vita pubblica o collettiva¹¹. Anche se apparentemente, nella vita di tutti i giorni, sembrerebbe che sia soltanto una piccola distanza a separare cittadini e stranieri, unicamente i primi godono della membership in senso pieno, usufruiscono dei diritti politici (dai quali gli stranieri sono di norma esclusi) e quindi della possibilità di condizionare le decisioni dello Stato (che appunto agisce per conto dei suoi cittadini). Soltanto i cittadini, di norma, non possono essere deportati e, quando si trovano all'estero, possono richiedere la protezione del proprio governo. E ancora, i cittadini spesso godono di un diritto di priorità nell'accesso a taluni benefici e opportunità. Infine, si ritiene che i cittadini siano tenuti a un grado di lealtà e attaccamento nei confronti dello Stato superiore a quello richiesto agli stranieri¹², con implicazioni che possono risultare particolarmente problematiche soprattutto nel caso degli appartenenti alle seconde generazioni nate dall'immigrazione, "stranieri" nella terra in cui hanno visto la luce.

Tutte queste dimensioni della cittadinanza possono essere sintetizzate nell'idea della membership a una comunità socio-politica. Ma tale equazione è divenuta, come si diceva, alquanto problematica. La crescita delle presenze di persone straniere o d'origine straniera obbliga, come si è visto, a ripensare la linea tra inclusi ed esclusi¹³, ossia ai criteri per accedere alla cittadinanza e ai diritti e alle opportunità che devono essere riservati ai cittadini (e quelli che invece possono essere estesi agli stranieri). Inoltre, i concetti di "cittadino" e di "nazionale" non sono più necessariamente coincidenti. Se già nel passato l'esistenza di minoranze "nazionali" all'interno dei confini degli Stati-nazione (per esempio gli scozzesi in Gran Bretagna, i baschi e i catalani in Spagna) era apparsa rivelatrice della potenziale tensione tra i due termini, la crescita delle comunità immigrate – e a maggiore ragione la loro trasformazione in minoranze etniche – porta tale tensione alle estreme conseguenze¹⁴. Si

¹⁰ Giovanni Moro, «La partecipazione civica dei migranti: lo scenario italiano», *infra*.

¹¹ Giovanni Giulio Valtolina, «La prospettiva psicologica: identità, appartenenza, cittadinanza», *infra*.

¹² Thomas A. Aleinikoff, «Between Principles and Politics: U.S. Citizenship Policy», in Thomas A. Aleinikoff e Douglas Klusmeyer, a cura di, *From Migrants to Citizens. Membership in a Changing World*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC 2000, pp. 119-172.

¹³ Douglas Klusmeyer, «Introduction», *ibidem*, pp. 1-21.

¹⁴ Irene Bloemraad, «Citizenship and Immigration: A Current Review», *Journal of International Migration and Integration*, 1, 1, 2000, pp. 9-37.

tratta, infatti, di prendere atto dell'insediamento stabile, all'interno di paesi abituati a pensarsi come Stati-nazione relativamente omogenei, di popolazioni con differenti *background* culturali e tradizioni religiose. Popolazioni che, anche quando acquistano lo status di cittadino, tendono a mantenere un forte attaccamento alla propria nazione d'origine, e in alcuni casi (sempre più spesso) ne conservano anche la cittadinanza (diventando così titolari di una doppia cittadinanza).

Ma c'è di più. Come emergerà dalla riflessione proposta, per molti versi l'immigrazione riflette i principali "attacchi critici" che la riflessione politologica contemporanea muove alla concezione tradizionale della cittadinanza democratica¹⁵. In primo luogo, riallacciandoci alle considerazioni appena svolte, si pone in discussione la capacità dei diritti di cittadinanza – per come essi sono strettamente legati a un determinato Stato nazionale – di intercettare le istanze di appartenenza e di giustizia nell'attuale società globale; di qui l'ipotesi, come approfondiremo nel successivo paragrafo, di ridefinire l'istituto della cittadinanza secondo logiche *sopranazionali, transnazionali, post-nazionali*. In secondo luogo, si contesta l'idea di una eguaglianza astratta, meramente affidata a interventi di redistribuzione delle risorse e delle opportunità, osservando che se si intendono trattare gli individui come eguali occorre dapprima riconoscere l'identità peculiare di ciascuno, ossia riconoscere la sua *differenza*, fino a prevedere l'attribuzione di diritti e trattamenti differenziati (secondo l'ipotesi di una *cittadinanza multiculturale*). Infine, si contesta il modello della "cittadinanza passiva" e della cultura della dipendenza che si sarebbero generati attraverso l'espansione dei diritti sociali: una polemica che trova proprio negli immigrati e nei loro discendenti i destinatari privilegiati, perché percepiti dall'opinione pubblica come forti "consumatori di welfare", legati al paese di destinazione da interessi strumentali più che non identitari o tanto meno patriottici; di qui una crescente enfasi sui doveri e sulla necessità di dimostrare di "meritare" i diritti di cui si è intestatari per effetto della diffusione della c.d. *denizenship*¹⁶.

Riconciliare cittadinanza, società globale e immigrazione: le soluzioni possibili

Tenendo a mente quella tensione irrisolta tra la logica universalistica e quella particolaristica che sta al cuore dell'istituto della cittadi-

¹⁵ Licia Papavero, «Il sistema politico», in Laura Zanfrini, a cura di, *Sociologia delle differenze e delle disuguaglianze*, Zanichelli, Bologna 2011, pp. 239-256.

¹⁶ Laura Zanfrini, «I "confini" della cittadinanza: perché l'immigrazione disturba», in Rosangela Lodigiani e Laura Zanfrini, a cura di, *Riconciliare Lavoro Welfare e Cittadinanza*, «Sociologia del Lavoro», 117, 2010, pp. 40-56.

nanza per come esso è stato definito nella prospettiva nazionalistica, ci accingiamo ora a passare brevemente in rassegna i tentativi di superare l'*impasse* in cui versa l'istituto della cittadinanza per effetto dell'accentuarsi delle interdipendenze su scala globale e, più precisamente, della crescita del numero di persone che vivono e lavorano in un paese diverso da quello di cui sono cittadini¹⁷.

La prima soluzione, coerente con la tradizione delle democrazie liberali – che, come abbiamo ricordato, ha registrato la progressiva estensione dei titolari dei diritti di cittadinanza – si basa sull'*inclusion*e nella comunità dei cittadini, mediante l'adozione di normative che facilitino la naturalizzazione degli stranieri e dei loro discendenti. Com'è noto, le legislazioni in questa materia riflettono la storia di ogni paese e le differenti concezioni attraverso le quali è definita l'appartenenza alla comunità politica: *imperiale* – secondo la quale è il fatto di essere soggetto al medesimo potere o sovrano a decidere l'appartenenza alla nazione; *repubblicana* – dove l'appartenenza si basa sull'adesione alle regole e ai valori nazionali; *etnica* – in cui l'appartenenza si decide in base a un principio di discendenza e alla condivisione di una stessa cultura. La traduzione giuridica di tali concezioni si realizza attraverso regole che, di volta in volta, si basano sul principio dello *jus soli* – secondo il quale la cittadinanza si ottiene nascendo sul territorio dello Stato, immediatamente alla nascita o dopo un certo numero di anni; dello *jus sanguinis* – secondo il quale la cittadinanza è trasmessa intergenerazionalmente, cioè si acquista nascendo da genitori che a loro volta la possiedono; dello *jus domicili* – laddove la cittadinanza si acquista o può essere richiesta dopo aver risieduto nel paese per un certo numero di anni – o di una loro combinazione. In termini complessivi, comunque, la questione della cittadinanza si è posta diversamente nei “vecchi” paesi d'immigrazione – Stati Uniti, Canada e Australia – rispetto ai paesi europei che solo nel corso del XX secolo hanno conosciuto la loro transizione da aree d'emigrazione a aree d'immigrazione¹⁸. Nel primo gruppo di paesi, in cui l'immigrazione rappresenta uno degli elementi costitutivi dell'identità nazionale (e in cui la maggioranza della popolazione ha una discendenza straniera), la legge tende tradizionalmente a incoraggiare l'acquisizione della cittadinanza, attraverso l'applicazione dello *jus soli* (per cui chi nasce sul suolo della nazione ne acquisisce automaticamente la cittadinanza) e di norme che incentivano la naturalizzazione, rendendola possibile anche dopo pochi anni di residenza. A prevalere è una concezione “collettivistica”, che enfatizza

¹⁷ Per un approfondimento di questi temi si rimanda a Laura Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007.

¹⁸ Bloemraad, «Citizenship and Immigration: A Current Review».

il ruolo della cittadinanza nel promuovere la coesione sociale e preservare le tradizioni comuni; essa è un mezzo attraverso il quale le società “rigenerano” se stesse mediante l’inclusione di nuovi membri, grazie alle nascite e alle migrazioni, mantenendo al contempo dei legami col proprio passato. Diverso il caso dei paesi europei che, con poche eccezioni, hanno alle spalle una storia d’emigrazione che si riverbera nell’esigenza di mantenere un legame coi propri connazionali all’estero, attraverso normative ispirate al diritto di sangue. Nella vicenda europea, inoltre, la retorica nazionalistica, enfatizzando il principio di appartenenza a un popolo definito in base a una storia, una lingua e una cultura comuni, ha reso molto più complessa l’inclusione nella cerchia dei cittadini di soggetti con caratteristiche somatiche e culturali distanti dal ceppo maggioritario. Tuttavia, la crescita delle comunità immigrate, il loro insediamento a titolo permanente e a maggiore ragione la comparsa delle seconde e delle terze generazioni hanno stimolato, quasi dovunque, l’adozione di riforme ispirate al diritto di suolo e che facilitino la naturalizzazione. Si tratta di soluzioni caldegiate da quasi tutti gli studiosi che si occupano di questa materia¹⁹, sia per ragioni etiche e di giustizia – risultando estremamente difficile giustificare l’esclusione soprattutto per chi nasce e cresce nel paese in cui emigrano i propri genitori o i propri antenati –, sia per ragioni che hanno a che vedere con la tenuta della coesione sociale – insidiata dagli atteggiamenti e dalle condotte di disaffezione di chi si ritrova classificato come straniero pur non conoscendo nessun’altra “patria” –, sia ancora per ragioni che riguardano la qualità della democrazia – messa in discussione allorché una quota significativa della popolazione si trova a essere esclusa dai processi decisionali e partecipativi. Nel recente passato si è così registrata una tendenziale convergenza nelle legislazioni nazionali²⁰, con l’introduzione di innovazioni finalizzate a temperare la rigida applicazione dello *jus sanguinis* e ad ampliare l’applicazione dello *jus soli*²¹, nonché a semplificare le procedure per la naturalizzazione²². In ogni caso, neppure tali soluzioni sono, di per sé, “risolutive”:

¹⁹ Thomas A. Aleinikoff e Douglas Klusmeyer, a cura di, *Citizenship Today. Global Perspectives and Practices*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC 2001; Idd., *Citizenship Policies for an Age of Migration*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC 2002.

²⁰ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Calmann-Lévy, Paris 1991.

²¹ L’Italia costituisce, com’è noto, un’eccezione. In controtendenza rispetto ai trend europei, la legge del 1992 ha rafforzato il carattere ereditario della cittadinanza, facendo dello *jus sanguinis* il principale elemento di acquisizione: com’è stato da più parti osservato, l’Italia ha varato una legge rivolta al passato, una legge da paese di emigrazione quando era già diventata paese d’immigrazione.

²² OCDE, *Tendances des migrations internationales*, Rapport annuel, OCDE, Paris 2003.

prova ne sia che laddove la legge ha tradizionalmente facilitato l'acquisto della cittadinanza – come nel caso della Francia –, parte dell'opinione pubblica preme per l'adozione di modifiche in senso più restrittivo, che temperino gli automatismi e l'atteggiamento puramente strumentale col quale molti immigrati guarderebbero alla cittadinanza del paese di destinazione²³; perfino in Nord America, la tradizionale politica d'agevolare la naturalizzazione è stata ripetutamente criticata poiché contribuirebbe a “svalutare” la stessa cittadinanza²⁴. *Emerge, dunque, una tensione tra le due componenti costitutive del concetto di cittadinanza: quella strumentale, che rimanda ai vantaggi (e agli svantaggi) che la cittadinanza conferisce, e quella simbolica, che chiama in causa le dimensioni dell'appartenenza e della lealtà alla nazione.*

In ogni caso, il tema dell'acquisizione della cittadinanza non può essere ridotto ai suoi aspetti tecnici e procedurali, Stabilendo i criteri per l'acquisto della cittadinanza, così come i requisiti per richiedere la naturalizzazione, uno Stato *esprime le proprie attese sui caratteri dei nuovi cittadini e sulla composizione futura della popolazione.* È pur vero che, almeno nei sistemi democratici, le legislazioni oggi rifuggono dall'applicare criteri deprecabili in uso fino a un passato tutto sommato recente – basti pensare che negli Stati Uniti le ultime restrizioni ispirate a criteri razziali sono state abolite solo nel 1952; tuttavia, molte legislazioni continuano a prevedere, anche in questa materia, sistemi di stratificazione civica di dubbia legittimità²⁵.

Favorire l'inclusione nella comunità dei cittadini solleva come s'è visto diversi problemi ma, al tempo stesso, rappresenta la soluzione più in linea con la tradizione delle democrazie occidentali, fondate sulla distinzione tra chi “sta dentro” – i cittadini appunto – e chi “sta fuori” – gli stranieri – dai confini della comunità politica. Lo stesso non si può dire per le altre soluzioni di cui ora andremo ad occuparci.

Come si è avuto modo di ricordare, quanto meno nei regimi democratici, anche gli stranieri accedono ai diritti di cittadinanza, sia pure

²³ Rogers Brubaker, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America, Lanham MD 1992; Jaqueline Costa-Lascoux, *Les récents naturalisés, motivations, mobilité sociale et professionnelle, liens avec le pays d'origine*, Rapport au Ministère des affaires sociales, Paris 1997.

²⁴ Peter H. Schuck e Rogers Smith, *Citizenship Without Consent*, Yale University Press, New Haven CT 1985.

²⁵ La stessa legislazione italiana in materia di naturalizzazione si presta a questo tipo di critica. La relativa richiesta può infatti essere inoltrata dopo solo 3 anni di residenza per gli stranieri di origine italiana, 4 per i comunitari, 5 per gli apolidi e gli adottati e addirittura 10 per gli stranieri di paesi non comunitari. Al contempo, la cittadinanza italiana può essere riacquistata senza alcun requisito di permanenza sul territorio dai discendenti di italiani che l'avessero persa avendo optato per una nazionalità straniera.

in misura parziale e modulata a seconda del loro status giuridico. La vicenda dell'immigrazione in Europa è, anzi, quella di un *progressivo arricchimento del paniere dei diritti garantiti agli stranieri residenti*. Ammessi inizialmente come lavoratori a titolo temporaneo e con un accesso limitato ai diritti e alle prestazioni sociali, gli immigrati (e i loro discendenti) si sono nel tempo trovati, per una sorta di nemesi storica²⁶, in molti campi della vita economica e sociale, a godere di una equiparazione, almeno dal punto di vista formale, coi cittadini. Con la conseguenza di rendere sempre più labile la distinzione tra cittadini e stranieri, e addirittura di scoraggiare la naturalizzazione dei secondi, sufficientemente protetti da una legislazione che si radica nella cultura giuridica europea (decisamente più evoluta, almeno per questi aspetti, di quella di altri paesi che fanno disinvoltamente ricorso all'importazione di forza lavoro dall'estero). La stessa normativa europea, attraverso la direttiva 2003/109/CE relativa allo status di cittadini di paesi terzi soggiornanti di lungo periodo²⁷, ha sancito il principio di un progressivo rafforzamento dei diritti che accompagna il maturare dell'anzianità migratoria e che si traduce, per quanti ne hanno i requisiti, anche in un diritto alla residenza a tempo indeterminato.

La letteratura specialistica ha battezzato col termine di *denizenship*²⁸ questa sorta di status intermedio tra il cittadino e lo straniero. I *denizen* – che rappresentano una quota decisamente cospicua degli stranieri insediati nei paesi europei – godono dei diritti civili e sociali in condizione di tendenziale parità coi cittadini, mentre sono di norma esclusi dai diritti politici (salvo in alcuni paesi, dove però il godimento dei diritti di elettorato passivo e attivo è in genere limitato alle elezioni locali). La *denizenship* realizza in sostanza un'estensione della *membership* ai migranti lungo-residenti, come riconoscimento del loro contributo alla società e all'economia: in pratica, secondo tale approccio, il *principio della territorialità* (il fatto di vivere e lavorare in un certo paese) integra quello della nazionalità come base di legittimazione dei diritti, *portando alla progressiva disgiunzione tra la nazionalità e il godimento dei privilegi connessi con la cittadinanza*. Tutto ciò non toglie che i diritti riconosciuti ai *denizen* abbiano una natura intrinsecamen-

²⁶ Laura Zanfrini, «Un caso di nemesi storica: la formazione nella società dell'immigrazione», in Michele Colasanto, a cura di, *Professionalità. Annuario 2011. Europa 2020. La formazione professionale e le sfide del nuovo secolo*, La Scuola, Brescia 2012, pp. 81-105.

²⁷ Nell'ordinamento italiano, tale istituto è stato introdotto col Testo unico sull'immigrazione del 1998, che ha previsto il rilascio di una "carta di soggiorno" a coloro che abbiano maturato un'anzianità di residenza regolare di almeno cinque anni.

²⁸ Tomas Hammar, «State, Nation and Dual Citizenship», in Rogers Brubaker, a cura di, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America, New York 1989, pp. 81-95.

te “provvisoria”, alla quale non è evidentemente estranea la loro esclusione dalla partecipazione politica, un aspetto che può generare un “cortocircuito” nella dinamica democratica. In diversi paesi, come si è sopra accennato, il presunto “peso” degli immigrati sugli apparati di welfare ha ad esempio fomentato il malcontento, quando non la manifesta avversione, dei (veri) cittadini che si percepiscono i “proprietari dello Stato”. Anche per questa ragione il rapporto tra *denizen* e sistema dei diritti (sociali) è assurdo, negli ultimi tempi, a terreno privilegiato per l’applicazione di un principio di condizionalità nell’accesso ai diritti, disvelando tutte le ambivalenze e ambiguità di questo stesso principio. Basterebbe, al riguardo, osservare come quelli che per un verso sono sanciti come diritti universalistici, fruibili in condizioni di parità coi cittadini (per esempio il diritto al lavoro o all’alloggio) costituiscono, al contempo, requisiti necessari ad ottenere lo status di migrante regolare, esattamente lo stesso status che conferisce la titolarità dei diritti e che, col passare del tempo, permette l’approdo allo status di *denizen*. D’altro canto, l’applicazione del principio di condizionalità si realizza oggi attraverso la sottoscrizione di “contratti di integrazione”, la previsione di sanzioni per coloro che rifiutano di prendere parte ai programmi d’integrazione e di alfabetizzazione, o anche subordinando la possibilità di naturalizzazione a una verifica dei progressi realizzati nel percorso d’integrazione²⁹. Forme un tempo impensabili, ma che lasciano trasparire quella tensione tra la dimensione strumentale e quella identitaria che caratterizza la cittadinanza e i diritti di cittadinanza: la previsione di filtri e prove per l’accesso ai diritti risponde così, di volta in volta, al tentativo di mitigare alcuni eccessi cui ha condotto la retorica multiculturalista, ricomporre gli esiti segreganti prodotti dalle politiche di riconoscimento delle minoranze, assecondare le aspettative dei movimenti populistici di privilegiare i nativi, specie in un frangente in cui le risorse e le opportunità da distribuire sono più scarse.

Proseguendo nella nostra carrellata, occorre quanto meno accennare all’ipotesi di una cittadinanza sopranazionale e a quella di una cittadinanza post-nazionale. La prima si concretizza attraverso la costituzione di sintesi politiche che uniscono il territorio di più paesi. L’esempio oggi più avanzato a livello internazionale è rappresentato dall’Unione europea, sia per la significativa riallocazione di competenze sottratte ai singoli Stati membri (in particolare, per quel che qui ci riguarda, in materia di trattamento dei cittadini dei paesi terzi); sia

²⁹ Michael Bommes, «Welfare systems and migrant minorities: the cultural dimension of social policies and its discriminatory potential», in *Reconciling migrants' well-being with the public interest. Welfare state, firms and citizenship in transition*, Council of Europe Publishing, Strasbourg 2008, pp. 129-158.

per il riconoscimento di una *cittadinanza europea* che, senza sostituire la cittadinanza nazionale, vi aggiunge dei diritti supplementari³⁰; sia ancora per il processo di *europizzazione della cittadinanza* che, mediante l'imposizione agli Stati dell'obbligo di modificare le proprie legislazioni in conformità alle direttive comunitarie, ha contribuito a democratizzare le società nazionali attraverso, ad esempio, l'adozione di misure in materia di pari opportunità, diritti delle donne, contrasto della discriminazione nei confronti delle minoranze etniche, promozione dei disabili, affermazione dei diritti umani universali.

Quella europea è una *forma di cittadinanza derivata da quella nazionale*, che non può in alcun modo essere acquisita autonomamente: ciò significa che, nel caso degli immigrati d'origine extraeuropea, lo status di cittadino dell'Unione può essere raggiunto in modi diversi, che riflettono l'eterogeneità delle normative nazionali in materia di naturalizzazione e di acquisto della cittadinanza alla nascita. Ma ciò significa anche che i milioni di stranieri che risiedono stabilmente in uno dei paesi dell'Unione sono formalmente esclusi dalle prerogative riconosciute ai cittadini europei, nonostante ad essi siano garantiti, proprio in virtù della residenza prolungata, una serie di diritti civili, sociali e a volte perfino politici. Anzi, un sistema di stratificazione civica che discrimina positivamente i cittadini dei paesi membri rispetto a quelli degli Stati terzi ha semmai l'effetto di rendere più tangibile, anche dal punto di vista simbolico, le limitazioni che colpiscono questi ultimi³¹. Inoltre, in molti segnalano come nel processo di costruzione europea siano fino ad ora prevalse le tendenze e le richieste d'omologazione agli standard dettati dai paesi più forti e dalla componente più influente della società civile europea, con una sottovalutazione della ricchezza e dell'eterogeneità che la caratterizzano, anche grazie alla presenza di minoranze autoctone e alloctone.

Decisamente più radicale è la seconda proposta, quella della *membership o cittadinanza post-nazionale*³², che si spinge a ipotizzare una *deteritorializzazione dei diritti della persona, ottenuta sganciando la titolarità dei diritti dall'appartenenza a una determinata sintesi politi-*

³⁰ Istituita dal Trattato di Maastricht (entrato in vigore nel 1992), la cittadinanza europea è attribuita automaticamente a tutti i cittadini dei paesi dell'Unione Europea che si trovano così a godere, in particolare, dei diritti alla libera circolazione nel territorio dell'Unione, di elettorato attivo e passivo alle elezioni locali ed europee nello Stato in cui risiedono (anche se diverso da quello di cui si è cittadini), di fruire della protezione da parte delle autorità diplomatiche di altri Stati membri nel territorio di un paese terzo, di presentare petizioni al parlamento europeo.

³¹ Etienne Balibar, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma 2004.

³² Yasemin N. Soysal, *Limits of Citizenship*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

ca. Ispirandosi alla provocazione di H. Arendt³³ del “diritto ad avere diritti”, i sostenitori di questa prospettiva auspicano l’affermazione dei diritti umani universali attraverso il superamento delle pretese di nazionalità da parte dei singoli Stati. Sebbene, specie nelle sue versioni radicali, questa ipotesi entri in collisione con l’idea stessa di sovranità nazionale, non si tratta di mera utopia. Gli sviluppi del diritto internazionale nella protezione di apolidi e rifugiati e la sua influenza sulle legislazioni nazionali, l’istituzionalizzazione transnazionale dei diritti dei migranti, la crescente porosità delle frontiere statuali (che si realizza attraverso la costituzione di spazi sopranazionali) sono processi incontrovertibili, almeno per quel che concerne i paesi democratici. Al tempo stesso, però, il diritto d’emigrazione, solennemente sancito dalla Dichiarazione dei diritti umani, non trova corrispondenza in un diritto d’immigrazione; così come al diritto di chiedere asilo non fa riscontro un dovere di garantirlo da parte dei singoli Stati; la stessa possibilità di movimento attraverso i confini degli Stati viene di fatto goduta soprattutto dai cittadini dei paesi economicamente e politicamente dominanti, a causa di una politica di gestione dei visti decisamente asimmetrica; infine, *non esiste alcun regime internazionale che disciplini la materia della cittadinanza, di fatto lasciata alla facoltà di scelta dei singoli Stati*. Ai fini della nostra riflessione, l’ipotesi di una membership post-nazionale va comunque tenuta in considerazione poiché ci obbliga a fare i conti coi limiti delle tradizionali teorie e pratiche della giustizia e della redistribuzione, formulate a partire dalla “finzione” di società statual-nazionali dai confini sostanzialmente chiusi. I diritti di cittadinanza, ammoniscono i fautori di questa ipotesi, sanciti inizialmente come diritti universali, hanno storicamente rappresentato uno strumento d’inclusione e d’uguaglianza; ma oggi, all’interno di una società globale, *proprio la cittadinanza rischia di rappresentare un fattore d’esclusione e di discriminazione, un privilegio di status che contraddice l’universalismo proclamato dal diritto interno degli Stati e dal diritto internazionale*.

Ammorbidire i criteri per l’acquisto della cittadinanza, arricchire il paniere dei diritti garantiti agli stranieri, costituire spazi sopranazionali di libera circolazione e di fruibilità dei diritti, rimodellare le proprie legislazioni secondo la logica dei diritti umani universali sono altrettanti processi coi quali le società nazionali tentano di superare le tensioni generate dalla globalizzazione e dalla mobilità internazionale delle persone su un istituto *nazionale* per definizione, quello appunto della cittadinanza. L’immigrazione, però, non interpella le società na-

³³ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

zionali unicamente nella loro capacità di inclusione nel sistema dei diritti di cittadinanza, “forzando” per così dire il perimetro delle nazioni. Essa le pone anche di fronte a sfide inedite; le sfide generate dal confronto con la diversità: diversità che hanno a che vedere con la cultura, la lingua, la religione e l’appartenenza etnica, ma anche col fatto stesso di essere migrante, appartenente contestualmente a due mondi diversi, a due diversi universi identitari, a due diverse “patrie”.

L’idea di *cittadinanza multiculturale* recepisce il primo ordine di sfide prevedendo, in particolare, il riconoscimento, la protezione e l’attribuzione di diritti “speciali” alla diversità culturale, in relazione alla convinzione che, insieme alla *libertà* e all’*uguaglianza*, anche l’*identità culturale* sia un bene costitutivo della dignità umana. Ciò implica il passaggio dall’universalismo di una natura umana astratta alla sua storicità, e la possibilità di concepire anche il riconoscimento di diritti e trattamenti differenziati in base alle specifiche affiliazioni di ciascun individuo, con l’esplicito obiettivo di preservare la differenza. Pur potendosi realizzare anche secondo i modi consoni alla tradizione liberale – ovvero secondo la logica dei diritti umani –, questa prospettiva sottende sovente una logica comunitarista, laddove l’attribuzione di diritti – e trattamenti – differenziati non avviene in capo ai singoli individui, bensì ai gruppi di cui essi fanno parte (o sono presunti far parte, atteso che quello di delimitare i confini dei gruppi e i criteri in base ai quali un individuo dovrebbe entrarne a far parte è uno dei problemi più delicati riguardo a tale soluzione). Il significato innovativo dei diritti differenziati (spesso definiti *diritti etnici*³⁴) risiede dunque nel fatto che essi sono costituzionalmente diversi da quelli che li hanno preceduti – civili, politici, sociali –: questi ultimi sono diritti individuali, laddove i primi sono *diritti collettivi*, forieri di compromettere il principio dell’unitarietà dell’ordinamento giuridico (“la legge è uguale per tutti”) sul quale si fondano le moderne democrazie, prospettando l’aggiunta di una dimensione nazional-culturale alla cittadinanza democratica, ossia *legittimando la differenziazione dei regimi di cittadinanza*. Per altro verso, all’idea della nazione come comune discendenza, la prospettiva della cittadinanza multiculturale contrappone quella della nazione come *realtà che si “aggiorna” e si rinnova attraverso ricorrenti processi d’autocostituzione*. All’interno di questo nuovo scenario, la cittadinanza e i diritti di cittadinanza sono strumenti finalizzati non tanto a rendere le persone più “uguali”, quanto a organizzare il pluralismo e le differenze, coniugando le istanze di riconoscimento identitario con la salvaguardia della coesione sociale.

³⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon, Oxford 1995 (tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999).

La diversità di cui i migranti sono portatori è però anche quella, come si diceva, che nasce dal fatto stesso di essere migranti, attori coinvolti in pratiche transnazionali capaci di “infrangere” i confini degli Stati, sia dal punto di vista pratico, sia da quello simbolico e identitario³⁵. Muovendo da tale premessa, l’ipotesi della *membership o cittadinanza transnazionale*³⁶ afferma la possibilità, per una persona, di essere contemporaneamente membro sia della società d’origine sia di quella di residenza, sostenendo anzi che il mantenimento di forti legami con le comunità d’origine non ostacoli necessariamente l’integrazione in quella di destinazione, ma possa addirittura avvantaggiarla (si vedano, al riguardo, le riflessioni proposte sul tema dell’identità³⁷).

La moltiplicazione dei titolari di *doppia cittadinanza* è la manifestazione più tangibile dell’avvento di una *membership transnazionale*. Ad esso hanno concorso sia le modifiche legislative introdotte in vari paesi d’emigrazione e d’immigrazione (che spesso non impongono più la rinuncia della cittadinanza d’origine a chi richiede la naturalizzazione), sia la crescita dei matrimoni misti e delle nascite da coppie miste, sia le norme sulla parità di genere (che non obbligano più la donna a rinunciare alla propria cittadinanza nel momento in cui acquista quella del marito, ma anzi le consentono di trasmetterla al proprio partner).

Oltre che attraverso il superamento del vecchio “dogma” dell’unicità della cittadinanza, la *membership transnazionale* si traduce da un lato nell’estensione del diritto di voto agli emigranti soggiornanti in paesi stranieri (come previsto dalle legislazioni di molti Stati di vecchia e nuova emigrazione, tra i quali la stessa Italia) e, dall’altro, nel riconoscimento dei diritti politici agli stranieri soggiornanti sul territorio di uno Stato, una soluzione introdotta in vari ordinamenti (in forme estensive o subordinate alla clausola di reciprocità).

Dal nostro punto di vista, giova però sottolineare soprattutto il significato culturale di questa idea che riflette la realtà di un mondo sempre più distante dalla visione nazionalistica di società perimetrale dai recinti statuali e basate su una fedeltà esclusiva dei cittadini verso uno e un solo Stato.

³⁵ Thomas Faist, «Jenseits von Nation und Post-nation. Transatlantische Räume und Doppelte Staatsbürgerschaft», *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 7 (1), 2000, pp. 109-144.

³⁶ Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar Publishing Ltd., Brookfield VT 1994.

³⁷ Valtolina, «La prospettiva psicologica», *infra*.

Educare alla cittadinanza

Giunti a questo punto della nostra riflessione, possiamo riportare l'attenzione sull'Italia dove, da alcuni anni, è in corso un dibattito riguardo alle modifiche cui sottoporre la normativa in materia di cittadinanza, giudicata dai più incoerente col ruolo che il paese ha ormai assunto nello scenario migratorio internazionale³⁸. Oltre ad avere conosciuto una crescita straordinaria della popolazione straniera residente – che ha raggiunto un'incidenza analoga a quella che si registra nei principali paesi d'immigrazione –, l'Italia assiste oggi alla comparsa di una consistente seconda generazione sulla scena pubblica che, così com'è avvenuto nelle altre nazioni, deplora una legislazione che regola l'acquisto della cittadinanza secondo un calendario non conforme alle aspettative e ai progetti di vita di chi è nato in Italia o vi è giunto in tenera età. Non ci inoltreremo però negli aspetti giuridici della questione, peraltro ampiamente indagati da una copiosa serie di contributi. Ci preme, piuttosto, sottolineare alcuni aspetti che dovrebbero stare sullo sfondo di ogni riflessione in questa materia, ma che spesso sono colpevolmente trascurati dal dibattito in corso.

Nella loro relazione con l'immigrazione, la cittadinanza e i diritti di cittadinanza, al di là dell'atteggiamento col quale i singoli ad essi guardano – che può essere anche controintuitivo³⁹ – hanno indubbiamente una valenza *integrativa*, poiché rappresentano un'opportunità e uno stimolo all'inclusione. Ma essi hanno anche una valenza *simbolica*, contribuendo a definire i migranti come soggetti desiderati o non voluti, meritevoli o non meritevoli, degni di rispetto e di pari dignità o candidati a un'incorporazione subordinata; e costituendo, al contempo, una modalità attraverso la quale consentire l'incorporazione di nuovi membri e riconoscerne il contributo al progresso economico, civile e culturale. In tal senso, la trasformazione dell'Italia in una società d'immigrazione rappresenta un'occasione straordinaria, se non addirittura *profetica* – come l'ebbe ormai più di vent'anni orsono a definire il cardinal Martini –, per ripensare ai principi e ai valori che regolano la convivenza; ai criteri su cui si fonda l'inclusione o l'esclusione nella comunità dei cittadini; ai requisiti che regolano l'accesso ai diritti di cittadinanza e, in particolare, a quelle forme di solidarietà istituzionalizzata

³⁸ Citiamo, tra tutti, Giovanna Zincone, a cura di, *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Laterza, Roma-Bari 2006.

³⁹ Le ricerche segnalano infatti che, per gli immigrati (specie se di prima generazione), l'acquisto della cittadinanza può avere una valenza meramente strumentale, svincolando dall'onere del rinnovo dei documenti di soggiorno e facilitando, al contempo, il pendolarismo col paese d'origine, così da costituire, paradossalmente, uno strumento per rinsaldare il legame con quest'ultimo e non per sentirsi maggiormente integrati in quello di destinazione.

rappresentate dai sistemi di welfare; alle concezioni dell'appartenenza e della giustizia; ai criteri attraverso i quali decidere l'ammissibilità di comportamenti e valori non conformisti. L'immigrazione, in altre parole, costringe le società nazionali a ripensare alle basi della coesione sociale, ai valori sui quali si fonda l'identità collettiva, ai principi cui deve ispirarsi il dialogo con l'alterità. E per ripensare al significato e alla pratica della cittadinanza⁴⁰.

Buona parte degli stranieri che risiedono in Italia hanno ormai maturato – o si accingono a raggiungere – l'anzianità di presenza che la legge richiede per ottenere la naturalizzazione. Analogamente, molti dei loro figli nati in Italia approderanno, nei prossimi anni, alla maggiore età, adempiendo al requisito che la legge prevede per diventare cittadini italiani. Anche se la normativa dovesse restare invariata, *si profila dunque una trasmutazione in senso multietnico del "corpo" della nazione italiana e dello stesso corpo elettorale non "voluta" e non pianificata, e soprattutto non preceduta da un'azione di "accompagnamento" all'esercizio dei propri diritti e doveri di cittadinanza*. Dentro un dibattito egemonizzato dalle implicazioni ideologiche e dagli aspetti procedurali, ben poca attenzione ha infatti raccolto il processo che "trasforma" l'immigrato in cittadino, e ai passi che devono accompagnarlo; temi, questi ultimi, che imporrebbero alla società italiana di guardarsi allo specchio e chiedersi cosa significa essere cittadino italiano e, come sopra si diceva, quali sono i principi e i valori sui quali si fondano la coesione sociale e l'identità collettiva.

Per altro verso, nel preparare il terreno di questa trasmutazione, alcuni passaggi appaiono indispensabili.

Un primo aspetto fondamentale è rappresentato, a nostro avviso, dalla necessità di incoraggiare lo svecchiamento di un modello d'integrazione oggi fortemente sbilanciato sulla sola dimensione economica e lavorativa, attraverso una più decisa volontà di *promuovere il ruolo dei migranti e delle loro espressioni organizzate nella sfera pubblica, e il loro senso di responsabilità nei confronti della società in cui risiedono*. Ad essere auspicata è una relazione più "matura" tra la popolazione immigrata e le istituzioni della società italiana, che contribuisca a dif-

⁴⁰ Basti pensare, ad esempio, a come i migranti, in virtù della loro condizione di soggetti "liminali", potrebbero avere un ruolo nell'ambito di quel processo di ripensamento dello Stato sociale che vede oggi impegnata la società italiana. Più ancora di tutti gli altri diritti, quelli sociali costituiscono un fattore nevralgico nel processo di delimitazione dei confini di una comunità politica, poiché essi dipendono per la loro stessa sopravvivenza da un dovere di contribuzione che a sua volta esige un adeguato livello di consenso da parte dei cittadini "proprietari dello Stato". Ed è ciò a renderli un fattore essenziale non solo per "misurare" i caratteri di un sistema politico e di welfare e la concezione di democrazia che ne è alla base, ma altresì per i dilemmi attorno ai concetti di equità, giustizia e reciprocità che esso solleva.

fondere, nell'opinione pubblica, una immagine dei migranti come soggetti che non si sottraggono ai loro doveri di partecipazione alla creazione del benessere collettivo, di contro all'atteggiamento strumentale – se non addirittura “predatorio” – che sovente viene loro attribuito. Essa, inoltre, risulta particolarmente cruciale se si guarda alle giovani generazioni nate dall'immigrazione: beneficiarie degli sforzi e dei sacrifici dei loro genitori e investiti di forti aspettative di mobilità sociale, esse sono legittimamente restie ad accettare un destino di subalternità ed esprimono, anche in forma organizzata, il loro desiderio di partecipare attivamente alla vita civile e politica della società italiana.

Va da sé che la propensione (e la capacità), da parte dei migranti, a manifestare il loro impegno civico e il loro coinvolgimento nella sfera pubblica, al di là dell'ambito lavorativo, dipende da molti fattori, che qui non è neppure possibile elencare. Fondamentali sono però le iniziative dirette all'*empowerment* individuale e delle stesse strutture associative nate dall'immigrazione che spesso sono deboli sul piano non solo finanziario ma anche organizzativo. Così come fondamentali sono le aspettative di una società verso gli immigrati – che spesso si riflettono nei loro comportamenti – e, soprattutto, la struttura di opportunità partecipative ad essi offerte. Anche in Italia, come negli altri paesi d'immigrazione, questo tema è stato egemonizzato dalla questione del diritto di voto per gli immigrati e dai criteri per l'acquisto della cittadinanza, e ha dato vita a un dibattito fortemente ideologizzato. A nostro avviso, l'attenzione andrebbe invece soprattutto dirottata sulle iniziative nel campo dell'*educazione alla cittadinanza*, anch'esse spesso prigioniere di opposte strumentalizzazioni (basterebbe guardare al dibattito che ha accompagnato l'introduzione del contratto d'integrazione). L'educazione alla cittadinanza è, invece, una vera e propria priorità, specie se si considera che la scarsa “qualità” della democrazia in molti paesi d'origine e l'impatto con una società – quella italiana – che si distingue nel contesto europeo per la sua insufficiente cultura della legalità e per il debole senso dello Stato non sono certo premesse ottimali per la maturazione di uno spirito civico. L'obiettivo dovrebbe essere quello di trasmettere l'idea che l'essere cittadino implica una maggiore consapevolezza dei propri diritti – a partire da quello ad essere trattato da uguali – e dei propri doveri, da quello di contribuire al finanziamento della fiscalità generale fino a quello di concorrere alla vita sociale, politica e culturale del paese in cui si risiede, di contro al confinamento in ambienti di vita e di lavoro altamente etnicizzati che continua a caratterizzare tanti immigrati, anche tra quelli presenti da molti anni in Italia e percepiti come bene “integrati”⁴¹.

⁴¹ Un esempio davvero emblematico è in tal senso rappresentato dalla comunità filippina: cf. Laura Zanfrini e Annavittoria Sarli, «What are the Opportunities

Altrettanto importante sarebbe, peraltro, *incoraggiare la partecipazione civica anche di coloro che non intendono stabilirsi definitivamente in Italia*⁴². In una fase storica contraddistinta dall'intensificazione della mobilità umana e dalla crescente rilevanza degli spazi e delle relazioni transnazionali, è opportuno pensare a forme di mobilitazione e partecipazione compatibili con programmi di residenza temporanea, non fondate su un senso esclusivo di appartenenza a una nazione – secondo una retorica patriottica ormai superata – ma *radicate nei contesti di residenza*. Per portare un solo esempio, caldeggiare e favorire – anche attraverso specifiche campagne di reclutamento – la partecipazione degli immigrati al volontariato organizzato avrebbe un importante significato culturale, oltre che presentare vantaggi per le stesse organizzazioni coinvolte⁴³. La loro presenza potrebbe infatti garantire un vero e proprio “vantaggio competitivo”, accrescendo la capacità di lettura e risposta ai bisogni del territorio – a fronte di una popolazione sempre più eterogenea e portatrice di bisogni diversificati –, apportando expertise specifici, mutuati dalla propria storia migratoria e dalle vicende del proprio paese d'origine, ma anche rafforzando il processo di internazionalizzazione delle nostre organizzazioni di volontariato e la loro capacità di costruire reti e partnership transnazionali.

Peraltro, promuovere l'impegno civile dei migranti e la loro partecipazione al processo democratico può avere un impatto positivo anche nei paesi d'origine nella misura in cui, apprendendo nuovi linguaggi, schemi di pensiero e comportamenti orientati non solo all'emancipazione individuale e al benessere familiare, essi possono concorrere al progresso economico, civile e culturale delle comunità d'origine, facendosi “esportatori della democrazia”, contribuendo al rinnovamento delle classi dirigenti, investendo in progetti di utilità collettiva. La riflessione di questi anni in tema di co-sviluppo – una prospettiva fortemente caldeggiata dalle istituzioni comunitarie – ci consegna infatti la consapevolezza di come la piena integrazione nella comunità ricevente e lo sviluppo di una buona capacità di relazione col contesto istituzionale e la società civile non erodono l'attaccamento al paese d'origine, ma semmai rendono i migranti attori strategici per la sua modernizzazione⁴⁴.

for Mobilizing the Filipino Diaspora in Italy? Lessons from the MAPID Project», in Fabio Baggio, a cura di, *Brick by Brick. Building Cooperation between the Philippines and Migrants' Associations in Italy and Spain*, Scalabrini Migration Center, Manila 2010, pp. 139-253.

⁴² Laura Zanfrini e al., *Immigration: A Resource for the Economic Competitiveness and the Social Cohesion of the European Society*, www.ismu.org.

⁴³ Laura Zanfrini, «La gestione della diversità è una sfida e una strategia essenziale per il non profit», *VDossier*, II, 1, maggio 2011, pp. 15-23.

⁴⁴ Si veda, al proposito, Baggio, a cura di, *Brick by Brick*.

Attraverso le varie forme di partecipazione alla sfera pubblica, gli immigrati apportano un punto di vista “esterno”, sollecitando una società a rimettere a tema gli elementi sui quali si fonda l'identità collettiva. La cittadinanza, come più volte abbiamo sottolineato, non è soltanto uno strumento attraverso il quale i migranti possono accedere a determinati diritti e opportunità (a partire dal diritto a prendere parte, attraverso l'elettorato attivo e passivo, al processo decisionale su tutti i temi di interesse collettivo); essa è anche la modalità attraverso la quale una comunità nazionale *riafferma i principi fondamentali sui quali si fonda la convivenza, esprime la propria identità culturale e i propri valori e afferma il dovere dei cittadini di rispettare tali valori e trasmetterli alle nuove generazioni.* Alla luce di questa premessa, i criteri che regolano la possibilità, per i migranti e i loro discendenti, di acquisire la cittadinanza, sono estremamente rilevanti, tanto per le loro implicazioni integrative, quanto per quelle simboliche, come si è sopra visto. Tuttavia, *l'inclusione dei migranti nella “comunità dei cittadini”, così come più in generale il loro coinvolgimento nella vita civile e politica della nazione, non possono prescindere dalla condivisione di quei valori e di quei principi che debbono intendersi come non derogabili.* È dunque fondamentale che la società italiana – e con essa quella europea – sviluppi un sereno dibattito per individuare quegli aspetti che devono essere considerati costitutivi della propria identità e per definire il quadro entro il quale può esprimersi lo stesso impegno individuale per il bene comune. Tra questi aspetti si possono individuare, in prima istanza, l'idea della centralità e della primazia della persona, rispetto agli stessi gruppi – di contro alle possibili derive comunitariste – che esige di essere tutelata e promossa nelle sue potenzialità; l'uguaglianza tra uomini e donne; l'universalismo che deve presiedere all'accesso ai diritti e alle opportunità e che tollera trattamenti differenziati solo se essi sono richiesti dall'obiettivo di promuovere maggiore equità sociale; la speciale tutela che deve essere assicurata ai soggetti maggiormente vulnerabili; il diritto di fede e di culto, nei limiti imposti dalla necessità di tutelare la collettività e l'ordine pubblico; il rispetto per le culture minoritarie, nella misura in cui esse stesse rispettino i diritti umani fondamentali e i principi della democrazia; la tutela della famiglia (rigorosamente monogamica) e in particolare della sua funzione generativa ed educativa; la protezione dell'infanzia contro ogni forma di abuso e sfruttamento e del suo diritto ad essere oggetto prioritario di investimento sociale; la solidarietà che travalica i gruppi familiari e primari e si esprime in forme istituzionalizzate, come avviene attraverso quella straordinaria invenzione rappresentata dal welfare state.

Infine, *la vicenda dell'immigrazione in Europa è anche, per molti aspetti, quella dei limiti di una concezione formalistica della cittadi-*

nanza. Proprio i paesi in cui la legislazione ha tradizionalmente agevolato l'inclusione degli stranieri nella "comunità dei cittadini" sono stati teatro di ripetuti fenomeni di disaffezione e protesta da parte dei "figli dell'immigrazione" costretti a sperimentare i limiti delle promesse di uguaglianza e universalismo. Il diritto a prendere parte al processo decisionale e la parità sancita dalla legge non sono state condizioni sufficienti a prevenire l'insorgere di fenomeni di discriminazione, segregazione, etnicizzazione. E tuttavia, la copiosa serie di studi di cui ormai disponiamo ci consegna la consapevolezza che non esiste alcun determinismo e che bisogna anzi rifuggire dalla tentazione di definire immigrati e minoranze etniche come categorie aprioristicamente problematiche e penalizzate. Sebbene non manchino fenomeni di razzismo e discriminazione istituzionale, un'analisi accorta e scevra da pregiudizi svela l'origine sociale piuttosto che strettamente etnica di molti dei problemi di svantaggio ed esclusione sociale che caratterizzano le società europee. Facendo semmai degli immigrati e dei loro figli dei soggetti paradigmatici in ordine al fallimento di quella promessa di uguaglianza, non solo formale ma anche sostanziale, che le democrazie europee hanno preteso di realizzare. La loro vicenda assume così una valenza particolarmente feconda per il ridisegno dei nostri sistemi sociali – dalla scuola al mercato del lavoro, dalle politiche sociali a quelle abitative e via dicendo – laddove si sappiano cogliere, al di là delle *performances* differenziali dei singoli individui, le responsabilità delle politiche, delle culture organizzative, degli attori socialmente più influenti.

Laura ZANFRINI

laura.zanfrini@unicatt.it

Dipartimento di Sociologia

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Abstract

This article explains the concept of citizenship in the contemporary scenario, illustrating how the process of globalisation (with the growing importance of world wide interdependency) and the acceleration in the human mobility (with the rise of the number of international migrants) have obliged national States to rethink this “nationalistic” institution.

After illustrating the different meanings and dimensions of citizenship (an instrument that guarantees the access to civil, political and social rights, but also a source of collective identification and a means of participation), it describes the main “solutions” proposed by the contemporary literature about the problem of migrants’ inclusion. Besides the reform of the criteria to obtain citizenship in the destination country, new “types” of citizenship have been introduced or proposed, such as the denizenship, the supranational citizenship, and the post-national citizenship. Some other solutions try to satisfy specific needs of the population with a migratory background, such as the need to be recognized special (ethnic) rights (according to the multicultural citizenship perspective) and to maintain physical and symbolic links with the sending country (according to the transnational citizenship perspective). Finally, the author highlights the need to approach this issue not only in a “technical” or ideological way, but taking into account the deep significance of citizenship, suggesting specific educational interventions addressed to migrant communities and inviting the whole society to use immigration as an opportunity to rethink this institution.

La prospettiva filosofica: la cittadinanza tra cosmopolitismo e comunitarismo

Cittadinanza-fortezza

Nella sua prefazione al libro postumo di Sayad *La double absence*, Bourdieu interpreta la posta in gioco del fenomeno migratorio sotto il segno della sovversione: né straniero, né cittadino, il migrante è *átopos*, fuori-luogo che insorge e «*obbliga a ripensare da cima a fondo la questione dei fondamenti legittimi della cittadinanza*»¹. Recentemente, Balibar ha sostenuto che «*l'insurrezione, nelle sue diverse forme, è la modalità attiva della cittadinanza: quella che la iscrive negli atti*»². Si tratta allora di capire in che modo la potenza insurrezionale incorporata nella migrazione può farsi atto di cittadinanza. Conviene allora tornare all'intuizione di Sayad, quando negli anni Novanta leggeva l'immigrazione come il vero banco di prova di uno Stato:

*L'immigrazione costituisce il limite dello Stato nazionale, una frontiera che permette di comprendere ciò che lo Stato nazionale è intrinsecamente (la sua verità fondamentale), una frontiera (ontologica, si potrebbe dire) dell'essere stesso dello Stato che, per poter esistere, si è dato delle frontiere nazionali*³.

Di questo profilo ontologico, la cittadinanza è la trascrizione politica, che funziona a conti fatti come dispositivo di discriminazione rigidamente binario (o dentro, o fuori). Lo si vede bene – ci ricorda ancora Sayad – quando lo Stato prende posizione rispetto a quanti, non-cittadini, si trovano per effetto della migrazione entro i suoi confini: non può

¹ Pierre Bourdieu, *Prefazione a Abdelmalek Sayad, La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 6.

² Etienne Balibar, *Cittadinanza* (2011), Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 170.

³ Abdelmalek Sayad, «La doppia pena del migrante. Riflessioni sul "pensiero di Stato"», *aut aut*, 275, 1996, pp. 8-16: p. 10.

riconoscerli come tali, cioè come persone, giacché questo è il privilegio dei “nazionali”, ma può conoscerli solo “materialmente”, come semplici presenze nel campo della sua sovranità. Certo bisognerebbe tener conto degli opportuni correttivi giuridici che, talvolta, riescono ad intercettare e tutelare, entro certi limiti, la presenza del migrante⁴. Ma è pur vero che sul crinale politico della cittadinanza (dentro/fuori) si consuma uno scarto etico (riconoscimento/conoscenza “materiale”) che spesso, nonostante la legge, trasforma la realtà vissuta dei migranti nell’esperienza angosciante di sentirsi non-persone⁵. Che cosa possiamo dire – ci ricorda infatti Chatterjee – delle centinaia di migliaia di lavoratori turchi che pur avendo passato tutta la loro vita in Germania «sono ancora categorizzati come “ospiti”, e non cittadini»? Per non parlare dei milioni di persone che pur lavorando negli Stati Uniti, detenendo proprietà e pagando le tasse, «vengono ancora definiti “illegali”»⁶?

È questa una condizione di sventura che, a maggior ragione, dovrebbe obbligare quel ripensamento della cittadinanza invocato da Bourdieu, non foss’altro perché richiama fin troppo da vicino le parole di Hannah Arendt:

Non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto è stata la sventura che si è abbattuta su un numero crescente di persone. L’individuo può perdere tutti i cosiddetti diritti umani senza perdere la sua qualità essenziale di uomo, la sua dignità umana. Soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dalla umanità⁷.

⁴ Cfr. Laura Zanfrini, «Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale», *supra*. Per limitarsi al caso europeo, l’oscillazione è notevole, anche all’interno del medesimo ordinamento. È vero, ad esempio, che la legislazione italiana condiziona l’accesso al sistema di welfare al possesso di un titolo di soggiorno idoneo; nondimeno, l’ordinamento – come fa notare Romeo – «si preoccupa di tutelare talune posizioni giuridiche soggettive, anche a prescindere dall’esistenza di tale requisito». Tipicamente è la disciplina dell’assistenza sanitaria ad essere «articolata in modo da rendere sostanzialmente irrilevante, rispetto ad un nucleo minimo di cure indispensabili, la condizione di irregolarità dell’immigrato». Molto diversa è, invece, la normativa italiana che regola l’attivazione dei servizi sociali (Graziella Romeo, *La cittadinanza sociale nell’era del cosmopolitismo: uno studio comparato*, CEDAM, Padova 2011, pp. 227-228). Tra i Paesi europei vi è però anche il caso di quanti, come ad esempio il Regno Unito, condizionano il riconoscimento dei diritti sociali alla effettiva partecipazione del migrante al sistema produttivo. Al contrario, l’esempio svedese testimonia una vocazione più inclusiva dell’ordinamento, non collegando il riconoscimento dei diritti sociali alla necessaria partecipazione al sistema lavorativo nazionale (ad eccezione del periodo 1991-1994, durante la legislatura del partito di centro-destra).

⁵ Cfr. Alessandro Dal Lago, *Non Persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

⁶ Partha Chatterjee, *Oltre la cittadinanza* (2004), Meltemi, Roma 2006, p. 11.

⁷ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1948), Einaudi, Torino 2004, p. 412.

Di qui la provocazione arendtiana: si ha diritto ai diritti umani se non si è cittadini, se – cioè – manca «*un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto*»⁸? Sotto questo profilo, si capisce come non sia sufficiente riconoscere in astratto certi diritti cosiddetti “umani” per disinnescare la riduzione dell’umanità dei migranti a “materiale” semplicemente conosciuto. Come direbbe ancora la Arendt, «*la libertà di movimento, se ce l’hanno, non dà loro il diritto alla residenza che è goduto persino dal delinquente incarcerato; e la loro libertà di opinione è la libertà dei matti, perché quel che pensano non ha alcuna importanza per nessuno*»⁹.

Dall’assenza di una comunità politica realmente comune segue perciò l’inevitabile frammentazione multicomunitarista del tessuto sociale: da un lato, i privilegiati membri del “club” della cittadinanza, dall’altro l’umanità astratta (e perciò irriconoscibile) dei migranti. Una frontiera visibile talvolta anche a livello urbanistico. Come accade, ad esempio, nella favela di Paraisópolis a São Paulo, famosa soprattutto per l’immaginario segregativo evocato dal muro che divide le baracche dal lussuoso distretto di Morumbi.

Ora, che São Paulo sia una megalopoli multiculturale è impossibile negarlo. Ma si potrebbe obiettare che gli abitanti della favela sono per la maggior parte migranti interni, provenienti dalle regioni povere del Nordest, in cerca di lavoro. Sembra dunque più un caso di ineguaglianza che di discriminazione. Sennonché, come ha mostrato Caldera, i “nordestinos” sono brasiliani solo in teoria: in realtà, «*sono considerati outsiders*», dunque stranieri di fatto¹⁰. E sebbene molte cose stiano cambiando, come vedremo, Paraisópolis è ancora oggi identificata come «*danger zone*», mentre Morumbi è «*fear zone*»¹¹. Una divisione paradossale, che funziona secondo un sistema di «*inclusione escludente*»¹². Esiste persino una linea ufficiale di mezzi pubblici che attraversa Paraisópolis, collegandola al resto della città. Quindi è vero che la favela è «*full part*» di São Paulo¹³. Ma è altrettanto vero che vi appartiene come

⁸ *Ibidem*, p. 410.

⁹ *Ibidem*. Di qui il paradosso agghiacciante per cui, in certi casi, a un immigrato “conviene” delinquere: «*Un essere umano giudicato per un reato – scrive Dal Lago – entra in uno spazio giuridico e quindi, di fatto, nella società di cui quello spazio è espressione formale. Ciò significa che può e deve essere difeso, che può farsi ascoltare, che ha dei diritti, che esiste*» (Dal Lago, *Non Persone*, p. 222).

¹⁰ Teresa P.R. Caldeira, *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2000, p. 72.

¹¹ Chris Horwood, *São Paulo: A Tale of Two Cities*, United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT), Nairobi 2010, p. 120.

¹² Roberto Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, p. 9.

¹³ Caroline Bos, et al., *Modern Diaspora and the strong neighbourhood approach. Referencies to Dutch cities from São Paulo and Buenos Aires*, University of Utrecht, 22th of April, 2008, p. 81 (www.urbanunlimited.nl/uu/downloads.nsf/.../Modern+diaspora.pdf).

scarto (interno) di questa. Sintomatica partizione dello spazio urbano, che propriamente non “taglia fuori” i migranti, ma – se così si può dire – li “taglia dentro”, isolando un’area classificata a rischio. Si capisce allora che la vera minaccia costituita dalla “danger zone” non è tanto la criminalità e la violenza che pure è in grado di ospitare, quanto piuttosto il suo stesso carattere di *eccezione* rispetto alla cittadinanza. A quel punto il vero timore della “fear zone” è scoprire che essere cittadini non è così “naturale” come si pensava. Di qui l’esigenza costante del controllo, che sembra in effetti legittima, se si considera in astratto il problema della criminalità e della violenza; ma se si guarda alla natura militare di certi interventi della polizia, si ha l’impressione che la criminalità e la violenza, che oltretutto sono da alcuni anni in forte calo, siano anche un pretesto per continuare a non volerne sapere del paradosso di quasi 100.000 abitanti-non-cittadini della città¹⁴.

Il risultato è scontato: a queste condizioni, nessuno spazio sociale condiviso è possibile, ma una gestione puramente emergenziale dell’agenda politica, nel senso di una difesa (anche militare) dell’istituto della cittadinanza dalla minaccia (de-naturalizzante) della diversità. Non è un caso che tale deriva “securitaria” delle politiche migratorie¹⁵, rinforzata dagli (inattesi?) effetti disgregativi del modello multiculturale¹⁶, sia stata giustamente stigmatizzata nella Dichiarazione di Antigua del 2009:

la costruzione di muri è solo l’aspetto visibile e simbolico della maggior parte delle politiche migratorie in vigore, contraddistinte dal loro carattere restrittivo e il cui vero scopo non è tanto quello di chiudere le vie di migrazione, ma quello di creare un clima di paura e di persecuzione nei migranti, esponendoli a livelli estremi di vulnerabilità e di sfruttamento, che prefigurano nuove forme di schiavitù¹⁷.

¹⁴ Si pensi, a questo proposito, all’impiego massiccio di forze dell’ordine nel febbraio del 2009, quando la polizia ha letteralmente invaso Paraisópolis (la volta precedente, nel 2005, l’occupazione è durata 42 giorni), allo scopo di sedare alcuni scontri. Si capisce, anche dal nome dell’operazione (“Operação Saturação”), che la logica dell’intervento è quella di una tipica tattica militare, finalizzata a soverchiare le forze nemiche con una imponente concentrazione di fuoco che dura un tempo indefinito, fino alla completa occupazione (“saturazione”) dell’area (cfr. Rafael Di Tella, Sebastian Edwards, Ernesto Schargrodsky, a cura di, *The Economics of Crime: Lessons for and from Latin America*, University of Chicago Press, Chicago 2010, p. 218).

¹⁵ Philippe Bourbeau, *The Securitization of Migration. A Study of Movement and Order*, Routledge, London 2011.

¹⁶ Steven Vertovec e Susanne Wessendorf, a cura di, *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, Routledge, New York - London 2010.

¹⁷ *Dichiarazione di Antigua del primo Forum Internazionale su Migrazione e Pace*, Antigua, Guatemala, 29-30 gennaio 2009, convocato da Scalabrini International Migration Network (SIMN), p. 3.

Difficile ignorare l'emersione di una questione etica¹⁸. Eppure sembra ancora stentata la riflessione sul significato e sulla pratica di una nuova cittadinanza. Così, mentre servirebbe riformularne l'istituto secondo inedite "geometrie variabili"¹⁹, si continua a oscillare tra la finzione paranoica di una cittadinanza-fortezza e il suo rovescio romantico: il sogno di un mondo senza frontiere, senza più discriminazioni, dove l'essere cittadini non è più la forma politica di una rivendicazione identitaria esclusiva, bensì un *divertissement* intellettuale, fatto di performance provvisorie e rivedibili²⁰.

Alternativa cosmopolita?

Decostruire il mito della nazione, cui facilmente si agghancia la finzione della cittadinanza come diritto "naturale" di alcuni privilegiati, è senz'altro un'operazione intellettuale ormai inevitabile. Tanto più se si guarda, senza retorica, all'incidenza dei *postcolonial studies* nel lavoro di ridefinizione ermeneutica dei fenomeni migratori. Contro l'essentialismo circolante nel dibattito sul multiculturalismo, si provano a far valere nuove categorie, come ad esempio quella, proposta da Bhabha già negli anni Novanta, di *in-between*²¹: se è vero che il migrante è preso drammaticamente tra due mondi, questa realtà dovrebbe orientare il dispositivo politico della cittadinanza verso strategie diversificate di partecipazione politica, sufficientemente flessibili da intercettare appartenenze molteplici. Solo così, del resto, si può tentare la sorte di una politica che eviti il disastroso effetto-Paraisópolis, cioè una "favelizzazione" (*slumization*) dello spazio pubblico, insostenibile per una convivenza democratica. Di qui l'invito a pensare la *cittadinanza al plurale*²², come segno inequivocabile del fatto che i dilemmi contemporanei dell'inclusione non sono più risolvibili con la vecchia logica binaria dentro/fuori.

Senonché, è facile imboccare la china che trasforma questo necessario ripensamento dei fondamenti legittimi della cittadinanza (per dirla ancora con Bourdieu) nella retorica del nomadismo anarchico del-

¹⁸ Nel senso precisamente espresso in Fabio Baggio e Laura Zanfrini, a cura di, *Migration Management and Ethics. Envisioning a Different Approach*, Fondazione ISMU - Polimetria, Milano 2006, p. 11: «*Is the welfare of migrants and their families included in the concept of better "management" of migration flows?*».

¹⁹ Stefano Rodotà, *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 99.

²⁰ May Joseph, *Nomadic Identities. The Performance of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

²¹ Cfr. Homi K. Bhabha, *The Third Space*, in Jonathan Rutherford, a cura di, *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence&Wishart, London 1990.

²² Laura Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007.

le identità migranti: se il mondo è ormai interconnesso, se davvero siamo tutti in transizione, perché non assecondare il processo di ibridazione globale che ne deriva, facendolo valere immediatamente come un'istanza politica? Un'identità ibrida – così si sostiene – è in se stessa un eloquente «*indicatore di cosmopolitanizzazione*»²³, il segno, cioè, che essere cittadini significa – come direbbe Kant – essere membri di quella «*società universale*»²⁴ che è il mondo. Utopia?

Prima di saltare frettolosamente alle conclusioni, conviene riflettere sul potenziale contestativo di questa idea. È ovvio infatti che non si può essere cosmopoliti senza avere almeno l'ambizione di riformulare l'agenda politica; anzi, «*uno dei caratteri definitivi del cosmopolitismo è proprio il suo orientamento normativo*»²⁵. Proclamarsi cittadini del mondo è dunque fare istanza contro il potere discriminatorio incorporato nella “frontiera ontologica” dello Stato, adombrando al contempo una frontiera troppo spesso dimenticata: quella che Arendt trascrive in termini pre-politici come «*diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità*»²⁶. Se vale questa fondamentale membership etica, significa – secondo Appiah – che abbiamo verso gli altri degli obblighi che travalicano la lealtà verso coloro che identifichiamo come la “nostra” gente²⁷. Ne dovrebbe così seguire, come suggerisce Audi, che l'unico patriottismo moralmente giustificabile è «*quello fatto lievitare dalla lealtà verso la comunità di tutte le genti*»²⁸. Il che però ci porta velocemente a un'ovvia conclusione: essere più interconnessi (e quindi più ibridi) non significa tout court essere più cosmopoliti.

Per rendersi pienamente conto di questo scarto, vale la pena tornare per un attimo alle famose tesi kantiane del 1759 su *La pace perpetua*. Kant afferma in modo inequivocabile che «*il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità*», precisando subito che qui non si tratta di filantropia, ma appunto di diritto, e quindi «*ospitalità significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente*»²⁹.

²³ Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge 2006, p. 91. Secondo Beck, infatti, «*The cosmopolitan outlook becomes more open and acute with the intermingling of cultures and identities*» (p. 72).

²⁴ Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Armando, Roma 2007, p. 69.

²⁵ Gerard Delanty, *Routledge International Handbook of Cosmopolitan Studies*, Routledge, Abingdon - New York 2012, p. 2.

²⁶ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, p. 413.

²⁷ «*We have obligations to others, obligations that stretch beyond those to whom we are related by the ties of kith and kind*» (Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, W.W. Norton, New York 2006, p. 15).

²⁸ Robert Audi, «*Nationalism, Patriotism, and Cosmopolitanism in an Age of Globalization*», *Journal of Ethics*, 13, 2009, pp. 365-381: p. 380.

²⁹ Kant, *Per la pace perpetua*, p. 69.

Già questo sarebbe sufficiente a capire quanto siamo lontani da questo dovere di accoglienza non-discriminante. E l'ibridazione globale non è certo un titolo sufficiente a reclamarlo. Un conto infatti è il «*professionista transnazionale*»³⁰, con diritti di mobilità garantiti dal WTO e dal NAFTA; altro conto, come ricorda Žižek, è «*il povero lavoratore migrante, cacciato dal suo paese dalla povertà o dalla violenza (etnica, religiosa), per il quale la tanto decantata "natura ibrida" rappresenta una concretissima esperienza traumatica, quella di chi non può essere mai in grado di stabilirsi davvero in un posto e di legalizzare il proprio stato*»³¹.

Sotto questo profilo, appare tutta la carica utopica della proposta cosmopolitica kantiana. Se non addirittura una santa ingenuità, come direbbe Marx. Per Kant, infatti, l'ospitalità universale si giustifica semplicemente appellandosi al fatto che la terra è sferica: dunque «*gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere*»³². Per Marx, al contrario, solo le merci riescono a farlo. Sicché, a guardar bene, i veri (e unici) cittadini del mondo sono la produzione e il consumo³³. Quanto agli esseri umani, ovviamente si incontrano; ma per coesistere non pare davvero sufficiente la consapevolezza (rassegnata) di percorrere in lungo e in largo la superficie terrestre. Bisognerebbe riuscire a garantire un fabbisogno istituzionale minimo, come ad esempio un «*welfare transnazionale*»³⁴, in grado di tutelare i diritti dei migranti su scala planetaria. Ma gli organismi che operano attualmente a questo livello, come – ad esempio – il già citato WTO, sembrano più che altro funzionare da «*anti-sovrani*»³⁵, anziché configurare un allargamento sovranazionale (e soprattutto democratico) del potere. Tanto è vero che si tratta di enti che, per un verso, mirano a condizionare l'azione politica degli Stati nazionali, per l'altro, non cercano una legittimazione di tipo politico. Il WTO, per restare all'esempio, include nel proprio accordo istitutivo l'obiettivo di agevolare il commercio internazionale sotto i vincoli dell'aumento degli standard di vita, della garanzia del pieno impiego e

³⁰ Cfr. Saskia Sassen, *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008, p. 173.

³¹ Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 72.

³² Kant, *Per la pace perpetua*, p. 69.

³³ Come è noto, nel *Manifesto* la produzione e il consumo sono appunto definiti con l'aggettivo "cosmopolita" (Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista* (1848), Meltemi, Roma 1998, p. 32).

³⁴ Gerard Delanty, *Citizenship in a global age. Society, culture, politics*, Open University Press, Buckingham 2000, p. 5.

³⁵ Massimo Luciani, «L'antisovrano e la crisi delle Costituzioni», *Rivista di Diritto Costituzionale*, 1, 1996, pp. 124-188.

della crescita della ricchezza reale³⁶. Ma il perseguimento di tali finalità generali, come fa notare Romeo, «*stante l'ovvio rispetto dei principi inderogabili del diritto internazionale, può assegnare preminenza agli interessi del commercio, a scapito di un rigoroso rispetto dei diritti umani universali*»³⁷.

Vi è allora il rischio che il sogno cosmopolita diventi, nella realtà, il vaglio discriminatorio di una “mercattizzazione” (*marketization*), secondo una logica utilitaristica che raddoppia, se possibile, la logica selettiva della cittadinanza: da una parte, vengono privilegiati i cosiddetti «*highly-skilled migrants*» – ovvero quelli giudicati compatibili con il mercato del lavoro; dall'altra, vengono invece rigettati i migranti che non possono essere “messi in produzione”, come ad esempio, i rifugiati, che il sistema classifica in termini di «*non-“marketable” entities*»³⁸.

Si perde così l'idea che il lavoro dovrebbe essere un titolo qualificante il *civis*³⁹, quindi un diritto fondamentale da tutelare per essere a pieno titolo cittadini e non un peso-persone per disciplinarne l'accesso. È insensato, solo per fare un esempio, consentire ad uno straniero l'inserimento nelle liste di collocamento per un tempo limitato, sovente insufficiente per trovare un'occupazione stabile. Bisognerebbe allora pensare a una nozione di cittadinanza a misura del diritto al lavoro e non, invece, ad una nozione di lavoro come disponibilità alla mercattizzazione, così contrattualizzando l'accesso alla cittadinanza⁴⁰.

Nel frattempo, è difficile non notare che le “entità non-mercattizzabili” ci riportano all'idea di migrante denunciata da Sayad, conosciuto solo materialmente come presenza scomoda e, per giunta, economicamente inutile. Come si può, dunque, trasformare l'incontro tra diversi in un'ipotesi non-utopica di coesistenza?

³⁶ Agreement Establishing the World Trade Organization: «*Recognizing that their relations in the field of trade and economic endeavour should be conducted with a view to raising standards of living, ensuring full employment and a large and steadily growing volume of real income and effective demand, and expanding the production of and trade in goods and services, while allowing for the optimal use of the world's resources in accordance with the objective of sustainable development, seeking both to protect and preserve the environment and to enhance the means for doing so in a manner consistent with their respective needs and concerns at different levels of economic development*» (http://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/04-wto.pdf).

³⁷ Romeo, *La cittadinanza sociale nell'era del cosmopolitismo*, p. 121.

³⁸ Oliver Schmidtke, «Commodifying migration: excluding migrants in Europe's emerging social model», *The British Journal of Sociology*, (63), 1, 2012, pp. 31-38: p. 33.

³⁹ Così, almeno, dovrebbe essere nell'ordinamento italiano, stante l'art. 4 della Costituzione.

⁴⁰ Cfr., sul nesso fondamentale cittadinanza-lavoro e sulle derive contemporanee, Rosangela Lodigiani e Laura Zanfrini, *Riconciliare lavoro, welfare e cittadinanza*, Franco Angeli, Milano 2010.

Cittadinanza-laboratorio

Non si può tentare una risposta senza tener conto del reale desiderio di cittadinanza degli immigrati. Sorprendentemente, come mostra la recente *Immigrant Citizens Survey: «How immigrants experience integration»* (Bruxelles, 9 maggio 2012), 3 immigrati su 4 sono, o vorrebbero diventare, cittadini nel loro paese di residenza. Questo semplice fatto, che andrebbe ulteriormente scomposto e analizzato anche relativamente alle motivazioni, è comunque un indicatore di un processo di riconfigurazione del “politico”, che Habermas – tra pochi altri – ha da tempo correttamente identificato. Nel corso di un’intervista rilasciata a Mendieta nel 2010, ha infatti sostenuto la necessità di fare i conti con un *displacement* irreversibile: «*dallo Stato alla società civile*»⁴¹. Naturalmente questo non significa, almeno per Habermas, che il politico coincida con il civile. Significa però identificare il civile come spazio generativo del politico. Il processo democratico, detto in altri termini, si origina dal civile, ma non vi si esaurisce.

Ora, se ragioniamo a partire dal lato del politico *displaced*, cosa che – tra l’altro – non riguarda soltanto i paesi occidentali⁴², si capisce anche quando Habermas afferma che «*lo status di cittadino dello Stato è collocato, in una certa misura, in una società civile, la quale vive di risorse spontanee*»⁴³. L’idea è che al civile spetti il compito di innescare e rilanciare quelle dinamiche partecipative che prendono la forma della discussione pubblica sui significati dell’essere cittadini. È infatti dalla vitalità di questa «*prassi collettiva dell’autodeterminazione*»⁴⁴ che dovrebbe dipendere la messa a punto giuridica del concetto di cittadinanza. Senza però incorrere nell’assurdo di escludere il lavoro del legislatore, ma – avverte giustamente Habermas – sempre secondo «*una certa misura*» di incidenza politica, che è proporzionale all’attivazione dei processi consultivo-dibattimentali “dal basso”⁴⁵. È infatti solo a questo

⁴¹ Jürgen Habermas, *A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society*, 2010 (<http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html>).

⁴² Basti pensare al fenomeno della Primavera Araba che, al di là delle sue distorsioni e derive, testimonia chiaramente, come ha affermato Jeffrey Alexander, «*un discorso di società civile, un discorso di democrazie*» (*A Big Change in Progress in the Mediterranean Region: A New Season Between Hopes and Risks*, İstanbul Seminars 2012, May 19-24, organized by Reset-Dialogues on Civilizations at Bilgi University).

⁴³ Jürgen Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id. e Joseph Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 21-40: p. 26.

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 2007, p. 114.

⁴⁵ Un esempio paradigmatico di queste pratiche comunicative di cittadinanza attiva è senz’altro la scuola (cfr. Milena Santerini, *La scuola della cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2010).

livello del civile che ha un senso (pubblicamente rilevante) ridefinire le regole che stabiliscono chi sta dentro e chi sta fuori, cioè aggiustare provvisoriamente i termini di inclusione alle nuove situazioni che un paese si trova ad affrontare.

Non c'è modo di evitare questa dimensione di «presa della parola»⁴⁶, come direbbe De Certeau: non esiste infatti un equivalente funzionale del dinamismo comunicativo iscritto nel civile, come dimostra il fatto che, se nel civile non ci si parla per dire e ri-dire nuovamente⁴⁷ il significato della coesistenza, la parola cittadinanza viene sequestrata ed espressa “dall'alto” al modo “securitario”.

È qui in gioco la questione più antica e delicata della democrazia: come coordinare il normale vettore discendente del potere con la richiesta e l'effettivo esercizio del potere “dal basso verso l'alto”, ovvero con l'espansione dei processi cosiddetti partecipativi? Non è un caso che questa radicale sovversione – come la chiamava Bobbio –, che pure è lo specifico della concezione democratica di governo, sia ancora per molti versi una «promessa non mantenuta»⁴⁸ della democrazia. E se classicamente la cittadinanza, intesa come semplice conferimento di uno status legale, combaciava con la concezione top-down del potere, le migrazioni l'hanno progressivamente contestata⁴⁹, fino al punto da rendere inevitabile reinterpretarla come una pratica partecipativa che incorpora un vettore ascendente del potere e che quindi esigerebbe una nuova definizione di status.

Se ne era già accorto Lefebvre negli anni Settanta, quando parlava del binomio *citoyen/citadin*⁵⁰: un conto è la cittadinanza formale, garantita su base nazionale, un conto l'essere *citadin*, cioè parte attiva della società civile che, per Lefebvre, è sempre collocata in uno spazio urbano, abitato e attraversato da persone non necessariamente nazionali. Ora, la strategia di gestione politica di questa duplicità cruciale è presto detta: «il *citoyen* e il *citadin* – dice Lefebvre – devono incontrarsi, senza tuttavia confondersi»⁵¹: la vitalità civile/urbana dei *citadins* deve passare attraverso il filtro istituzionale della cittadinanza, mentre la cittadinanza deve lasciarsi ripensare (e re-istituire) da cima a fondo, a

⁴⁶ Michel De Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007.

⁴⁷ Nel senso delle «iterazioni democratiche» di cui parla Seyla Benhabib (*I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano 2006, p. 142).

⁴⁸ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995, p. 21.

⁴⁹ Cfr. Anne McNevin, *Contesting Citizenship. Irregular Migrants and New Frontiers of the Political*, Columbia University Press, New York 2011.

⁵⁰ Henri Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, Moizzi Editore, Milano 1976, p. 30.

⁵¹ Henri Lefebvre, «Quand la ville se perd dans une métamorphose mondiale», *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1989.

partire dai nuovi modi di essere *citadins*. Solo così, potremmo dire, la promessa partecipativa iscritta nella democrazia ha qualche chance di essere mantenuta. Al contrario, se questo incontro tra forma giuridica (*citoyen*) e prassi collettiva (*citadin*), continuamente perturbato dalla presenza dei *citadins*-migranti, non viene in qualche misura intercettato e re-istituito, l'effetto – come si vede a Paraisópolis – è l'inclusione-escludente.

È così che il (normale) regime plurale di una città multiculturale viene risolto segregando i diversi, cioè negando la differenza perturbante degli *outsiders*. L'opzione politica diviene allora urbanisticamente evidente:

*La differenza – spiega infatti Lefebvre – è incompatibile con la segregazione, che le fa la caricatura. Chi dice “differenze”, dice rapporti, dunque prossimità, rapporti percepiti e concepiti, dunque inserzione di un ordine spazio temporale duplice: prossimo e lontano. La separazione e la segregazione rompono il rapporto*⁵².

Eppure, Paraisópolis riserva anche altre sorprese. Il quartiere, infatti, è anche uno straordinario «laboratorio» di cittadinanza, cioè una vera e propria «officina di idee» sul senso dell'appartenenza alla città e sui progetti anti-segregativi che ne conseguono⁵³. Se ne potrebbe ricavare un esempio istruttivo, se non addirittura un case-study paradigmatico. L'aspetto interessante riguarda proprio il grado di coinvolgimento dei favelados: ciò che rende possibile anche solo immaginare i cosiddetti slum-upgrading è infatti la presenza di «una comunità fortemente organizzata, che da anni combatte per i propri diritti di cittadinanza»⁵⁴.

A questa funzione non-surrogabile della prassi civile va aggiunto il fatto che il nuovo statuto federale sull'immigrazione lascia un certo grado di autonomia legislativa alle autorità municipali, riconoscendo che sono proprio loro a trovarsi nella posizione migliore per intercettare i bisogni dei migranti. Questo spostamento (dal federale al locale) non è ovviamente solo di natura spaziale. A São Paulo, ad esempio, ha reso possibile guardare l'immigrazione in modo decisamente diverso: non più sotto l'angolatura esclusiva della sicurezza nazionale, ma per l'appunto dal lato della condizione di vulnerabilità vissuta dai migran-

⁵² Henri Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma 1973, p. 149.

⁵³ Esiste un famoso Think Urban Tank, supportato dalla Columbia Graduate School of Architecture Planning and Preservation, che si chiama significativamente SLUM LAB: Sustainable Living Urban Model Laboratory. Nel 2008, in collaborazione con la Prefettura di São Paulo, Slum Lab pubblica *Slum Lab Paraisópolis, Officina de idéias. Urbanização de favela*, dove sono esposti progetti di upgrading urbano.

⁵⁴ Horwood, *São Paulo: A Tale of Two Cities*, p. 93.

ti⁵⁵. Come dire che la posta in gioco (giuridica e politica) della cittadinanza implica finalmente un'angolatura innanzitutto etica. È quanto emerge, in particolare, da progetti come *São Paulo Calling*, promosso nel 2012 dalla Secretaria Municipal de Habitação al fine di discutere – insieme agli abitanti – le politiche di gestione dei quartieri-ghetto come Paraisópolis. Punto decisivo è proprio l'idea di "chiamata" (*calling*), come invito a quella certauiana "presa della parola" da parte degli abitanti, senza di cui, come scrive anche Boeri nel manifesto del progetto, non esiste azione corretta dal punto di vista politico e urbano: si tratta infatti di promuovere e sostenere «*l'auto-determinazione dei bisogni e l'auto-organizzazione imprenditoriale*»⁵⁶.

Niente di più lefebvrano, si potrebbe dire, posto che davvero si attribuisca alle persone non solo la voce nel capitolo dei propri bisogni, ma anche la capacità di dare inizio (nel senso letterale dell' "imprendere") ad una collaborazione che ne ricerca la soddisfazione. Per Lefebvre, la vitalità (civile e politica) di una città coincide esattamente con quest'«*opera*» dei suoi *citadins*⁵⁷. Un'opera contraddistinta dunque da un'inconfondibile stile cooperativo, che dovrebbe essere istituzionalmente promosso e al contempo difeso dalla minaccia serializzante della sua messa in produzione. Magari sviluppando le conseguenze giuridiche di quel «*diritto alla città*» che Lefebvre indicava come garanzia di partecipazione dei *citadins* all'opera comune; un diritto eventualmente da azionare come espressione legittima di rifiuto a lasciarsi segregare:

*Il diritto alla città – scrive infatti Lefebvre – significa il diritto dei citoyens-citadins, e dei gruppi che essi costituiscono [...] a essere presenti su tutte le reti, su tutti i circuiti di comunicazione, di informazione, di scambio. [...] Escludere dall' "urbano" i gruppi, le classi, gli individui, equivale a escluderli dal processo di civilizzazione, se non dalla società. Il diritto alla città legittima il rifiuto a lasciarsi escludere dalla realtà urbana da parte di un'organizzazione discriminatoria e segregativa. [...] Il diritto alla città significa allora la costituzione o la ricostruzione di un'unità spazio-temporale, di una riconduzione ad unità invece di una frammentazione*⁵⁸.

Un'altra utopia? Se si considera il problema aggiuntivo della stigmatizzazione e del pregiudizio che grava sugli outsiders, ci si rende conto che a Paraisópolis esistono anche muri mentali, apparentemente insormontabili. Eppure la direzione lefebvrana sembra diventata

⁵⁵ Marcello Balbo, a cura di, *International Migrants and the City*, UN-HABITAT, Venezia 2005, p. 232.

⁵⁶ <http://www.saopaulocalling.org/city/sao-paulo>.

⁵⁷ Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, pp. 71-72.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 30.

una scommessa politica sensata e condivisa. Nel 2001, proprio grazie alla pressione dei movimenti sociali, è stato inserito nella Costituzione Brasiliana il City Statute, con il preciso scopo di implementare il “diritto à cidade”⁵⁹.

Così è proprio da questa rivoluzione urbana che si dovrebbe partire: verifica l'ipotesi che la forza insurrezionale della migrazione, per riprendere in conclusione la provocazione di Balibar, è potenzialmente generativa di uno stile civile che diventa opera comune e perciò atto concreto di cittadinanza. Dunque una storia brasiliana di «*insurgent urban citizenship*»⁶⁰, che può indicare una via istituzionale percorribile anche altrove. Evitando romanticismi o pericolose paranoie.

Paolo GOMARASCA

paolo.gomasca@unicatt.it

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

⁵⁹ Cfr. Edésio Fernandes, «Constructing the “Right to the City” in Brazil», *Social and Legal Studies*, (16), 2, 2007, pp. 201-219.

⁶⁰ James Holston, «Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries», *City & Society*, (21), 2, 2009, p. 261.

Abstract

The aim of this paper is to highlight and criticize two rival interpretations of citizenship. First, the concept of citizenship as «security system»: in this case, citizenship functions as an inclusion/exclusion mechanism, in order to protect nationals from aliens. The result of this political discrimination is a paradoxical form of spatial segregation of migrants, included in the territory of a State, but excluded from the recognition, reserved only to nationals. Second interpretation is the cosmopolitan concept of citizenship, intended as a solution to the «exclusive-inclusion» effect, generated by the first interpretation. The cosmopolitan thesis is simple: there is no segregation because every person on this planet, as a human being, is entitled to be a citizen of the world. Actually the effect, in this case, is not the expected realm of equal respect: at the global level, only highly-skilled migrants enjoy the title of citizen. The others, classified as non-“marketable” entities, are excluded again. In the final section, the paper tries to sketch a concept of citizenship from the Brazilian experience of slums: what is at stake here, especially in Paraisópolis, is the possibility to build a concept of citizenship from the bottom of civil society to the top of the institutions. This means rethinking citizenship as a result of the practice of participation, always embedded in an urban space and conceived as a fundamental right of defence against segregation. Since, from the point of view of this «right to the city», every person, national or migrant, has the political opportunity to say in common the meaning of being a citizen in a plural society.

La prospettiva psicologica: identità, appartenenza, cittadinanza

Pluriappartenenze e società multietniche

La possibilità di scegliere la propria identificazione etnica, ovvero il gruppo con il quale identificarsi, permette agli individui di “partecipare” anche a più culture, assumendo, in altre parole, molteplici riferimenti identitari¹. Infatti, come è possibile parlare di diversi gradi di identificazione con il proprio gruppo d’appartenenza etnica, allo stesso modo è possibile considerarsi ed essere considerati dagli altri parte di più gruppi etnici o culturali. Ed è in questo senso che gli studiosi, come Hutnik², parlano di pluriappartenenze, una condizione che sembra particolarmente adeguata per descrivere le società multietniche di un mondo trasformato dalla globalizzazione. Le affiliazioni che fanno riferimento alle *pluriappartenenze* possono essere considerate, oltre al gruppo d’origine, quelle relative alla propria nazione-stato, al proprio territorio geografico di riferimento (Comune, Regione o zona), o quelle a gruppi a caratterizzazione etnica non identificabile con i confini nazionali – come i curdi –, o a realtà sovranazionali costruite per scopi politici ed economici, come l’Unione Europea. Identità etnica, territoriale, regionale, nazionale e sovranazionale sono quindi dimensioni identitarie che, in concomitanze differenti, attivano dimensioni altrettanto diverse del concetto di *ethnos*³. Tali diverse identità, che fanno riferimento alle appartenenze, possono essere enfatizzate o minimizzate in contesti e situazioni specifiche, in funzione dei bisogni degli individui e dei loro personalissimi interessi.

¹ Cigdem Kagıtcıbası, «Individualism and Collectivism», in John W. Berry, Ype H. Poortinga e Janek Pandey, a cura di, *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, Allyn & Bacon, Boston 1997, pp. 1-38.

² Nimmy Hutnik, *Ethnic Minority Identity. A Social Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York 1991.

³ Tiziana Mancini, *Psicologia dell’identità etnica. Sé e appartenenze culturali*, Carocci, Roma 2006.

Per parlare di cittadinanza, occorre fare riferimento, in prima istanza, all'identità nazionale, che comprende due dimensioni separate: la *dimensione etnica*, che riguarda prevalentemente la percezione di una comune discendenza, e la *dimensione civica*, che comprende invece elementi legati alla percezione di un comune territorio, delle istituzioni e delle leggi che regolano la comunità, dei diritti e dei valori comuni di coloro che ne fanno parte. L'identità nazionale sarebbe allora data dalla consapevolezza di appartenere a una determinata nazione. Tale consapevolezza conferisce agli individui il senso di chi sono in relazione agli altri e favorisce una situazione di benessere psichico⁴. Nelle società multiculturali, come il Canada, gli aspetti etnici dell'identità nazionale tendono a essere tenuti distinti da quelli più prettamente civici. In queste nazioni il rispetto dei diritti e dei doveri richiesto a livello pubblico, e quindi il sentimento di cittadinanza, lascia ampi margini alle pratiche etniche e culturali che riguardano più specificamente la sfera privata. La distinzione tra aspetti etnici e civici implicati nei sentimenti di cittadinanza (alla quale le politiche immigratorie di alcune nazioni si attengono) non è così facile da applicare sul piano dell'esperienza e dei sentimenti dei singoli individui. Se in alcuni casi queste due dimensioni tendono a coincidere – come tendenzialmente avviene per gli autoctoni –; in altri casi, che riguardano prevalentemente i migranti, l'identità nazionale, acquisita attraverso la cittadinanza, può comportare il rispetto di doveri o il riconoscimento di diritti che sono incompatibili con quelli che definiscono la propria appartenenza etnica.

Il termine “sfida” può dunque ben rappresentare la specificità di alcuni compiti di sviluppo che si impongono simultaneamente ai minori migranti. Ed è proprio la loro coesistenza nello stesso arco temporale a determinarne la natura di rischio, con conseguenze che potrebbero essere anche infauste. La sfida richiama un'incitazione a compiere qualcosa di impegnativo in una situazione delicata e pericolosa; richiama il confrontarsi con un ostacolo interno o esterno, il cui esito dipenderà primariamente da come tale ostacolo verrà fronteggiato. A una serie di “sfide evolutive” sono dunque chiamati i minori stranieri; sfide il cui esito permette di giungere a forme più o meno adeguate di adattamento e che naturalmente subiscono modulazioni anche rilevanti a seconda della diversa percezione dello stress, delle diverse strategie di *coping* e dei cambiamenti di significato attribuiti alle situazioni dai diversi soggetti.

La prima, e forse principale, sfida per un minore immigrato viene definita da Cesari Lusso *l'unità del Sé nelle diverse situazioni*⁵, inten-

⁴ John Keane, «Nation, Nationalism and Citizenship in Europe», *International Social Science Journal*, 140, 1994, pp. 47, 64.

⁵ Vittoria Cesari Lusso, *Quando la sfida viene chiamata integrazione. Percorsi di socializzazione e di personalizzazione di giovani «figli di emigrati»*, NIS, Roma 1997.

deno con tale definizione l'integrità nella percezione della propria identità. La dimensione della cittadinanza, nel momento in cui diviene un elemento significativo in termini di appartenenza identitaria⁶, svolge quindi l'importante funzione di completare un percorso finalizzato a non polarizzarsi su una sola dimensione della propria identità, in un contesto sociale sempre più connotato in termini di "appartenenze multiple"⁷.

Il processo di definizione dell'identità deve essere affrontato tenendo conto sia della componente individuale, sia di quella sociale, poiché risulta impossibile operare qualsiasi netta separazione tra i due ambiti. L'individuo, infatti, forma la propria identità differenziandosi dagli altri e mantenendo una continuità rispetto a sé stesso; ma, contemporaneamente, ha l'esigenza di essere riconosciuto dagli altri soggetti. È in questo continuum, tra ciò che è percepito come espressione della propria esperienza individuale e ciò che invece viene proposto – o indotto – dal contesto sociale, che si forma l'identità. Pur essendo state avanzate diverse ipotesi circa i legami che rafforzano il sentimento di appartenenza, recentemente ha ottenuto una sempre maggiore diffusione, sia in ambito scientifico sia nel linguaggio comune, il concetto di "etnicità", impiegato, anche se non sempre univocamente, per designare il sentimento di appartenenza a un gruppo etnico. Oggi, cioè, si assiste a una sorta di *etnicizzazione* generalizzata. Come si avrà modo di sottolineare meglio più avanti, una delle novità di questa modellizzazione è che non è più soltanto utilizzata per l'analisi di movimenti a base etnica intesi in senso tradizionale, ma viene adottata, con le opportune modulazioni, anche per interpretare tutto ciò che riguarda i movimenti migratori. Pur se sottoposto a numerose critiche, il concetto di "etnicità" esprime, meglio di altri, sia una dimensione biologica, cioè un insieme di fattori che si trasmettono per via ereditaria (tratti somatici, pigmentazione dell'epidermide, ecc.), sia una dimensione sociale, di valore equivalente, cioè il complesso delle esperienze legate alla tradizione storica e culturale di una specifica comunità, con un'attenzione particolare alla lingua⁸.

Un individuo scopre la propria identità etnica soprattutto quando si trova a vivere in condizioni di mutamento e trasformazione della so-

⁶ Bruno M. Mazzara, *Appartenenza e pregiudizio. Psicologia sociale delle relazioni interetniche*, Carocci, Roma 1996.

⁷ Giovanni Giulio Valtolina e Antonio Marazzi (a cura di), *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano 2006.

⁸ A questo riguardo, si può vedere Laura Zanfrini, «L'etnia», in Ead., a cura di, *Sociologia delle differenze e delle disuguaglianze*, Zanichelli, Bologna 2011, pp. 117-138.

cietà, cioè in momenti in cui alcuni aspetti determinanti della sua cultura sono messi a rischio da un processo di erosione culturale. Tra le esperienze più diffuse di “erosione culturale” si annoverano quelle legate ai processi migratori. Quando gli immigrati si ritrovano in un ambiente straniero e non familiare, caratterizzato da eterogeneità etnica e da diversità culturale, allora individui e gruppi si trovano costretti a nuovi confronti con la propria identità, rafforzando spesso forme di distinzione già fissate e definite, favorendo così l'emergere di nuove forme di esclusione e di discriminazione. L'identità etnica quindi è una sorta di risorsa a cui l'individuo fa riferimento quando sente il disagio di avere a che fare con la proposta di un'altra identità, con valori diversi da quelli che ha assimilato nel suo processo di socializzazione. In altri termini: l'individuo scopre l'etnicità della propria identità quando diviene membro di un gruppo di minoranza. Tuttavia, almeno per quanto riguarda la prima generazione di coloro che migrano, l'identità etnica non costituisce soltanto l'espressione di un atteggiamento difensivo, ma è anche fortemente simbolica, in quanto viene meno la rivendicazione di uno specifico territorio dove l'immigrato chiede di poter vivere e realizzare appieno la propria etnicità. E l'acquisizione della cittadinanza si costituisce come la definitiva conferma di questa realizzazione.

I minori stranieri, nel corso della loro socializzazione, devono confrontarsi con diverse ipotesi d'identità etnica: a) quella originaria, b) quella del paese d'arrivo, c) quella che nel paese d'arrivo è ritenuta l'etnicità presente nel paese di partenza, d) quella che la famiglia ritiene essere l'etnicità del paese d'immigrazione. Ovviamente, queste diverse proposte poggiano su differenti legami relazionali e ciò è importante per comprendere i motivi che possono determinare l'adesione o meno alle proposte che si trovano a incontrare. L'identità etnica proposta dai genitori migranti ai figli, ad esempio, non appare realmente riproducibile, perché altre sono – per i figli – le aspettative, i progetti e le relazioni. D'altra parte, però, il paese di destinazione sembra proporre un'identità etnica basata prevalentemente o sulla discriminazione o su aspetti folkloricistici e astorici. Ne deriva una situazione con notevoli rischi di disagio, che i minori spesso si trovano ad affrontare da soli e dove difficile è anche trovare soluzioni alternative. È per questo che da molti studiosi la seconda generazione di immigrati viene definita la “generazione del sacrificio”⁹, quella cioè che paga maggiormente i costi psicologici dell'immigrazione, senza riuscire ad ottenerne i benefici, come invece avviene per la terza e soprattutto per la quarta generazione.

⁹ Hardin L. Coleman, Sherry B. Casali e Bruce E. Wampold, «Adolescent Strategies for Coping with Cultural Diversity», *Journal of Counselling*, 79, 2001, pp. 101-115.

Appartenenza etnica e definizione identitaria

Come abbiamo visto più sopra, la pregnanza dell'elemento etnico nella formazione dell'identità nei minori d'origine straniera è dunque fondamentale. L'elemento etnico è presente in tutti i processi legati alle modificazioni fisiologiche dell'adolescenza, modificazioni che hanno un ruolo fondamentale nella formazione dell'identità, poiché impongono al ragazzo e alla ragazza una definizione dell'immagine corporea, che assume il valore di elemento di confronto inequivocabile tra etnicità diverse. Emblematico è il caso dei bambini neri che crescono in una popolazione prevalentemente bianca e che pongono inevitabilmente attenzione, sin dai primi anni di vita, alla differenti caratteristiche somatiche e diventano di conseguenza anche più sensibili a recepire le eventuali connotazioni che vengono ad esse associate nella cultura dei bianchi. Proprio per la centralità del "corpo etnico" nella formazione dell'identità è possibile comprendere alcuni comportamenti messi in atto da adolescenti dalla pelle scura, come la diffusione di pratiche per lo sbiancamento della pelle o per lo stiramento dei capelli crespi. Molto spesso è proprio il corpo a rappresentare il luogo scelto dalle due culture per confrontarsi e affermarsi: se da una parte i genitori talvolta sono propensi a imprimervi i segni di un'appartenenza etnica che dovrebbero sempre accompagnare il figlio o la figlia, in modo da permettergli un inserimento meno doloroso nel momento del sempre possibile ritorno nel paese d'origine, dall'altra questi segni possono esseri intesi nel paese d'immigrazione come elementi che rendono ancor più difficile un rapporto equilibrato sia con il proprio corpo, sia con i coetanei autoctoni.

Un discorso analogo riguarda le modificazioni psicologiche e relazionali che avvengono a seguito della "scoperta" del mondo extrafamiliare, percepito da una parte come un ambiente pericoloso e persecutorio e, dall'altra, come carico di fascino e d'attrazione. Tale scoperta innesca in genere un acceso conflitto tra ambiente sociale e famiglia. È utile qui sottolineare come tale conflitto sembra dipendere anche dal fatto che la società d'immigrazione e la famiglia si basino su due differenti visioni delle fasi della vita; in molti paesi del sud del mondo, ad esempio, l'adolescenza, come momento di passaggio in funzione dell'inserimento nella "società adulta", ha una durata assai breve, mentre è molto più lunga nelle società occidentali. Lo stesso si può dire per quanto riguarda la valenza temporale dell'infanzia. Questa diversa concezione delle fasi della vita è strettamente connessa con il tipo di organizzazione sociale, per cui il minore si trova a dover vivere in due mondi in cui la sua età viene considerata in modo assai differente, con la conseguenza che, a seconda dell'ambiente in cui vive, è costretto ad assumere atteggiamenti o ad avere aspettative assai diverse e spesso

anche in netta contrapposizione. Il confronto tra diversi modelli organizzativi riguarda anche le differenze di genere, e in particolare il ruolo della donna nella società. Ciò comporta per la famiglia maggiori tensioni e conflitti in merito all'educazione e alla progettualità "possibile" di bambine e adolescenti straniere. Va, infine, anche osservato che spesso nella società d'immigrazione non è possibile praticare i riti di passaggio che nelle società d'origine accompagnano le modificazioni fisiologiche o psicologiche del ragazzo e della ragazza, e il conseguente problema di una perdita di controllo, da parte della famiglia, sulle fasi cruciali della vita dei loro figli. Proprio l'esistenza di notevoli differenze tra la famiglia e la comunità che la accoglie rende assai difficile l'opera di mediazione, obbligando spesso il ragazzo e la ragazza d'origine straniera a compiere vere e proprie rotture radicali con una delle due istanze, con tutto ciò che ne consegue in termini psichici.

Un discorso più articolato riguarda l'esperienza scolastica: se da una parte essa può rappresentare un momento di efficace socializzazione, è anche indubbio che tale socializzazione possa innescare un processo di marginalizzazione assai pericoloso. Infatti, la scuola è spesso il luogo in cui i minori stranieri "scoprono" che ciò che hanno appreso in famiglia non ha valore rispetto all'ambiente: emblematica è spesso la svalutazione della lingua d'origine a seguito dell'esperienza scolastica. La scuola diviene allora uno spazio di sofferenza che può condurre a curricula scolastici molto disordinati. Ciò che qui è importante rilevare è che gli insuccessi e le valutazioni negative sono in genere attribuite, dall'ambiente scolastico, dalla famiglia e quindi anche dallo stesso minore, proprio all'elemento etnico. Conseguenze spesso negative sono connesse anche a un altro atteggiamento, presente soprattutto tra gli insegnanti, basato invece su aspettative positive legate all'elemento etnico (come ad esempio la convinzione della "naturale" capacità dei bambini d'origine asiatica per le materie logico-matematiche), aspettative che vanno spesso deluse. Il contesto scolastico, dunque, rischia spesso di essere il luogo in cui si conferma una sorta di "inadeguatezza", di "ritardo" del minore immigrato, ritardo attribuito e percepito come avente una matrice etnica. Un'analoga centralità dell'elemento etnico, con tutte le difficoltà già evidenziate, è riscontrabile anche in altre situazioni quotidiane, rilevanti per la definizione dell'identità; ciò vale, in particolare, nelle relazioni con il gruppo dei coetanei, nell'innamoramento e nelle esperienze lavorative. Tutto ciò fa emergere uno scenario in cui appare evidente che i ragazzi stranieri immigrati, pur con significative differenze legate ad alcune variabili – come il luogo di nascita o il paese di provenienza –, corrono comunque il rischio di condividere una situazione di sofferenza psicologica.

Le ipotesi identitarie

I minori stranieri immigrati sono sottoposti a un duplice processo di acculturazione e socializzazione che determina, tra l'altro, quella che diversi studiosi hanno definito "una lacerazione dell'Io"¹⁰, diviso tra istanze culturali e affettive tra loro in conflitto: quelle di cui sono portatori i genitori migranti e quelle di cui sono portatori i nativi. Se una contrapposizione tra famiglia e società è analogamente riscontrabile anche in gran parte dei coetanei autoctoni, nel caso del minore straniero tale contrapposizione si trasforma spesso in uno scontro tra due mondi nettamente differenziati – per lingua, cultura e valori –, tra i quali la comunicazione e lo scambio sono minimi, oppure eccessivamente marcati da reciproci pregiudizi. Al minore è affidato il difficile compito di trovare – spesso da solo – una soluzione di mediazione tra questi due universi, che, tra l'altro, come è già stato sottolineato, tendono a prospettare modelli d'identità etnica non sempre del tutto adeguati al contesto quotidiano di vita.

Alcuni studiosi hanno legittimamente sottolineato come un'analisi basata sulla contrapposizione tra diverse istanze culturali, come quella qui presentata, rischia di essere eccessivamente schematica, poiché è estremamente difficile sostenere l'esistenza di un'unica identità etnica presente nel paese d'arrivo o in quello di partenza. Se così fosse, però, si dovrebbe anche sostenere che l'identità è sempre "multiculturale" o plurima e che quindi il minore straniero non dovrebbe avere eccessive difficoltà di adattamento e integrazione. Tuttavia, risulta altrettanto evidente che vi siano confronti etnici più significativi di altri, e ciò vale soprattutto nei casi in cui le distanze geografiche e culturali, o anche le differenze somatiche, sono maggiori. A partire dallo schema proposto da Berry, Phinney, Sam e Vedder¹¹, si potrebbe allora dire che il minore straniero tenta di ricomporre le lacerazioni che si trova a vivere adottando una di quattro possibili soluzioni; soluzioni che dipendono dai molteplici fattori che intervengono nelle complesse relazioni che si instaurano tra i vari attori coinvolti nei processi di sviluppo: il minore straniero, la sua famiglia, la società di partenza, la società d'arrivo, la comunità di connazionali presenti nel paese d'arrivo, i parenti rimasti nel paese di emigrazione.

¹⁰ Marie Rose Moro, *Bambini di qui venuti da altrove. Saggio di transcultura*, Franco Angeli, Milano 2005.

¹¹ John W. Berry, Jean S. Phinney, David L. Sam e Paul Vedder, *Immigrant Youth in Cultural Transition. Acculturation, Identity and Adaptation across National Context*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2006.

L'identità "reattiva"

La prima soluzione viene definita da Portes «*identità reattiva*»¹²: elemento centrale è l'atteggiamento di resistenza assunto dal minore straniero nei confronti della società d'arrivo e il suo tentativo di fare riferimento, prevalentemente o esclusivamente, alla cultura e all'identità etnica originaria proposta dai propri genitori, accettandone i molteplici aspetti, che vanno dalla lingua alla cucina, dall'abbigliamento al modo di comportarsi in società. Da questa prospettiva, anche le amicizie tendono ad essere ridotte al minimo nei confronti di coetanei di altre etnie; fatto, questo, che determina una forte propensione alla formazione di sottogruppi o alla costituzione di nuclei familiari che alcuni studiosi hanno definito "anfibi", poiché riducono al minimo indispensabile i momenti di scambio e di confronto con l'esterno, mantenendo invece all'interno della famiglia ruoli e comportamenti fortemente tradizionali. Si tratta di vere e proprie "comunità incapsulate" che spesso abitano in zone circoscritte, riproducendo in qualche modo l'esigenza ecologica che contraddistingue l'etnicità non simbolica. L'identità reattiva permetterebbe all'adolescente di sviluppare una maggiore stima di sé, unica garanzia per prevenire i processi di marginalizzazione e per sviluppare un'identità adeguata a convivere in una società realmente multietnica e multiculturale. In tale prospettiva, la resistenza culturale rappresenterebbe un momento di rafforzamento dell'identità etnica, che però non dovrebbe condurre a una chiusura ghetizzante, ma a un pluralismo multiculturale che garantisca il rispetto delle diversità. Affinché ciò sia possibile, però, appare indispensabile che la società d'accoglienza permetta al minore straniero di poter realmente rafforzare la propria etnicità e ciò, in genere, significa riconoscere eguale dignità alle molteplici culture presenti sul territorio. L'etnicità intesa come valorizzazione della cultura d'origine è considerata, in questa prospettiva, una risorsa, una risposta adeguata ai bisogni d'identità diffusi nelle società altamente differenziate e un'alternativa all'appiattimento insito spesso nella cultura dominante. Questo aspetto rivendicativo, assai diffuso tra gli adolescenti e i giovani delle seconde generazioni in paesi di antica tradizione immigratoria, si incentra talvolta su una forte rivalutazione dell'esperienza religiosa del paese d'origine, come nel caso dei giovani immigrati di religione islamica, il cui comportamento non ha solo connotazioni strettamente religiose, ma anche politiche, soprattutto in chiave antioccidentale. In altri casi,

¹² Alejandro Portes e Ruben G. Rumbaut, *Legacies. The story of the immigrant second generation*, University of California Press - Russel Sage Foundation, Berkeley - New York 2001.

invece, le rivendicazioni riguardano aspetti somatici, un uso quasi esoterico della lingua originaria o una marcata valorizzazione di aspetti culturali tradizionali.

Evidenti sono però i rischi di una simile forma identitaria, soprattutto perché, se non adeguatamente accompagnata, finisce per far sentire i minori sempre e comunque stranieri nel paese dove sono migrati, anche dopo avervi trascorso diversi anni, con evidenti conseguenze sul piano dell'integrazione: il basso rendimento scolastico e l'alto rischio di devianza risultano spesso due indici significativi di questo straniamento. Rilevante è anche il rischio di far coincidere la resistenza culturale con forme regressive e residuali di opposizione al cambiamento, un revival etnico in cui predomina l'elemento folklorico su quello storico: l'etnicità rivendicata si rifà, cioè, quasi esclusivamente a valori e modelli che sono già in profonda crisi – o comunque che hanno ormai subito un significativo processo evolutivo – negli stessi paesi d'origine dei migranti.

Possono essere molteplici i fattori che determinano la scelta di una identità reattiva. Spesso si tratta di ragazzi e adolescenti che hanno un forte legame con i genitori, oppure che hanno vissuto diversi anni nel paese d'origine, o che in quel paese hanno ancora persone a cui sono affettivamente legati, come nonni o zii. Un altro elemento che rafforza la resistenza culturale è la possibilità di poter far riferimento, nel paese d'arrivo, a una comunità di connazionali ben inserita e comunque capace di valorizzare positivamente l'appartenenza etnica. Tuttavia, proprio per quanto fatto rilevare più sopra, è probabile che la resistenza culturale, più che una libera scelta, sia una scelta "obbligata", conseguente alle molte difficoltà che l'adolescente può incontrare nelle relazioni con gli autoctoni, o anche alle discriminazioni o alle violenze xenofobe di cui può essere vittima. Accanto a questa lettura abbastanza tradizionale del razzismo e delle sue conseguenze, è opportuno anche tener conto della possibilità di un rafforzamento della resistenza culturale da parte degli stessi sostenitori del cosiddetto razzismo "differenzialista", per i quali l'etnicità è un obbligo, finalizzato a un altro obbligo, quello di tornare a realizzare questa etnicità – "per il bene dell'immigrato" – nel paese di provenienza. Altrettanto rischiosa – anche se spesso si rivela redditizia per lo straniero immigrato – può essere una resistenza culturale appiattita sulle aspettative folkloriche della società d'accoglienza, che obbliga il minore ad accentuare aspetti non predominanti nell'etnicità originaria, ma fortemente presenti – in genere, attraverso i mass media – nella società d'arrivo. L'interesse dei minori, che si trovano a vivere questa condizione identitaria, per il discorso relativo alla cittadinanza risulta essere nullo. Il mantenimento esclusivo della cittadinanza del paese di origine – e il conseguente deciso rifiuto

di acquisire quella del paese d'immigrazione – si configura come un ulteriore elemento di rafforzamento dell'identità etnica, in un quadro “difensivo” che, come abbiamo visto, non fa ritenere di alcun valore un marcatore d'appartenenza così evidente come l'istituto della cittadinanza.

L'identità “assimilativa”

Una seconda ipotesi identitaria è invece legata al processo di *assimilazione*: il minore straniero aderisce pienamente alla proposta identitaria che gli viene offerta dalla società d'arrivo e rinnega violentemente tutto ciò che ha a che fare con la cultura d'origine, come la lingua, il cibo, i valori e i costumi, ritenendoli residuali e inadeguati alla cultura del paese d'accoglienza, che invece è sinonimo di libertà, di cambiamento e di futuro. In questo caso, l'elemento etnico – e lo stesso processo di etnicizzazione – è considerato un residuo temporaneo che ostacola il processo di avvicinamento tra culture. Tra gli aspetti positivi dell'assimilazione vi è il fatto che i giovani stranieri sono nella condizione di apprendere rapidamente e senza eccessiva difficoltà la lingua e la cultura del paese d'immigrazione e di stabilire facilmente legami con coetanei autoctoni. In genere, adottano questa soluzione i minori nati nel paese d'immigrazione o emigrati nei primi anni di vita, per i quali il paese d'origine non rappresenta più un significativo punto di ancoraggio affettivo. Il problema che spesso accompagna un processo di assimilazione è un acceso conflitto con i genitori, percepiti in genere dai figli come dei perdenti, incapaci di costituirsi come efficaci modelli di comportamento. Tale conflitto risulta facilitato anche dalla maggiore conoscenza che il minore ha della lingua del paese d'accoglienza, elemento questo che gli permette di differenziare notevolmente i due mondi con cui è a contatto e di scegliere quello degli autoctoni come riferimento unico.

Tuttavia, anche in questo caso i rischi appaiono diversi e non di poco conto. Molti studiosi, ad esempio Moro¹³, hanno sottolineato come questo processo, rappresentando in qualche modo una rottura e un rinnegamento della propria origine, comporti comunque per il minore una perdita di “ancoraggio psichico”, con la conseguente crescita di sentimenti depressivi e vissuti d'insicurezza. A rendere però assai difficile stabilire quanto l'assimilazione sia una scelta o un obbligo è la condizione subordinata – socialmente, psicologicamente, economicamente e

¹³ Marie Rose Moro, *Bambini immigrati in cerca di aiuto. I consultori di psicoterapia transculturale*, UTET, Torino 2001; Marie Rose Moro, *Genitori in esilio. Psicopatologia e migrazioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

giuridicamente – nella quale viene in genere a trovarsi il minore straniero, condizione che rende assai più probabile la realizzazione di un processo di *labeling*. Nei decenni passati, l'assimilazione ha rappresentato l'obiettivo principale della politica immigratoria proposta dai governi di diversi paesi occidentali (soprattutto paesi ex colonizzatori), convinti che in tal modo si sarebbero ridotti i conflitti sociali e soprattutto certi che la stessa assimilazione fosse negli obiettivi dello straniero immigrato. Oggi il modello d'integrazione basato sull'assimilazione appare invece sempre più al tramonto¹⁴, anche per la sempre maggiore rilevanza che ha l'elemento etnico nel dibattito contemporaneo. Si è venuta, così, a creare una situazione per molti versi paradossale: da una parte, il modello culturale dominante nel paese d'immigrazione è realmente percepito dal minore come quello vincente, soprattutto rispetto a quello proposto dalla famiglia d'origine; dall'altra, sono sostanzialmente svanite – o non sono mai state realizzate – le procedure per una vera e propria assimilazione. Ne consegue una sfasatura tra le aspettative del minore, soprattutto di seconda generazione, che chiede di inserirsi nella società, e la effettiva e realistica disponibilità della stessa società d'accoglienza. Se l'identità reattiva, descritta precedentemente, rappresenta una risposta oppositiva alla chiusura della società autoctona, nel caso in cui il minore continui caparbiamente a ricercare l'assimilazione divengono evidenti i rischi a cui va incontro e che, schematicamente, possono essere riconducibili a due. Un primo rischio consiste nel fatto che colui che si trova ad adottare un'assimilazione simbolica, in cui tenta continuamente di dimostrare la propria volontà ad assimilarsi agli autoctoni, fino a interiorizzare un profondo disprezzo per tutto ciò che è legato alla propria origine, può giungere ad adottare, nei confronti di altre minoranze, i medesimi comportamenti negativamente pregiudizievole che la stessa società di destinazione mette in atto nei suoi confronti e, addirittura, a voler negare – o cancellare – i propri marcatori etnici più visibili, come quelli somatici. Un secondo rischio è quello del cosiddetto “adattamento neofeudale”, in cui il minore straniero accetta con rassegnazione l'impossibilità ad essere assimilato, rinunciando anche alle aspettative iniziali e accontentandosi di ottenere obiettivi meno gratificanti, con la conseguenza di rimanere in uno status inferiore rispetto a quello degli autoctoni; tuttavia, questa forma di adattamento spesso non è altro che il riflesso di una società di destinazione chiusa, che accetta il nuovo arrivato o l'eticamente diverso soltanto se questo si dimostra disposto ad assecondare una realtà discriminatoria, sino al punto da interiorizzarla. In quest'ottica,

¹⁴ Cfr., al riguardo, Laura Zanfrini, *Sociologia della convivenza interetnica*, Laterza, Roma - Bari 2004.

l'assimilazione risulta essere nulla più che l'accettazione di una condizione di sudditanza, prezzo che il minore straniero si troverebbe a pagare per essere inserito in un sistema sociale che, al di là dei proponimenti, rimane strutturalmente e culturalmente chiuso. Per questi minori, l'acquisizione della cittadinanza si costituisce come un obiettivo molto rilevante, in quanto – anche se solo formalmente – garantirebbe loro uno status giuridico con il quale poter avere accesso a ruoli e professioni riservati ai cittadini autoctoni, rafforzando così potentemente il sentimento d'appartenenza alla società di destinazione.

L'identità "marginale"

La terza ipotesi identitaria è quella che viene definita della *marginalità*, e che, in genere, pur in mancanza di evidenze sperimentali certe, è presentata come la condizione più frequente tra i minori stranieri di seconda generazione. Anzi, in molti studi è considerata la loro condizione "naturale", per cui il minore straniero vive, di fatto, una presenza "marginale". Si tratta di una condizione identitaria che pone i minori ai margini sia della cultura d'origine, sia di quella d'arrivo, incapaci di costruire un'identità efficacemente strutturata. Questi minori sentono di non appartenere ad alcuna delle due culture con cui vivono a contatto e si rassegnano passivamente a non farne parte. A fronte di proposte di identità etniche tra loro contrapposte, nel minore straniero sembra finire per prevalere la confusione, che spesso si esprime attraverso un imperfetto bilinguismo, per cui, anche dopo diversi anni di permanenza, non sa parlare correttamente né la lingua dei genitori, né quella dei suoi coetanei. Il paese d'origine ha un fascino ricavato soprattutto dai racconti nostalgici dei genitori, più che da una significativa esperienza diretta, mentre la società d'accoglienza esercita un fascino ritenuto quasi eccessivo e, al contempo, presenta una implicita opposizione al suo inserimento. Spesso, questi minori hanno genitori che vivono in una condizione di forte incertezza progettuale, incapaci di decidere se vivere nel paese d'immigrazione o se tornare definitivamente nel paese d'origine. È utile, ai fini di una precisazione non soltanto metodologica, distinguere tra la *marginalità da frustrazione* – intesa come soluzione adottata a seguito di una frustrazione che il minore straniero ha subito nel tentativo di inserirsi nella nuova società, o dal fatto di non essere più riconosciuto dalla propria famiglia come membro – e la *marginalità di passaggio*, intesa come fase di cambiamento verso una nuova identità. Questa seconda situazione appare simile al modello di "uomo marginale", proposto da alcuni studiosi, che considera la marginalità non necessariamente come una condizione esistenziale negativa, ma più semplicemente come il segno di non esclusiva appartenenza né alla

cultura originaria né a quella del paese d'approdo. Viene quindi descritto un soggetto che vive *tra* due mondi, due culture, ed è per questo doppiamente straniero, fatto che comporta modificazioni a livello identitario, ma con effetti sia negativi (maggiore fragilità, senso di non appartenenza), sia positivi (maggiore obiettività, capacità di vivere sensazioni estreme). La condizione di marginalità diviene patologica, secondo questi studiosi, nel momento stesso in cui perdura nel tempo, esprimendo una totale incapacità di mediazione tra le culture. Una particolare esperienza di marginalità è data dalla scelta di un modello identitario che non appartiene né alla cultura originaria né a quella dominante nel paese d'immigrazione. Spesso si tratta di un'identità etnica di un paese terzo, che la cultura del paese d'immigrazione carica di pregiudizi positivi. Emblematico è il caso di molti minori africani o d'origine africana, i quali, trovandosi schiacciati tra un'identità tradizionale che incontra estrema difficoltà ad affermarsi se non riproducendosi in una sottocultura spesso emarginata e lo stigma del "povero nero" diffuso nella società europea d'arrivo, optano per rivendicare una "negritudine" propria degli afroamericani statunitensi, che trova espressione in specifici codici comportamentali, come l'abbigliamento e il tipo di musica da ascoltare. In altri casi, specie se il minore proviene da un paese sconvolto da un conflitto a base etnica, può verificarsi che scelga – spesso con motivazioni politiche – una identità etnica fittizia, una identità nazionale, cioè, inesistente nella realtà. I risultati di diversi studi internazionali sulla marginalità sembrerebbero indicare che l'identità etnica di molti minori migranti stia divenendo sempre più "simbolica", anche se è sempre molto difficile stabilire se si tratta di una libera scelta dell'individuo o di un adeguamento forzato dovuto all'impossibilità di riconoscimento identitario. D'altra parte, l'ipotesi della possibilità di una "identità plurima", per molti studiosi, rappresenta la soluzione più idonea per una società come quella postmoderna, in cui le rapide trasformazioni che la interessano rendono estremamente difficile sviluppare un reale e costante sentimento d'appartenenza, ma nella quale si ha – almeno apparentemente – maggiore libertà nel modellare la propria identità e la propria vita. Il passaggio dalla marginalità all'identità plurima può rappresentare una soluzione assai vicina all'identità proposta nella società contemporanea, dove la stessa scelta della *non appartenenza* appare come una possibilità per sottrarsi alle identità precostituite, con l'obiettivo di formarne di nuove. Per i minori che vivono questa condizione di marginalità, l'acquisizione della cittadinanza non risulta di alcuna rilevanza soprattutto dal punto di vista psicologico, in quanto non sancirebbe un'appartenenza al gruppo degli autoctoni, che in qualche modo potrebbe già essere presente, in altre forme, in diversi momenti della vita quotidiana.

Non sentendo di appartenere nemmeno alla società in cui si sono trovati a vivere dopo la migrazione, la cittadinanza non riveste per loro alcun interesse, non entrando nemmeno nell'orizzonte di un futuro possibile, rispetto al quale rimangono anodini.

L'identità "biculturale"

La quarta ipotesi identitaria può essere definita quella "biculturale"¹⁵. In genere è il frutto di un lento, ma profondo, lavoro interiore, in cui l'identità viene plasmata dal continuo confronto tra i due "mondi" – la famiglia e la società –, confronto che non comporta risoluzioni definitive o estreme, ma un costante processo di selezione e adeguamento. In tal modo, il minore riuscirebbe a costruirsi un'identità a partire dall'armonizzazione e dall'integrazione dei valori delle due differenti culture con cui si confronta, e soprattutto a sviluppare un senso di appartenenza duplice. In qualche modo, sente di appartenere appieno ad entrambe, ne conosce gli aspetti positivi e negativi. In genere, si tratta di minori con familiari che sono riusciti a inserirsi positivamente nel nuovo contesto sociale in cui si sono trovati a vivere e hanno favorito nei figli stessi un processo di sviluppo che non ha negato alcuni aspetti dell'etnicità originaria; al contempo, la "doppia etnicità" risulta essere il frutto di una strategia relazionale familiare che si è dimostrata perfettamente adeguata nel processo di integrazione nella società d'arrivo, evitando sia l'appiattimento folklorico, sia la marginalità. Gli studiosi sottolineano come anche la società d'accoglienza giochi un ruolo importante nel favorire questa doppia identità, senza farla divenire una condizione schizofrenica. In genere, la doppia etnicità è considerata la soluzione migliore, proprio perché permette al minore un maggiore equilibrio, nonché una solida capacità critica, una lucida obiettività e una fine sensibilità. La critica, però, che viene avanzata a coloro che hanno proposto questa soluzione identitaria è che essa rappresenti più un'aspirazione difficilmente realizzabile che una reale opzione. In effetti, gli studi che hanno descritto e analizzato la possibilità di una doppia etnicità sono quelli riferiti a situazioni di *metissage* o comunque ai figli di coppie "miste", in cui almeno uno dei genitori svolge un importante ruolo di mediazione culturale. Più difficile invece è riscontrare una soluzione simile nel caso in cui si confrontano direttamente l'etnicità proposta dalla famiglia e quella proposta dalla società d'arrivo. Tant'è che il modello che forse più si avvicina, nella realtà, a questa soluzione è costituito dalle cosiddette "hyphenated identity" (ad esempio,

¹⁵ Jeffrey Jensen Arnett, «The Psychology of Globalization», *American Psychologist*, 57, 2002, pp. 774-783.

gli italo-americani, gli italo-canadesi, ecc.), che mantengono un forte ed equilibrato legame con entrambe le identità. Tuttavia, spesso si tratta di soggetti che presentano una componente etnica maggioritaria o che ripropongono, nei confronti di una determinata appartenenza, una soluzione che comporta i limiti e gli aspetti negativi dell'assimilazione o della resistenza culturale. Si tratta di un equilibrio assai articolato che, d'altra parte, può essere realizzato soltanto se la società stessa ha sviluppato un'organizzazione sociale e un apparato istituzionale almeno tendenzialmente multiculturale. In altri termini, la doppia etnicità appare il frutto di una situazione complessiva basata sulla reale possibilità di scegliere tra diverse e valide proposte identitarie. La possibilità di acquisire la cittadinanza, per questi minori, risulta essere un elemento centrale nel percorso di costruzione identitaria, in quanto la continua rinegoziazione delle loro appartenenze etniche non ha come unico scopo quello di esprimere o affermare la propria identità, ma anche quello di rispondere alle richieste implicitamente presenti nelle diverse situazioni sociali e relazionali in modo pieno e attivo.

Osservazioni conclusive

Come ha sottolineato Mantovani¹⁶, le due concezioni, quella che vede lo sviluppo identitario come il risultato processuale dell'agire momento per momento degli individui sul mondo per perseguire i propri scopi personali – l'*identificazione* –, e quella che invece lo fa risalire a un patrimonio da conservare, a una realtà stabile e compatta – l'*identità* –, si intrecciano incessantemente nella vita quotidiana. Ma, se le identificazioni sono mobili e mutevoli, le identità sono stabili e coerenti. L'identità etnica come dimensione "reificata" quindi, anche se ricusata da diversi studiosi, viene spesso e volentieri praticata dagli individui per fini strategici, per conseguire cioè vantaggi politici, economici, educativi e anche per preservare e tramandare la propria specificità culturale¹⁷. Ed è a questo livello che il discorso sull'appartenenza, sull'identità e sulla cittadinanza si trasforma in discorso politico che, per un verso, promuove l'identità culturale dei gruppi minoritari mediante il riconoscimento di alcuni diritti, per l'altro può diventare uno strumento repressivo delle possibilità di attivazione dei singoli individui, giungendo in alcune situazioni anche a privarli di quei diritti che

¹⁶ Giuseppe Mantovani, «Multicultura o intercultura», *Giornale Italiano di Psicologia*, 33, 2006, pp. 305-308.

¹⁷ Alberto Contarello, Alessio Nencini e Mauro Sarrica, «Sé, identità e cultura», in Bruno M. Mazzara, a cura di, *Prospettive di psicologia culturale*, Carocci, Roma 2007.

sono in stretta connessione con i principi di uguaglianza e di libertà che fondano le democrazie occidentali. Ripensare alla pratica della cittadinanza, quindi, è indubitabilmente «*un modo attraverso il quale una comunità statale riafferma i principi fondamentali alla base del proprio ordinamento ed esprime la propria identità culturale e valoriale, ribadendo il dovere dei cittadini di rispettarli e di trasmetterli alle giovani generazioni*»¹⁸. Tale compito si rivela però particolarmente arduo soprattutto nei confronti dei minori stranieri, che devono decidere a quale comunità culturale appartenere, condividendone i valori. E poiché la formazione dell'identità etnica, in un mondo globalizzato, diviene sempre più soprattutto un processo cosciente di decisione¹⁹, la scelta di voler acquisire la cittadinanza del paese d'immigrazione sembra assumere un chiaro valore dirimente in ordine ai percorsi di definizione identitaria.

Giovanni Giulio VALTOLINA

g.valtolina@ismu.org

*Dipartimento di Psicologia,
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Fondazione ISMU, Milano*

Abstract

In the article the different features of the concept of identity are presented, from a psychological perspective, in order to analyze how belongings affect the development of ethnic identity in migrant teens and how this influences their aspiration in order to obtain the citizenship of the receiving country. Several identitarian proposals are described, as possible solution to the harsh conflict which migrant children live.

¹⁸ Laura Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 97.

¹⁹ Lene Arnett Jensen, «Coming of Age in a Multicultural World: Globalization and Adolescent Cultural Identity Formation», *Applied Developmental Science*, 7, 2003, pp. 189-196.

La partecipazione civica dei migranti: lo scenario europeo

Introduzione

Gli stranieri in tutta Europa sono circa 32 milioni, contando solo coloro senza la cittadinanza del paese di residenza¹. In molti paesi europei (Regno Unito, Francia, Olanda, Germania dell'Ovest prima della riunificazione) l'immigrazione è presente da lunga data e la proporzione di immigrati è di circa 10%, mentre nell'Europa mediterranea il fenomeno dell'immigrazione è divenuto più consistente solo negli ultimi due decenni. Di fronte a questi numeri e continua immissione di immigrati, i Paesi europei si trovano a dover stabilire le nuove politiche più efficaci per regolarizzare i flussi degli immigrati e per la loro integrazione. Il fatto che il fenomeno migratorio venga ormai pensato non più nel quadro concettuale dello Stato nazione, ma in quello più ampio della Unione Europea, non ha pertanto comportato un pieno capovolgimento delle categorie di pensiero applicate al fenomeno migratorio. Paradossalmente, mentre globalizzazione dei mercati, deregolamentazione, apertura delle frontiere sono i temi che dettano i ritmi del dibattito economico su scala mondiale, la logica tipica dello Stato nazione (sostanzialmente la difesa della sovranità nazionale), permea ancora profondamente il “pensiero di Stato” sull'immigrazione”². La teoria e la prassi circa l'integrazione degli immigrati, come gli approcci dei vari Stati nei confronti degli immigrati, variano a seconda delle storie di immigrazione. Il processo di integrazione degli immigrati per sua natura è multidimensionale e può essere analizzato in relazione alle varie sfere e fra le più comunemente menzionate vi sono le sfere economica, sociale, culturale e politica. La partecipazione degli immigrati nella vita sociale e politica è un aspetto centrale delle politiche di integrazione e va acquisendo un peso sempre maggiore nel dibattito giuridico-politico sull'immigrazione.

¹ Caritas & Migrantes, *Dossier Statistico sull'immigrazione*, Idos, Roma 2011.

² Abdelmalek Sayad, «Immigration et “pensée d'état”», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129, 1999, p. 7.

Questo articolo vuole analizzare la questione della partecipazione civica e politica degli immigrati di prima generazione e dei cittadini di origine straniera nei 25 Paesi dell'Unione europea. Ci sono varie definizioni della partecipazione civica³. In questo studio abbiamo adottato la definizione secondo cui la partecipazione civica può essere compresa come un significativo investimento di tempo ed energia per promuovere la solidarietà e il comportamento pro-sociale, e per risolvere varie questioni sociali⁴. La partecipazione civica può essere considerata come uno degli aspetti della costruzione della cittadinanza attiva, intesa non tanto e non solo in senso formale, quanto soprattutto come partecipazione effettiva alla vita politica, civile e sociale di un Paese.

La prima parte di questo articolo si basa su un'analisi comparativa delle forme di partecipazione civica degli immigrati in 25 Stati membri dell'Unione Europea. In seguito, sono descritti alcuni fattori che agevolano od ostacolano a livello istituzionale la mobilitazione e la partecipazione civica degli immigrati.

Infine, sono presentati i risultati di un largo progetto di ricerca POLITIS finanziato dalla Commissione Europea⁵. Questa ricerca, basata su circa 170 interviste con gli immigrati coinvolti nelle attività civiche, indaga ulteriormente quali fattori vengono menzionati come ostacoli o risorsa per la partecipazione civica degli immigrati, e quali caratteristiche individuali e motivazioni spingono gli immigrati a impegnarsi, a muoversi per gli altri attraverso i sindacati, le associazioni di volontariato, e altre istituzioni, e a cercare di superare gli eventuali ostacoli.

Forme di partecipazione civica degli immigrati nell'Unione Europea

La partecipazione civica degli immigrati è organizzata intorno alle varie associazioni, sindacati, movimenti politici, e i vari consigli e consulte, di seguito brevemente riassunti. In questa sessione, ci siamo

³ Bernard Crick, *Essays on Citizenship*, Continuum, London 2000; Trevor H. Marshall, *Citizenship and Social Class and other essays*, CUP, Cambridge 1950.

⁴ Dita Vogel e Anna Triandafyllidou, «Civic activation of immigrants - An introduction to conceptual and theoretical issues», POLITIS-Working paper No.1, 2006 (http://www.politis-europe.uni-oldenburg.de/download/WP1_POLITIS_Vogel-Triandafyllidou_2005.pdf).

⁵ Questo studio fa parte di un largo progetto di ricerca POLITIS – Building Europe with New Citizens? An Inquiry into the Civic Participation of Naturalised Citizens and Foreign Residents in 25 Countries (POLITIS – Costruire l'Europa con Nuovi Cittadini? Inchiesta sulla partecipazione civica di cittadini e residenti di origine straniera nei 25 Stati Membri dell'Unione Europea), finanziato dalla Commissione Europea nel periodo 2005-2007 nell'ambito del Sesto Programma Quadro.

maggiormente focalizzati sulla situazione in Italia⁶. L'idea di partecipazione politica sotto forma di consulta era realizzata in alcuni paesi europei negli anni 1960 e 1970, ma si spense negli anni successivi⁷. Questa forma di partecipazione politica consultiva è stata severamente criticata sia da ricercatori che da membri di associazioni d'immigrati. È stato riconosciuto che le consulte non hanno realizzato i due scopi principali: intensificare un autentico coinvolgimento degli immigrati nel processo decisionale all'interno delle regioni dove erano maggiormente concentrati e spianare loro la strada per il conseguente raggiungimento del diritto al voto e alla candidatura politica alle elezioni locali nel paese di residenza⁸. Alla luce di questa esperienza, è curiosa la decisione dei politici italiani di istituire forme di partecipazione politica consultiva per gli immigrati a livello nazionale e regionale.

Organi consultivi

Livello nazionale

In Italia, vengono istituiti i vari consigli e consulte a livello nazionale, regionale, provinciale e municipale. Nel 1998 con la L. 943/86 (art. 2) viene istituita la Consulta per i lavoratori immigrati e le loro famiglie dal Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali. Lo scopo era quello di individuare soluzioni ai problemi connessi con l'immigrazione. La Consulta era formata sia da rappresentanti dell'amministrazione centrale e locale, sindacati, associazioni religiose e di volontariato, operanti a favore dell'immigrazione, sia da rappresentanti delle associazioni di immigrati, provenienti dai gruppi più numerosi a livello nazionale. In realtà, la rappresentatività degli immigrati dell'organismo era limitata e l'esperienza fu abbastanza fallimentare. La Consulta nazionale, insieme all'Organismo nazionale di coordinamento per le politiche di integrazione (Onc), hanno entrambe cessato di esistere con l'entrata in vigore della legge Bossi-Fini del 2002.

Livello regionale

La legge 943/86 ha introdotto anche le Consulte regionali (realizzate tuttavia solo alla metà degli anni 1990) nelle quali viene assicura-

⁶ Ankica Kosic e Anna Triandafyllidou, «Active Civic Participation of Third Country Immigrants: Italian Country Report», European University Institute, Italia, 2005 (www.uni-oldenburg.de/politis-europe/).

⁷ Marco Martiniello, *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée*, CIEMI - L'Harmattan, Paris 1992.

⁸ Marco Martiniello, «Politiche consultive per immigrati e minoranze etniche: una visione critica», Atti del Convegno *Partecipazione e Rappresentanza Politica degli Immigrati*, 1999, scaricabili dal sito www.cestim.it.

ta la presenza di una componente immigrata, sia pure con un ruolo limitato di formulazione di proposte e pareri, non disponendo di poteri decisionali.

La Consulta Regionale per i problemi dell'immigrazione, istituita nella maggior parte delle regioni, ha il compito di progettare piani triennali per promuovere l'integrazione socio-economica degli immigrati, o più specificamente di garantire iniziative culturali, assistenza sociale ed economica, centri di accoglienza, salute, alloggio e incoraggiare la formazione di associazioni per immigrati. Queste Consulte sono istituite ad ogni nuova legislatura, e sono composte dai rappresentanti delle istituzioni ed organizzazioni di volontariato attive nel settore dell'accoglienza e dell'integrazione degli immigrati, dai rappresentanti dei sindacati, delle amministrazioni provinciali e municipali e delle Camere di Commercio, dal direttore dell'Ufficio di Collocamento regionale, da un rappresentante del Ministero degli Esteri e del Ministero dell'Interno, dal Presidente della Giunta, così come da membri di associazioni di immigrati. Comunque, la maggior parte degli organismi consultivi aveva al suo interno un'esigua o non chiaramente definita componente di rappresentanti stranieri. Questo era il caso delle ormai soppresse Consulte delle regioni Abruzzo e Friuli-Venezia-Giulia, e quelli più recenti delle Marche, Liguria e Toscana. Sotto tale aspetto si sono mosse in controtendenza solo le regioni Emilia Romagna e Lazio. La prima ha previsto all'interno della Consulta regionale per l'integrazione sociale dei cittadini stranieri, una maggioranza di seggi per stranieri (18 sui complessivi 34 membri); la seconda, oltre ad aver previsto una maggioranza di componente straniera (15 sui complessivi 29) ha stabilito un'esplicita garanzia di maggioranza in favore degli immigrati. Comunque, dal punto di vista funzionale, i compiti attribuiti alle Consulte sono di natura meramente propositiva, consultiva e di supporto agli organi regionali, e hanno una scarsa incisività sulle politiche regionali in tema di immigrazione.

Livello provinciale

I Consigli Territoriali per l'Immigrazione, previsti dalla legge Turco-Napolitano, istituiti in tutte le province italiane per monitorare il fenomeno dell'immigrazione, analizzano i bisogni fornendo linee guida per i programmi di integrazione a livello locale⁹. Questi organismi prevedono un coinvolgimento attivo dell'associazionismo degli stranieri nella promozione e nella programmazione delle politiche locali per

⁹ Ministero dell'Interno, *Terzo rapporto sull'attività dei Consigli Territoriali per l'Immigrazione nel 2008*, 2010 (sito: www.interno.it).

l'integrazione. Varie fonti hanno indicato una ridotta presenza e rappresentatività degli immigrati in questi organismi¹⁰.

Livello municipale

Molte sono oggi le realtà in cui Comuni nei vari paesi europei hanno modificato il proprio Statuto per consentire agli immigrati di eleggere i propri rappresentanti nei consigli coerentemente con quanto previsto dalla Convenzione di Strasburgo sulla Partecipazione degli stranieri alla vita pubblica a livello locale, promossa dal Consiglio d'Europa ed entrata in vigore nel 1997, la quale mira a garantire a tutti gli stranieri, residenti sul territorio per un periodo continuativo di massimo cinque anni, il diritto di voto attivo e passivo a livello locale.

In alcuni paesi la legge impone a tutti i Comuni di organizzare queste forme di partecipazione (Danimarca e Lussemburgo), mentre negli altri la questione è lasciata aperta – i Comuni possono decidere se farlo o no. In altri paesi, ad esempio Germania, viene chiesto solo ai comuni con una certa percentuale degli immigrati di istituire le consulte e altre forme di rappresentanza degli immigrati.

In Italia, alcuni Comuni hanno modificato i rispettivi statuti per permettere agli immigrati di eleggere i loro rappresentanti – consiglieri aggiunti –, ed anche di partecipare alle elezioni locali. Il primo fu istituito a Torino nel 1995. In seguito altre amministrazioni hanno istituito i loro Consigli comunali ma alcuni hanno cessato le loro attività dopo pochi anni. Attualmente sono più di 40 i Comuni che hanno istituito i consiglieri aggiunti, i quali vengono eletti dalla popolazione straniera residente da più di un anno in Italia. Comunque, le elezioni dei consiglieri aggiunti si sono rivelate come esperienze piuttosto fallimentari, come testimonia la scarsa partecipazione all'evento. Inoltre, i Consiglieri Aggiunti sono privi di poteri decisionali e relegati a una funzione consultiva.

Quando si parla degli organi consultivi, si pone la domanda: chi sono i rappresentanti giusti delle comunità degli immigrati? La scelta degli interlocutori non è sempre facile. Gli immigrati non costituiscono sempre dei gruppi statici e con a capo dei leader facilmente identificabili¹¹. Sussiste il rischio di scegliere l'interlocutore sbagliato, confon-

¹⁰ ASGI - FIERI, *La partecipazione politica degli stranieri a livello locale*, 2005 (www.piemonteimmigrazione.it); Giuliana Candia e Francesco Carchedi, *Risorse di cittadinanza: Le associazioni di immigrati tra vincoli e opportunità*, Casa Editrice di Parsec Consortium, Roma 2012; Tiziana Caponio, «Partecipazione politica», in Giovanna Zincone, a cura di, *Primo Rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 335-399.

¹¹ Martiniello, «Politiche consultive per immigrati e minoranze etniche».

dedo i veri leader della comunità di immigrati con quelli che si presentano come tali ma che come tali non vengono necessariamente riconosciuti dalla comunità. Inoltre, può sorgere un dubbio su quale gruppo bisogna includere, coloro che sono più numerosi o più problematici? Si pone la domanda se negli organi consultivi dovrebbero essere ammessi gruppi di immigrati che difendono posizioni politiche o religiose estremiste, e se includerli in un'assemblea consultiva può rendere più agevole il controllo?

La legge prevede che gli immigrati possano partecipare alla pari degli italiani ad organismi di rappresentanza degli interessi, come sindacati, associazioni di categoria, comitati di quartiere, e possano comunque avere proprie associazioni nelle quali ritrovarsi, custodire la propria cultura e le proprie tradizioni, ricevere e dare solidarietà, trovare l'energia per affrontare la nuova realtà.

Sindacati

In Italia i sindacati, a partire dagli anni 1990, sono diventati molto attivi nei confronti dei problemi legati all'immigrazione, offrendo servizi sociali, assistenza legale, informazioni sulla regolarizzazione dei clandestini, incoraggiando l'iscrizione a volte gratuita¹². Molti immigrati sono attivi nei comitati dei sindacati ed alcuni sono regolarmente assunti. La presenza degli immigrati nei sindacati è meno significativa in altri Paesi europei.

Organizzazioni Non Governative (ONG)

Le ONG e le Associazioni di volontariato promuovono e facilitano la partecipazione civica e politica degli immigrati. Sono molto attive nell'assistenza legale e sociale, contribuendo anche alla presa di coscienza tra gli autoctoni delle condizioni degli immigrati. Inoltre molte organizzazioni danno un contributo nell'affrontare le emergenze legate ai flussi migratori, sostenendo i centri di prima accoglienza, fornendo soluzioni all'assistenza, all'alloggio, e a vari aspetti legati alla quotidianità. Alcune hanno sviluppato agenzie di collocamento e formazione e fornito spazi per le attività culturali.

¹² Claudia Cominelli, «Benvoluti ma segregati – I filippini nel mercato del lavoro milanese», in Maurizio Ambrosini e Emanuela Abbatecola, a cura di, *Immigrazione e metropoli – un confronto europeo*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 269-310.

Luoghi di culto

In termini di problematiche di adattamento, le chiese si sono principalmente preoccupate di assistere i loro fedeli nei bisogni assistenziali. Alcune hanno fondato associazioni per l'aiuto agli immigrati come la Caritas in Italia. Più di recente, altri gruppi religiosi, come i buddisti e i musulmani, hanno stabilito i loro luoghi di culto e associazioni religiose.

Partiti politici

Per ora solo i democratici di sinistra si sono dotati di strutture che consentono la militanza degli immigrati alla vita interna del partito. Sia che abbiano un diritto al voto limitato, per esempio, alle elezioni amministrative locali, sia che non abbiano nessun diritto al voto, gli immigrati hanno pochissima voce in capitolo sui programmi politici¹³. La scarsa rappresentanza politica o la totale mancanza di rappresentanti eletti (nei consigli comunali, assemblee parlamentari ecc.), la rende ancora più difficile.

Associazioni etniche e culturali

Le associazioni sono una forma importante di partecipazione civica degli immigrati, e possono essere etniche, cioè quelle composte principalmente da persone dello stesso gruppo etnico, o miste, insieme agli autoctoni o altri gruppi etnici. L'importanza della partecipazione degli immigrati alla vita delle società di accoglienza attraverso l'associazionismo è stata affermata a livello europeo dalla Convenzione sulla partecipazione degli stranieri alla vita pubblica a livello locale adottata dal Consiglio d'Europa il 5 febbraio 1992. Le associazioni promosse dagli immigrati svolgono un'ampia varietà di interventi, ma l'impegno prevalente riguarda le attività culturali (promozione e mantenimento della cultura di origine), sociali (informare gli immigrati su diritti e servizi), attività religiose, pur sempre in abbinamento ad altre forme di impegno. Per alcuni gruppi, le associazioni seguono le divisioni politiche nel paese di origine, ma esistono anche le divisioni per classi socio-economiche e questo si riflette nei loro programmi di attività.

Nella maggior parte dei paesi europei le condizioni per istituire un'associazione culturale non sono restrittive, ma le società europee hanno strutture istituzionali e legali profondamente differenti per quanto riguarda le associazioni religiose e politiche, il loro riconosci-

¹³ Martiniello, «Politiche consultive per immigrati e minoranze etniche».

mento, la loro regolazione e la loro sovvenzione, e hanno anche normative diverse su quando e dove si possano esprimere pubblicamente convinzioni e pratiche religiose. Il modello secolarizzato francese richiede l'eliminazione della religione da qualsiasi foro pubblico e allo stesso tempo preme sui gruppi religiosi per farli organizzare in una singola struttura istituzionale centralizzata che può essere regolata e svolgere il ruolo di interlocutore dello Stato. La Gran Bretagna, invece, garantisce maggiori libertà alle associazioni religiose le quali si rivolgono direttamente alle autorità locali e alle scuole per sollecitare cambiamenti nell'educazione religiosa, nell'alimentazione, ecc. La Germania, seguendo il modello multi-istituzionale, ha cercato di formare un organismo islamico ufficiale per gli immigrati provenienti dalla Turchia. Ma le divisioni interne nella comunità (per esempio, laici e musulmani) hanno ostacolato qualsiasi progetto di istituzionalizzazione dall'alto. L'Olanda, seguendo il suo tradizionale modello di divisione in gruppi sociali è sembrata, almeno fino a pochissimo tempo fa, incline a formare un gruppo musulmano separato e auto-organizzato ma regolato comunque dallo Stato. Ultimamente tuttavia persino l'Olanda liberale e tollerante sembra pronta ad adottare una legislazione più restrittiva stabilendo chiari limiti al tipo di norme e usi non-europei e non-moderni che è disposta a tollerare. In Italia, l'attuale contesto politico e legislativo a livello nazionale non favorisce l'azione delle associazioni degli immigrati, sia religiose sia di qualsiasi altro tipo¹⁴. Le associazioni degli immigrati sono escluse dall'accesso alla maggior parte dei finanziamenti nazionali sulle politiche di integrazione. Le associazioni di immigrati nascono ogni giorno, ma purtroppo hanno difficoltà a sopravvivere a causa della gestione amministrativa e della mancanza di sostegno finanziario.

Alcuni studi enfatizzano come l'affiliazione alle associazioni etniche possa aumentare la probabilità degli immigrati di partecipare alla sfera politica¹⁵. Studi simili in altri paesi indicano invece che il ruolo delle associazioni etniche per la partecipazione politica non è significativo in tutti i contesti e per tutti i gruppi etnici¹⁶. Nel caso italiano, gli

¹⁴ Candia e Carchedi, *Risorse di cittadinanza*.

¹⁵ Meindert Fennema, «The concept and measurement of Ethnic Community», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (30), 3, 2004, pp. 429-447; Id. e Jean Tillie, «Civic Community, Political Participation and Political Trust of Ethnic Groups», *Connections*, 24, 2001, pp. 26-4; Dirk Jacobs e Jean Tillie, «Introduction: social capital and political integration of migrants», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (30), 3, 2004, pp. 419-427; Floris Freek Vermeulen, *The immigrant organizing process*, IMISCOE dissertations. Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.

¹⁶ Maria Berger, Christian Galonska e Ruud Koopmans, «Political Integration by a Detour? Ethnic Communities and Social Capital of Migrants in Berlin», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (30), 3, 2004, pp. 491-507; Dirk Jacobs, Karen

studi mostrano che la capacità organizzativa degli immigrati è abbastanza limitata¹⁷ e che le associazioni etniche sono poco interessate alle attività politiche¹⁸.

Fattori che determinano la partecipazione civica degli immigrati

In questa sezione sono analizzati, in un'ottica comparativa, i fattori societari e istituzionali che influenzano la partecipazione civica degli immigrati. Questa è un'analisi sintetica e per avere un quadro più ampio si rimanda a Vogel e ai vari report del progetto POLITIS¹⁹. Tra i fattori più rilevanti al livello societario sono indicati la storia dei flussi migratori nel paese ospitante, il tipo di gruppi migratori (immigrati a tempo determinato, immigrati con il permesso di soggiorno a lunga durata, richiedenti asilo politico, i membri di famiglia di immigrati), e il discorso pubblico e politico nei confronti degli immigrati. I fattori politico-istituzionali influenzano la partecipazione civica e politica degli immigrati soprattutto attraverso leggi e regolamenti riguardanti le politiche di integrazione e di naturalizzazione ovvero di acquisizione della cittadinanza. Di seguito sono descritte le politiche di naturalizzazione degli immigrati in vari paesi dell'Unione Europea.

La cittadinanza

Le politiche sull'acquisizione della cittadinanza sono un fattore cruciale che influenza le opportunità e i vincoli per la partecipazione ci-

Phalet e Marc Swyngedouw, «Associational Membership and Political Involvement among Ethnic Minority Groups in Brussels», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (30), 3, 2004, pp. 529-541; Katia Pilati, *La partecipazione politica degli immigrati: il caso di Milano*, Armando, Roma 2010; Lise Togeby, «It depends... How organisational participation affects political participation and social trust among second-generation immigrants in Denmark», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (30), 3, 2004, pp. 509-528.

¹⁷ Gaia Danese, «Participation beyond Citizenship: Migrants' Associations in Italy and Spain», *Patterns of Prejudice*, (35), 1, 2001, pp. 69-89; Tiziana Caponio, «Policy Networks and Immigrants' Associations in Italy: The Cases of Milan, Bologna and Naples», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (31), 5, 2005, pp. 931-950; Marco Caselli, *Le associazioni di migranti in provincia di Milano*, Fondazione ISMU - Franco Angeli, Milano 2006; Cinzia Solari, «Transnational Politics and Settlement Practices: Post-Soviet Immigrant Churches in Rome», *American Behavioral Scientist*, (49), 11, 2006, pp. 1528-1553.

¹⁸ Laura Morales e Katia Pilati, «The role of social capital in migrants' engagement in local politics in European cities», in Laura Morales e Marco Giugni, a cura di, *Social Capital, Political Participation and Migration in Europe. Making Multicultural Democracy Work?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010; Katia Pilati, *La partecipazione politica degli immigrati: il caso di Milano*, Armando, Roma 2010.

¹⁹ Scaricabili dal sito: www.politis-europe.uni-oldenburg.de/.

vica e politica degli immigrati²⁰. Nella maggior parte dei paesi europei, gli immigrati, una volta ottenuta la cittadinanza, hanno il diritto di partecipare nella vita civica in condizione di parità coi cittadini autoctoni.

Lo *ius sanguinis* e lo *ius soli* sono i due principi su cui si fonda il diritto per ottenere la cittadinanza nei diversi paesi. L'adozione dell'una piuttosto che dell'altra opzione ha rilevanti conseguenze negli Stati interessati da forti movimenti migratori. Lo *ius soli* prevede che abbiano la cittadinanza tutti coloro che sono nati sul territorio dello Stato, indipendentemente dalla cittadinanza dei genitori. Determina quindi l'allargamento della cittadinanza ai figli degli immigrati, nel caso in cui siano nati sul territorio dello Stato. Al contrario, lo *ius sanguinis* (diritto di sangue, secondo cui è cittadino chi ha un genitore cittadino di quel paese), in vigore in Italia, tutela i diritti dei discendenti degli emigrati, ed è dunque spesso adottato dai paesi interessati da una forte emigrazione, anche storica (come l'Italia), o da ridelimitazioni dei confini. La cittadinanza può essere acquisita dopo un certo numero di anni di residenza e le procedure e le condizioni per l'acquisizione della cittadinanza cambiano nei diversi paesi. La maggior parte degli Stati europei adotta lo *ius sanguinis*, con l'eccezione della Francia, dove vige lo *ius soli* fin dal 1515, e della Gran Bretagna. Recentemente si sta ampliando l'applicazione dello *jus soli* e dello *jus domicilii* anche in alcuni altri paesi: un'evoluzione in qualche modo imposta dalla crescita delle seconde e terze generazioni degli immigrati²¹.

L'acquisizione della cittadinanza per residenza è un processo lungo e complicato in quasi tutti i Paesi. La differenziazione viene fatta in base alla provenienza degli immigrati (distinguendo tra immigrati da paesi UE ed extra-UE) e al tipo di immigrazione (immigrati di prima o di seconda generazione, richiedenti asilo, il matrimonio con un cittadino straniero, gli stranieri adottati). Gli Stati membri differiscono anche nella loro accettazione della doppia cittadinanza: in molti ancora richiedono agli immigrati naturalizzati di abbandonare la cittadinanza di origine. L'eleggibilità per la naturalizzazione è definita sostanzialmente in base alla lunghezza del soggiorno. Le altre condizioni di solito comprendono documenti per mostrare i mezzi sufficienti di sostentamento, l'assenza di fedina penale, e in alcuni paesi anche il test di competenza linguistica e di conoscenza della cultura del paese di re-

²⁰ Ruud Koopmans e Paul Statham, *Challenging immigration and comparative European perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2000; Idd., Marco Giugni e Florence Passy, *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005.

²¹ Laura Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007.

sidenza. In seguito vengono descritti i principi fondanti delle legislazioni sulla cittadinanza in alcuni paesi a forte immigrazione.

Italia: L'acquisizione della cittadinanza è regolata dalla legge n. 91 del 1992. Uno straniero, per poter aver diritto a richiedere la cittadinanza, deve dimostrare la residenza ininterrotta e regolare per 10 anni, dimostrando di percepire un reddito dichiarato che garantisca l'autosufficienza di circa 8.000 € l'anno, 11.000 € se con un coniuge a carico più 516 € per ciascun figlio se ce ne sono. Esistono, però, alcune deroghe. Infatti, possono bastare 4 anni di residenza per i cittadini appartenenti a uno Stato dell'Unione Europea; 5 anni per gli apolidi e i rifugiati. La legge prevede che la procedura attraverso la quale ottenere la concessione deve durare 730 giorni, cioè due anni. In realtà, gli anni che trascorrono non sono meno di quattro. La legge sulla cittadinanza prevede inoltre che i figli di immigrati, nati in Italia, possono chiedere la cittadinanza solo al compimento del diciottesimo anno d'età per poi riceverla negli anni successivi²².

Francia: Si è francesi per nascita in Francia se i genitori sono entrambi francesi, anche se naturalizzati. Chi è nato invece da cittadini stranieri, se ha avuto almeno 5 anni di residenza in Francia dall'età di 11 anni e ne fa richiesta alla maggiore età (18 anni), può acquisire la cittadinanza. Si può diventare cittadini francesi per *ius sanguinis* se si è figli di un cittadino francese, indipendentemente dalla nascita del genitore in Francia o meno. Il processo di naturalizzazione richiede almeno cinque anni di residenza, ma si riduce a due per chi ha studiato in una Grande École. I cittadini di alcuni paesi francofoni possono vedersi concesso il periodo di residenza obbligatorio. La legge non richiede che uno straniero diventato francese rinunci alla sua cittadinanza di origine.

Irlanda: In Irlanda veniva concessa la cittadinanza a tutti i bambini nati in Irlanda fino al 2004. Dal 2005, i diritti automatici ai figli degli immigranti sono stati aboliti a meno che uno dei genitori o dei nonni abbia la cittadinanza irlandese o se il genitore aveva vissuto in Irlanda per almeno tre anni prima della nascita del bambino.

Germania: In generale, la cittadinanza si acquista per *ius sanguinis*. Tuttavia, i bambini nati dal primo gennaio del 2000 sul territorio tedesco da genitori non tedeschi acquisiscono la nazionalità se almeno uno dei due genitori ha il permesso di soggiorno permanente da almeno tre anni ed è residente in Germania da almeno 8 anni. Queste persone

²² Ferruccio Pastore, «A Community Out of Balance: Nationality Law and Migration Politics in the History of Post-Unification Italy», *Journal of Modern Italian Studies*, (9), 1, 2004, pp. 27-48; Giovanna Zincone, *Familismo legale – come non diventare italiani*, Laterza, Roma - Bari 2006.

devono però fare richiesta esplicita per ottenere la cittadinanza entro i 23 anni. I figli di anche solo un genitore tedesco (dal 1975) sono generalmente cittadini tedeschi, indipendentemente dal fatto che il genitore sia nato in Germania oppure naturalizzato. La naturalizzazione si può ottenere dopo 8 anni di residenza legale e permanente, ma solo dopo un approfondito esame di conoscenza linguistica e a patto di dimostrare la propria autosufficienza economica. Generalmente la naturalizzazione implica la rinuncia ad altre nazionalità, tranne che per altri paesi dell'Unione a condizione di reciprocità. Eccezioni sono vigenti per chi è sposato con un cittadino tedesco, che può fare domanda di naturalizzazione dopo tre anni, se il matrimonio dura da almeno due anni. Inoltre, il superamento di speciali "corsi di integrazione" può far ridurre a 7 il numero di anni di residenza necessari.

Olanda: Anche in Olanda, in generale la nascita sul territorio non garantisce la cittadinanza. Invece chi è nato dopo il 1985 da un padre o madre olandesi e sposati, o da madre olandese non sposata, acquista automaticamente la nazionalità olandese, anche se nasce fuori dal territorio. La naturalizzazione semplificata è possibile per chi è nato in Olanda, nelle Antille olandesi o ad Aruba, ed è stato residente dalla nascita o per 3 anni ininterrottamente, o in un'altra serie di casi fra cui il matrimonio con un cittadino olandese che duri da almeno tre anni. Questa procedura non comporta l'obbligo di rinuncia a cittadinanze straniere. La naturalizzazione non semplificata prevede la necessità di essere maggiorenni, e di avere un permesso di soggiorno permanente, 5 anni di residenza ininterrotta (con diverse eccezioni), l'assenza di misure penali a carico negli ultimi 4 anni e il superamento di un test linguistico e culturale.

Gran Bretagna: Acquista la nazionalità britannica chi nasce sul territorio britannico anche da un solo genitore che sia già cittadino britannico al momento della nascita, o che è legalmente residente nel paese a certe condizioni (si deve possedere l'*Indefinite leave to remain*, l'Ir, oppure il *Right of Abode*). Per la naturalizzazione, se si è sposati a un cittadino britannico, è sufficiente avere l'Ir ed essere stato legalmente residente almeno 3 anni. Altrimenti servono 5 anni di residenza legale. In entrambi i casi si deve passare un test di conoscenza della lingua e cultura britannica. È consentito il possesso, da parte di colui che ottenga la cittadinanza britannica, di altre nazionalità, purché ciò sia consentito dallo Stato di origine.

Spagna: La cittadinanza si acquisisce per nascita da padre o madre spagnoli, oppure per nascita sul territorio anche da cittadini stranieri, di cui però almeno uno deve essere nato anch'esso in Spagna. Per naturalizzazione, dopo residenza legale per 10 anni, ma questo tempo viene ridotto a due anni per i cittadini di paesi iberoamericani e altri paesi

con legami particolari con la Spagna. Il tempo si riduce a un anno in caso di nascita sul territorio nazionale o matrimonio con un cittadino spagnolo. Lo straniero deve anche dimostrare di possedere i mezzi sufficienti di sostentamento in Spagna.

Svizzera: Acquista la cittadinanza (che sia nato o meno in Svizzera) chi è figlio di padre o madre svizzeri, se sposati, o di sola madre svizzera, se i genitori non sono sposati. Lo *ius soli* in sé non conferisce il diritto di cittadinanza. Chi è sposato con un cittadino svizzero può essere naturalizzato con procedura semplificata, se è stato sposato almeno 3 anni e risiede in Svizzera da almeno 5 anni, ma deve dimostrare la sua integrazione con “lo stile vita svizzero”. La naturalizzazione è possibile per chi ha un permesso di soggiorno permanente ed è vissuto in Svizzera per 12 anni. Si deve parlare bene una delle quattro lingue nazionali e dimostrare la propria integrazione nel sistema di vita svizzero.

Riassumendo, vediamo che il tempo di residenza richiesto per poter acquisire la cittadinanza varia nei paesi europei da 5 a 12 anni, ma nella maggior parte dei paesi gli immigrati con il permesso di soggiorno regolare possono richiedere la cittadinanza se hanno risieduto in modo continuativo per un periodo tra 5 e 10 anni. L’Inghilterra, l’Irlanda e gli Stati Scandinavi hanno condizioni tra le più favorevoli. L’Italia, come la Spagna e la Grecia, richiede 10 anni di residenza continuativa per poter fare la domanda.

Una situazione particolare è stata creata negli Stati Baltici dopo la dissoluzione dell’Unione Sovietica e in Slovenia dopo la dissoluzione della ex Jugoslavia, dove gli immigrati dalle altre regioni dei precedenti Stati hanno dovuto chiedere la cittadinanza. Negli Stati Baltici esisteva il trattamento favorevole e venivano richiesti 5 anni di residenza, una fonte sufficiente di reddito e una conoscenza sia della costituzione sia della lingua. Invece, nel caso della Slovenia non c’è stato alcun provvedimento speciale per riconoscere la comunità considerevole di cittadini dalle altre repubbliche della ex Jugoslavia. Tra 18.000 e 40.000 persone sono state “cancellate” dai registri di cittadinanza, tutti coloro che non hanno presentato la domanda nel periodo di un anno dopo l’indipendenza della Slovenia. Invece, nei paesi dell’Europa Centrale e Orientale, le politiche di naturalizzazione sono impostate per proteggere gli interessi delle minoranze etniche nei paesi vicini. Possiamo anche notare che anche altri Stati europei hanno politiche di accesso preferenziale alla cittadinanza per gli emigrati o le minoranze etniche. Questo avviene in Germania, Portogallo, Spagna, Italia e Grecia. Per esempio, la Spagna riduce i 10 anni richiesti per fare la domanda di cittadinanza a 2 anni per le persone dai paesi che hanno legami culturali e storici con la Spagna come Andorra, le Filippine, Guinea Equatoriale e i paesi sudamericani.

Tabella 1. Il tempo di residenza richiesto agli immigrati in alcuni paesi europei per poter acquisire la cittadinanza

Paese	Tempo richiesto per poter richiedere la naturalizzazione
Francia	5 anni di residenza
Germania	8 anni di residenza
Gran Bretagna	5 anni di residenza
Grecia	10 anni di residenza
Italia	10 anni di residenza
Olanda	5 anni di residenza
Spagna	10 anni di residenza
Svizzera	12 anni di residenza

Nei Paesi europei di lunga immigrazione, come la Gran Bretagna, la Francia, la Germania e i Paesi Bassi, la maggior parte degli immigrati arrivati prima degli anni 1990 sono naturalizzati. Il problema si presenta per gli immigrati arrivati nei tempi più recenti.

Lo status giuridico degli immigrati

Un altro fattore istituzionale che può determinare la partecipazione civica e politica degli immigrati e il loro accesso alle istituzioni riguarda lo status giuridico. La possibilità di partecipazione civica degli immigrati con la carta di soggiorno è diversa rispetto agli immigrati con un permesso di soggiorno a tempo determinato. La condizione di clandestinità ostacola il processo di partecipazione attiva.

Il diritto di voto

Il diritto di voto rappresenta lo strumento più importante di partecipazione politica. Nella maggior parte dei paesi Europei, gli immigrati non hanno il diritto di voto prima di acquisire la cittadinanza. Comunque, la distinzione viene fatta tra gli immigrati comunitari e cosiddetti extracomunitari. Il voto locale agli stranieri provenienti dai paesi dell'Unione esiste nei paesi che hanno ratificato l'articolo 8b del trattato di Maastricht, divenuto poi articolo 19 del trattato di Amsterdam. Tali articoli prevedono, infatti, che gli stranieri – cittadini dei paesi membri dell'Unione – possano votare negli altri paesi dell'Unione nei quali si trovano a risiedere sia per le elezioni locali, sia per quelle europee. La Convenzione di Strasburgo inoltre prevede dal 1992 il diritto di voto per le elezioni amministrative a livello locale per tutti gli immigrati regolarmente residenti da almeno cinque anni. Il 3 ottobre 2012, l'assemblea

parlamentare del Consiglio d'Europa ha approvato un emendamento con cui si chiede a tutti gli Stati membri di garantire il diritto di voto agli immigrati regolari. Ciò nonostante, il quadro della partecipazione politica degli immigrati stabilmente residenti nei paesi membri è confuso e senza soluzione omogenea. Ci sono differenze a riguardo, per esempio, il numero di anni di residenza necessari per l'esercizio del suffragio, la definizione del livello cui poter esercitare i propri diritti elettorali, ecc.

I paesi nei quali esiste il diritto di voto amministrativo a livello locale per gli stranieri sono i seguenti: Belgio, Bulgaria, Danimarca, Finlandia, Gran Bretagna (per tutte le elezioni in caso dei cittadini del Commonwealth), Irlanda, Paesi Bassi, Portogallo e Svezia. Anche nuovi membri della Unione Europea come Estonia, Lituania, Repubblica Ceca, Slovacchia, Malta, Slovenia e Ungheria ammettono, seppure con forme e in misure diverse, i cittadini extracomunitari al voto amministrativo. I paesi che non concedono tale diritto sono: Austria, Cipro, Francia, Germania, Grecia, Italia, Lettonia, Lussemburgo, Polonia, Romania²³. La tabella 2 offre un quadro sintetico dell'accesso ai diritti elettorali per gli stranieri non comunitari in Europea.

La maggior parte dei paesi europei richiedono da 3 a 5 anni di residenza per poter partecipare alle elezioni locali. In alcuni paesi (Regno Unito, Spagna, Portogallo), il diritto di voto è limitato agli immigranti che hanno la cittadinanza di paesi specifici.

L'Irlanda ha riconosciuto, con una legge del 1963, il diritto di voto alle amministrative agli immigrati dopo soli 6 mesi di residenza. A seguire la Svezia, che ha concesso tale diritto nel 1975, dopo 3 anni di residenza. In Danimarca gli immigrati hanno diritto di voto a livello comunale e provinciale fin dal 1981, in Olanda dal 1985. Mentre in Islanda il diritto è riconosciuto ai soli cittadini di area scandinava, in Norvegia gli immigrati possono votare nelle elezioni amministrative dal 1993. In Portogallo solo peruviani, brasiliani, argentini, uruguaiani, norvegesi e israeliani hanno diritto di voto. In Spagna possono votare tutti i cittadini immigrati regolari. La Gran Bretagna riconosce a tutti i cittadini del Commonwealth il diritto di voto non solo alle amministrative, ma anche alle politiche. Il caso della Svizzera invece è un po' più complesso perché il voto alle amministrative è riconosciuto a tutti gli stranieri nei soli due cantoni di Jura e Neuchâtel. In Italia il dibattito sulla partecipazione politica degli stranieri resta per ora confinato esclusivamente al livello locale, per eleggere i propri rappresentanti nei Consigli comunali. Alcuni Comuni, tra cui Forlì, Ragusa e Genova, hanno cercato di introdurre il voto amministrativo alle elezioni dei

²³ Paolo Attanasio e Pietro Pinto, «Il voto amministrativo in Europa», in Caritas, *Dossier Statistico sull'Immigrazione*, Idos, Roma 2008.

Consigli di circoscrizione, ma il Consiglio di Stato ha bloccato la loro attuazione. L'Italia non ha ratificato il Protocollo C del 1992 riguardante la Convenzione di Strasburgo sulla partecipazione degli stranieri alla vita pubblica a livello locale.

Tabella 2. Il diritto di voto degli immigrati in alcuni paesi dell'UE

PAESE	CONDIZIONI	ELEZIONI	DECORRENZA
Belgio	5 anni di residenza	Comunali e regionali	Dal 2006
Danimarca	3 anni di residenza	Comunali e provinciali	Dal 1981
Finlandia	2 anni di residenza (scandinavi e islandesi)	Comunali	Dal 1981
Francia	5 anni di residenza	Comunali	Dal 1980
Germania		Comunali	
Gran Bretagna	Irlandesi, cittadini Commonwealth e pachistani	Tutte le elezioni	Dal 1984
Italia	Tutti gli immigrati regolari	Comunali	Dal 1995
Irlanda	6 mesi di residenza	Comunali	Dal 1963
Islanda	2 anni (scandinavi)	Comunali	Dal 1981
Norvegia	3 anni di residenza	Comunali e provinciali	Dal 1982
Olanda	5 anni di residenza	Comunali	Dal 1985
Portogallo	5 anni di residenza (lusofoni, reciprocità con Argentina, Brasile, Capo verde, Cile, Israele, Norvegia, Venezuela, Uruguay e Perù)	Nazionali e comunali	Dal 1971, revisionata nel 1997
Spagna	Tutti immigrati regolari	Comunali	Dal 2000
Svezia	3 anni di residenza	Comunali e regionali e per i referendum	Dal 1975
Svizzera	10 anni di residenza (tutti gli stranieri nei due cantoni svizzeri di Jura e Neuchâtel)	Comunali Il cantone Neuchâtel, dal 2000, riconosce ai residenti stranieri anche il diritto (esercitato per la prima volta il 19 ottobre 2003) di partecipare alle elezioni del Consiglio degli Stati	Dal 1849

Fonte: Gazzetta UE

Infine, bisogna indicare che la mancanza della cittadinanza italiana non impedisce agli immigrati stranieri di essere coinvolti in forme di partecipazione politica extra-elettorale. Pur non essendo cittadini italiani, gli immigrati possono partecipare ad attività di protesta e a varie altre forme di partecipazione civica e politica.

Le interviste

In questa sezione sono descritti alcuni dei risultati del progetto di ricerca POLITIS finanziato dalla Commissione Europea 2004-2006. Obiettivo principale di questo studio è di individuare le dinamiche motivazionali sottostanti l'impegno civico e politico di immigrati di diverse nazionalità residenti in Paesi europei. La ricerca si è concentrata su soggetti che dedicano tempo ed energie ad attività politiche e civiche, impegnando tempo, energia e alcune volte anche risorse economiche in queste attività.

In questo studio sono stati intervistati 176 immigrati: 83 provengono dai Paesi europei non appartenenti all'Unione, 39 dai paesi africani, 23 dall'Asia, 19 dall'America Latina, 7 dal Medio Oriente e 4 dagli USA. L'età dei soggetti è compresa tra i 27 ed i 65 anni. Il 60% degli intervistati sono uomini. Il livello di scolarizzazione è alto, la maggior parte dei soggetti ha completato gli studi universitari (89%). La maggior parte degli intervistati (81%) è occupata, mentre il 7% è studente, il 4% disoccupato e il 5% pensionato. Un'alta percentuale (64%) vive nel paese di residenza da più di 10 anni.

Metodo e procedura

Sono state condotte interviste individuali da parte di studenti post-laurea non comunitari in Italia, adeguatamente formati e istruiti a svolgere le interviste. Ogni intervistatore ha condotto tre interviste a soggetti della sua stessa nazionalità e perciò nella lingua di origine. I candidati da intervistare sono stati scelti dall'intervistatore insieme al coordinatore del progetto. Gli intervistatori di solito hanno scelto gli attivisti più noti nella loro comunità. Le interviste sono state condotte nel posto scelto dall'intervistato, e nella maggior parte dei casi presso il loro ufficio, la loro casa, o un posto pubblico (caffè, bar). L'intervistatore ha spiegato lo scopo dello studio prima dell'intervista, chiedendo alle persone il permesso di utilizzare un audio registratore. Tutte le interviste sono state registrate, trascritte, e tradotte in inglese. Le domande delle interviste ruotano sui due temi principali:

- i fattori incoraggianti o scoraggianti alla partecipazione civica e politica;
- le motivazioni alla partecipazione civica/politica.

Le interviste sono state effettuate tra il mese di settembre 2005 e il mese di gennaio 2006.

È stata condotta un'analisi discorsiva delle interviste con l'intento di individuare le dinamiche motivazionali sottostanti l'impegno politico e civico di immigrati di diverse nazionalità.

Risultati

Fattori incoraggianti o scoraggianti alla partecipazione civica e politica

L'analisi delle interviste ha individuato alcune condizioni indicate come importanti per l'impegno civico e politico. Quando parlano dei fattori istituzionali, gli intervistati tendono a categorizzarli come scoraggianti. Di solito si riferiscono alle istituzioni e alle politiche che limitano lo spazio e le opportunità per la partecipazione civica e politica degli immigrati: per esempio, la negazione del diritto di voto, la mancanza di sostegno economico alle attività civiche degli immigrati. La mancanza del diritto di voto è vissuta dagli immigrati come un freno per l'inserimento più completo nella società di residenza.

La maggior parte degli intervistati vede la partecipazione attiva degli immigrati nella vita civica e politica come un argomento riservato a pochi. Molti degli immigrati non hanno tempo, interesse, capacità e non sono motivati a partecipare. La partecipazione richiede un impegno notevole anche in forma di volontariato e in pochi hanno questa vocazione. Gli immigrati attivi nella vita civica e politica sottolineano l'importanza dei fattori individuali. Uno di questi è il livello di istruzione. L'alto livello di istruzione agisce di per sé come fattore motivante – gli immigrati laureati aspirano ai lavori più gratificanti e attinenti al loro profilo professionale. Per molti intervistati, l'alto grado di istruzione ha loro permesso di assumere ruoli di responsabilità nelle varie organizzazioni e nei sindacati. Inoltre, l'istruzione è uno strumento che aiuta la ricerca delle informazioni (ad esempio, sulla legislazione). Inoltre, tutti gli intervistati sottolineano l'importanza delle competenze linguistiche come strumento fondamentale per la partecipazione civica e politica. È necessario saper parlare la lingua e avere un'alta confidenza nella competenza linguistica per poter partecipare ai meeting, scrivere progetti, avere contatti con le autorità locali, ecc. Le esperienze personali di attivismo nel proprio paese in associazioni o in partiti politici sono un altro fattore incoraggiante. Gli immigrati che erano attivi nel loro Paese di origine, cercano di trovare le stesse forme di partecipazione anche nel paese ospitante.

Tra i fattori individuali che ostacolano la partecipazione civica e politica degli immigrati, vengono indicati:

- la difficoltà a padroneggiare la lingua italiana,
- una limitata conoscenza del contesto burocratico e istituzionale e della capacità di orientarsi nelle sue regole e procedure formali,
- la mancanza di tempo,
- la difficoltà a reperire fondi e risorse economiche e luoghi per riunirsi ed aprire una associazione.

Motivazioni alla partecipazione civica degli immigrati

Nell'analisi delle interviste si è cercato di individuare le categorie delle motivazioni che hanno spinto gli intervistati a intraprendere l'attivismo nelle organizzazioni civiche, nonostante le difficoltà incontrate. Per molti immigrati l'attività civica è legata primariamente all'assistenza e all'aiuto ai connazionali e agli immigrati in generale, chiamati ad affrontare le difficoltà che si presentano nel paese di accoglienza. Gli intervistati rivelano che sono stati spinti ad intraprendere un'attività civica perché nel loro percorso personale di integrazione hanno incontrato molte difficoltà e hanno voluto aiutare altri anche senza alcuna remunerazione.

La maggior parte degli intervistati sostiene che l'attivismo sia una prerogativa innata, che la soddisfazione personale sia l'elemento principale che spinge ad aiutare gli altri e se stessi. Viene menzionato che il riconoscimento da parte delle persone è un fattore stimolante per superare le difficoltà e continuare le attività.

Alcuni intervistati vedono la partecipazione civica come un'occasione per l'accrescimento professionale: nel tentativo di crescere professionalmente, le persone cercano dei contatti sociali che possono essere utili, rivolgendosi a varie associazioni, a gruppi di connazionali, ad amici, alle ONGs, ai sindacati, ecc. Inoltre, la partecipazione civica può servire anche per creare una rete sociale, la quale permette il passaggio di informazioni e di sostegno sociale²⁴. Inoltre, entrare a far parte di un gruppo che condivide gli stessi ideali e valori è un fattore importante.

Molti intervistati ritengono che sia importante mantenere il contatto con il paese di origine e difendere gli interessi dei membri del proprio gruppo etnico. Un compito rilevante è anche quello di permettere alla seconda generazione di imparare la cultura e la lingua di origine. Altro compito è quello di promuovere le iniziative con l'intento di combattere il pregiudizio, la discriminazione e il razzismo. Molte associazioni di immigrati organizzano eventi culturali per presentare le proprie usanze e tradizioni alla società coinvolgendo la popolazione a partecipare, "assaggiare", ascoltare la loro letteratura, la musica, presentano i costumi e le tradizioni. Queste iniziative partono dal presuppo-

²⁴ Henry E. Brady, Sidney Verba e Kay Lehman Schlozman, «Beyond Ses: A Resource Model of Political Participation», *The American Political Science Review*, (89), 2, 1995, pp. 271-294; Scott McClurg, «Social networks and political participation: the role of social interaction in explaining political participation», *Political Research Quarterly*, (56), 4, 2003, pp. 449-464; Mario Diani e Doug McAdam, *Social movements and networks: relational approaches to collective action*, Oxford University Press, Oxford 2003.

sto che una scarsa conoscenza della cultura degli altri sia alla base del pregiudizio nei loro confronti, e che la conoscenza porta alla riduzione del pregiudizio. Purtroppo, l'effetto non è sempre così semplice e immediato.

Dall'analisi delle interviste si può dedurre che le associazioni etniche in Italia sono meno attive nel campo dell'immigrazione rispetto alle associazioni in Paesi europei di lunga immigrazione (Gran Bretagna, Francia, Germania, Olanda). In Italia, sono le organizzazioni e associazioni italiane che giocano un ruolo principale nella realizzazione ed implementazione delle politiche di immigrazione²⁵.

Conclusioni

Dall'analisi svolta possiamo concludere che il contesto politico-istituzionale locale e nazionale influenza le opportunità per la partecipazione civica e politica degli immigrati. Le politiche sull'integrazione, sulla cittadinanza e sul diritto di voto sono cruciali e caratterizzate da molte differenze tra i Paesi europei. In generale, possiamo dire che i Paesi in cui il fenomeno dell'immigrazione è più recente, hanno le politiche più rigide e garantiscono meno diritti agli immigrati (ad eccezione dell'Irlanda). I contesti aperti verso il riconoscimento degli immigrati (per esempio, la Gran Bretagna, i Paesi Bassi) tendono a privilegiare l'accesso egualitario alle risorse da parte delle organizzazioni che si occupano dell'immigrazione e da parte delle associazioni etniche.

L'analisi delle interviste ha confermato l'importanza delle caratteristiche individuali, sia socio-demografiche sia di personalità, già emerse nella letteratura. Gli immigrati arrivati da molto tempo, gli immigrati che parlano bene la lingua e che hanno un alto livello di istruzione sono più motivati alla partecipazione civica e politica. Inoltre, la motivazione all'attivismo è considerata un fattore innato da parte di tutti i soggetti del campione; le loro caratteristiche di personalità riflettono tratti quali l'altruismo, l'orientamento alla collettività, la cu-

²⁵ Maurizio Ambrosini, «Without Racial Distinctions. Third Sector and Immigrants' Integration», *Sociologia e Politiche Sociali*, (3), 3, 2000, pp. 127-152; Caponio, «Policy Networks and Immigrants' Associations in Italy»; Marco Caselli, *Le associazioni di migranti in provincia di Milano*, Fondazione ISMU, Franco Angeli, Milano 2006; Gaia Danese, «Participation beyond Citizenship: Migrants' Associations in Italy and Spain», *Patterns of Prejudice*, (35), 1, 2001, pp. 69-89; Davide Perro, «Left-Wing Politics, Civil Society and Immigration in Italy: The Case of Bologna», *Ethnic and Racial Studies*, (28), 5, 2005, pp. 832-858; Raffaele Sciortino, «L'organizzazione del proletariato immigrato in Italia», in Pietro Basso e Fabio Perocco, a cura di, *Gli immigrati in Europa - disuguaglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano 2003; Solari, «Transnational Politics and Settlement Practices».

riosità, la perseveranza, l'entusiasmo con cui affrontano le situazioni problematiche e la fiducia che ripongono nel prossimo. Nella maggior parte dei Paesi europei, attraverso la partecipazione e l'adesione a gruppi di associazioni o sindacati, gli immigrati si sentono in condizioni di esercitare funzioni che individualmente non sarebbero in grado di esercitare e in alcuni casi hanno anche la possibilità di influenzare le decisioni politiche.

Ankica KOSIC

anna.kosic@uniroma1.it

Università di Roma "La Sapienza"

Abstract

This study aims to analyse the issue of civic and political participation of immigrants and of citizens of foreign origin in 25 Member States of the European Union. Active civic participation is defined as continuously investing time and energy to organise solidarity or give a voice to societal concerns in the receiving society. The first part of this study is based on a comparative analysis of types of civic participation of immigrants in 25 Member States in the European Union. The following section focuses on the description of some institutional factors that impede or facilitate civic participation of immigrants. Last but not least, this study presents results of a research, based on 170 interviews with immigrants involved in civic activities, to explore their motives to get involved in civic and political activities, and eventual obstacles as well as the factors that may help them to overcome these difficulties. Among the factors that help immigrants to get involved in civic activities and overcome eventual difficulties, interviewees mentioned some socio-demographic factors (e.g., high level of education, language skills), but above all some personality features (e.g., self-esteem, goal orientation and perseverance).

La partecipazione civica dei migranti: lo scenario italiano

La questione

Nell'ampia letteratura scientifica sui fenomeni migratori c'è un tema che è decisamente poco menzionato; e, quando ciò avviene, è più enunciato che compiutamente definito, mentre sono scarsi i contributi di conoscenza provenienti dalla ricerca empirica. Eppure è un tema della massima rilevanza. Si tratta della integrazione civica degli immigrati: in sostanza la loro partecipazione alle forme associative della società civile, e in particolare alle organizzazioni civiche o di cittadinanza attiva focalizzate o meno sul tema della immigrazione, che non siano associazioni etniche.

La rilevanza di questo tema può essere sintetizzata in poche considerazioni. La prima è che la cittadinanza non si può definire solo come uno status giuridico, per quanto fondamentale; ma deve essere considerata anche come un processo e come un sistema di rapporti sociali e culturali, cosicché le relazioni dinamiche tra le persone, singole o associate, e la comunità politica – le pratiche di cittadinanza¹ – sono costitutive della cittadinanza stessa.

La seconda considerazione è che, essendovi una convergenza degli studi sulla cittadinanza sviluppatasi dopo il 1989 sul fatto che questo fenomeno è costituito da tre componenti – i diritti con i correlati doveri; l'appartenenza sia nei suoi aspetti cognitivi che in quelli operativi; la partecipazione alla vita pubblica² – le pratiche di partecipazione sono un elemento costitutivo della cittadinanza stessa.

¹ Antje Wiener, *«European» Citizenship Practice. Building Institutions of a Non-State*, Westview Press, Boulder 1998.

² Cfr. Richard Bellamy, *Citizenship. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008; Richard Bellamy, Dario Castiglione, Jo Shaw, a cura di, *Making European Citizens. Civic Inclusion in a Transnational Context*, Palgrave Macmillan, London 2006; Gerard Delanty, *Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham - Philadelphia 2000; Stephen Coleman, Jay G. Blumler, *The Internet and Democratic Citizenship. Theory, Practice and Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

La terza considerazione è che le pratiche di partecipazione connesse alla cittadinanza nel mondo contemporaneo si sono moltiplicate, abbracciando non più soltanto il voto e quanto ad esso è connesso, ma anche forme di auto-organizzazione e di azione nelle politiche pubbliche quale è quella dell'attivismo civico o cittadinanza attiva. L'attivismo civico, cioè, è parte costitutiva della cittadinanza oggi; non nel senso che si è cittadini solo se attivi (una idea pur molto in voga), ma nel senso che queste forme di partecipazione (definite dagli scienziati politici in modo solo negativo come “non convenzionali”³) non possono più essere ridotte al puro e semplice esercizio della libertà di associazione a fini privati, e quindi per definizione prive di significato politico e pubblico.

Come conseguenza di tutto ciò si può affermare che la partecipazione civica è una opportunità di assoluta rilevanza per le persone immigrate, per due ragioni. Da un lato, la partecipazione alla vita pubblica – o, più precisamente, al *policy making* – comporta la possibilità di praticare la cittadinanza anche in assenza dello status giuridico di cittadino. Dall'altro lato, poiché l'assunto – dato implicitamente o esplicitamente per scontato – che la cittadinanza è l'effetto di una decisione politica e di un meccanismo istituzionale, e quindi essenzialmente *top down*, è chiaramente ideologico perché anche i cittadini sono attori della costruzione della cittadinanza⁴, la partecipazione degli immigrati al tessuto di iniziativa civica del paese di residenza può essere una leva fondamentale per influire sul contenuto e la costruzione della cittadinanza stessa. O, in altre parole, per contribuire a portare a compimento quel processo di generale ripensamento e ridefinizione della cittadinanza che proprio l'immigrazione ha innescato⁵.

Questo articolo si propone di mettere a fuoco tale tema, con riferimento alla conoscenza disponibile sulla situazione italiana, sulla base delle attività di ricerca promosse da FONDACA o in cui essa è stata coinvolta negli ultimi anni. Come si vedrà, c'è una relazione tra una concettualizzazione generica circa le forme di partecipazione alla vita pubblica e la scarsità di informazioni di carattere empirico sul tema; e, quello che è più preoccupante, le poche informazioni disponibili dicono di una situazione critica, ovvero di un mancato o difettoso incontro tra persone immigrate e attivismo organizzato dei cittadini in Italia.

Fare luce su tutto ciò può essere utile, non solo sul piano della conoscenza, ma anche su quello di policy da definire e mettere in opera per

³ Per una rassegna di queste definizioni, cfr. Francesco Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Bologna 2008.

⁴ Bellamy, Castiglione, Shaw, *Making European Citizens*, p. 1.

⁵ Laura Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. vii-xxiv.

favorire l'integrazione civica degli immigrati o per rimuovere gli ostacoli che vi si frappongono.

Nella prima parte del testo si esplicherà la rete di concetti utilizzati, mirando a isolare e tematizzare l'importanza e la specificità del ruolo delle organizzazioni di attivismo civico; nella seconda parte si renderà conto da un lato della scarsa disponibilità di informazioni esistenti su questo tema, e dall'altro della esistenza di una notevole e solo parzialmente prevedibile assenza di relazione tra gli immigrati e le organizzazioni civiche – una questione che merita uno sforzo di costruzione di una base empirica di pari valore rispetto alla sua importanza. Nella terza parte, infine, si svolgeranno riflessioni sui fattori che possono più compiutamente, non solo interpretare questo difetto di relazioni, ma anche ispirare strategie e strumenti per superarla.

Una tematizzazione

Un compito preliminare in ordine logico e metodologico è quello della chiarificazione dei concetti che costituiscono il framework di quanto seguirà. Sono due i gruppi di concetti su cui concentrarsi: quelli relativi all'integrazione e quelli relativi alle forme organizzate promosse dai cittadini.

Per quanto riguarda il primo insieme, in generale è sufficiente tenere presente che l'*integrazione* – intesa come il processo in forza del quale soggetti esterni si inseriscono e sono accettati nelle strutture legali, socioeconomiche e culturali del paese di arrivo – non è un processo unilaterale di "entrata" in un ordine sociale di soggetti estranei ad esso, ma piuttosto un processo in cui anche l'ordine sociale dato si modifica grazie a questa dialettica tra interno ed esterno. A questo concetto generale è necessario aggiungerne un altro, più specifico e pertinente rispetto al contenuto di questo articolo, che è quello di *integrazione civica*. Si può intendere con questo termine quella forma di integrazione che si realizza attraverso la partecipazione degli immigrati alla definizione, alla messa in opera e alla valutazione di politiche pubbliche realizzate per iniziativa di organizzazioni di cittadinanza attiva. Con specifico riferimento all'Italia – ma anche per ragioni di diversità di fenomeni – non è il caso di considerare parte dell'integrazione civica la partecipazione alla costruzione della rappresentanza politica tramite il voto, che invece richiede l'acquisizione dello status legale di cittadino⁶.

⁶ Gli esperimenti condotti in alcuni Comuni, come quello di Roma, di elezione da parte delle comunità di immigrati di propri rappresentanti, per quanto positivi, restano esperimenti e soprattutto sono marcati da una evidente, per quanto invo-

Per esigenze di completezza, va aggiunto che il concetto di integrazione civica è stato utilizzato in Europa soprattutto per rilevare i significati connessi all'applicazione della legislazione di alcuni Stati (ad es. Paesi Bassi e Belgio) che prevedono un processo di apprendimento della lingua, della cultura e delle tradizioni di quei paesi da parte degli immigrati, a cui segue un esame, condizione necessaria per ottenere la cittadinanza⁷. Peraltro sempre in Europa non mancano studi e materiali documentari su esperienze di partecipazione civica degli immigrati, sia attraverso proprie forme associative, sia attraverso iniziative e organizzazioni cross-etniche⁸; così come non mancano indicazioni di policy che considerano l'impegno civico degli immigrati come un essenziale fattore di integrazione (in alcuni paesi sancito anche dalla legge come elemento premiante per l'acquisizione della cittadinanza nazionale)⁹. In ambiente nordamericano e in particolare statunitense, invece, il concetto di integrazione civica è più strettamente collegato alla partecipazione alla vita pubblica, sia nel senso del processo elettorale, sia nel senso più generale di inclusione nella vita associativa, sia, infine, nel senso di partecipazione ad attività di servizio e *advocacy* connesse ai problemi pubblici che le comunità si trovano ad affrontare¹⁰. Il

lontana, dinamica di esclusione. Cfr. Federico Carpo, Ornella Cortese, Rosita Di Peri, Gabriele Magrin, «Immigrati e partecipazione politica. Il caso italiano», rapporto di ricerca, 2003.

⁷ Cfr. ad esempio il manuale a cura del governo olandese *Basisexamen inburgering. Inburgeren in het buitenland. The civic integration examination abroad*, 2006, www.ind.nl, ultimo accesso ottobre 2011. Cfr. anche Dina Wiyasti, *Participation of Private Initiative Organizations in Conducting Civic Integration Act (Wet Inburgering)*, Master thesis, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Utrecht University, 2008.

⁸ Cfr. ad esempio POLITIS, «Building Europe with New Citizens? An Inquiry into the Civic Participation of Naturalised Citizens and Foreign Residents in 25 Countries», Final Activity Report, 2007.

⁹ Cfr. la pagina web della Commissione europea dedicata alla integrazione degli immigrati: <http://ec.europa.eu/ewsi/en/index.cfm>, ultimo accesso novembre 2012 e in particolare l'approfondimento dedicato al volontariato degli immigrati, per quanto il concetto di volontariato sia definito in modo estremamente generico: http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/docl_25453_293185902.pdf, ultimo accesso novembre 2012.

¹⁰ Cfr. ad esempio Robert Donnelly, «Latino Immigrant Civic Engagement Trends», <http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?fuseaction=events.print&event>, 2009, ultimo accesso settembre 2010; The American Immigrant Policy Portal, Civic Participation. Resources on Immigrant Civic Participation, Policy and Practice, in <http://www.usdiversitydynamics.com/nj/id14.html>, ultimo accesso settembre 2010; Nebraska Appleseed, «Immigrant integration and civic participation», in <http://www.neappleseed.org/immigrants>, s.d., ultimo accesso settembre 2010; Carnegie Corporation of New York, «U.S. Democracy and Civic Integration», in <http://carnegie.org/programs/democracy-and-civic-integration>, s.d., ultimo accesso settembre 2010; Xóchitl Bada, Jonathan A. Fox, Robert Donnelly, Andrew Dan Se-

concetto di integrazione civica adottato in questo articolo è più prossimo a quest'ultimo significato, benché di esso venga data una definizione meno generale e più specifica, anche in considerazione della distinzione, molto più netta in Italia e in Europa rispetto agli Stati Uniti, tra partecipazione politica e partecipazione civica.

L'integrazione civica fa quindi riferimento all'*azione civica*. Con questo termine si può intendere l'autonoma iniziativa dei cittadini per svolgere attività di interesse generale, superando la condizione di meri beneficiari degli interventi statali. Tra i titolari dell'azione civica ci sono le *organizzazioni di attivismo civico o cittadinanza attiva*, che si possono definire come la pluralità di forme con cui i cittadini si uniscono, mobilitano risorse e agiscono nelle politiche pubbliche esercitando poteri e responsabilità al fine di tutelare diritti, curare beni comuni e sostenere soggetti in difficoltà esercitando a tale fine poteri e responsabilità¹¹. Le organizzazioni di cittadinanza attiva si distinguono dal più ampio insieme di *organizzazioni della società civile*, che in questo contesto possiamo definire come le forme associative che si creano nell'arena pubblica e attraverso le quali i cittadini si aggregano liberamente per portare avanti interessi da loro condivisi, generando e utilizzando capitale sociale.

Sulla base di queste distinzioni possiamo dire, sempre in chiave di classificazione, che le *organizzazioni pro immigrati* (che si occupano della loro accoglienza e della tutela dei loro interessi e diritti) sono una espressione di attivismo civico, mentre le *associazioni etniche* possono essere considerate espressioni dell'associazionismo della società civile.

Il senso di tutte queste definizioni e distinzioni nell'economia di questo articolo è che l'integrazione civica è una forma più specifica dell'integrazione sociale perché non è, come in quest'ultimo caso, l'inserimento nelle strutture legali, sociali, economiche della società di accoglienza, ma piuttosto l'accesso alla cittadinanza nella sua dimensione di insieme di pratiche connesse a una delle tre componenti costitutive della cittadinanza stessa, ovvero a quella partecipativa. Detto in altro

lee, «Context Matters: Latino Immigrant Civic Engagement in Nine US Cities», Center for Global, International and Regional Studies, UC Santa Cruz, 2010; Jonathan A. Fox, Xóchitl Bada, «Migrant Civic Engagement», Center for Global, International and Regional Studies, UC Santa Cruz, 2009; Monica Boyd, «Official Language Proficiency and the Civic Participation of Immigrants», Metropolis Language Matters Symposium, 22 ottobre 2009; Erwin de Leon, Matthew Maronick, Carol J. De Vita, Elizabeth T. Boris, «Community-Based Organizations and Immigrant Integration in the Washington, D.C., Metropolitan Area», The Urban Institute, Center on Nonprofits and Philanthropy, 2009; S. Karthick Ramakrishnan, Celia Viramontes, *Civic Inequalities. Volunteerism and Community Organizations in California*, Public Policy Institute of California, San Francisco 2006.

¹¹ Cfr. Giovanni Moro, *Azione civica*, Carocci, Roma 2005, pp. 33-74.

modo, si può considerare l'integrazione civica come un processo di socializzazione alla cittadinanza attraverso la partecipazione a forme di cittadinanza attiva.

La concatenazione di questi concetti può esser resa in modo sintetico: c'è una evidente relazione tra l'integrazione sociale delle persone immigrate e il funzionamento di un tessuto associativo nella società civile dei paesi di arrivo – a patto, naturalmente, che il capitale sociale prodotto in questo tessuto sia di tipo *bridging* e non di tipo *bonding*. Di questo tessuto fanno parte anche le associazioni etniche che riuniscono e supportano la presenza delle persone immigrate e ne favoriscono la costruzione di relazioni con la società di accoglienza. Quando tali associazioni operano per la tutela dei diritti dei propri membri o delle proprie *constituency*, ma anche per la cura di beni comuni o l'*empowerment* di soggetti in condizioni di debolezza, esercitano forme di azione civica. Sotto tale specifica categorizzazione – l'azione civica – possono essere invece fatte ricadere le organizzazioni che hanno nella loro *mission* la tutela delle persone immigrate attraverso attività di *advocacy* e/o di servizio, e le organizzazioni di cittadinanza attiva *mainstream*, che promuovono la partecipazione dei cittadini alla definizione, all'implementazione e/o alla valutazione delle politiche pubbliche in cui sono in gioco diritti, beni comuni e la condizione di soggetti in situazioni di debolezza.

È con riferimento all'azione civica – parte integrante ma specifica del più vasto ambiente dell'associazionismo della società civile – che si può parlare propriamente di integrazione civica, come socializzazione alla cittadinanza sotto la sua specie di insieme di pratiche di partecipazione al *policy making*. Ciò riguarda primariamente le organizzazioni di cittadinanza attiva (*mainstream* e pro immigrati), ma può riguardare anche le associazioni etniche se e quando esse promuovono azioni civiche – ad esempio interloquendo con le istituzioni per il riconoscimento o la effettiva tutela di diritti delle persone immigrate.

Che l'esistenza di organizzazioni di cittadinanza attiva dia di per sé luogo a forme di integrazione civica non è affatto scontato, come vedremo più avanti. È necessario, perché ciò avvenga, che nelle organizzazioni che si occupano di immigrazione le persone immigrate siano agenti influenti e non semplici attori sulla scena o meri beneficiari del loro lavoro. Per quanto riguarda le organizzazioni civiche *mainstream*, in modo analogo occorre che le persone immigrate siano presenti e attive su un piano di parità rispetto ai cittadini del paese di accoglienza.

Un ultimo punto – ma certo il più importante – di questa tematizzazione è quello che si potrebbe definire degli *effetti di cittadinanza* che si possono conseguire con la partecipazione delle persone immigrate alle organizzazioni civiche. In che senso e in che modo la presenza degli immigrati in queste organizzazioni può produrre integrazione civica?

Una risposta generale a questa domanda è già stata accennata: poiché le pratiche di cittadinanza sono parte integrante della cittadinanza stessa, chiunque le realizzi, anche in mancanza dello status giuridico di cittadino, entra nella cittadinanza o si socializza ad essa: in una forma incompleta, ma che dà pur sempre la possibilità di costruire e modificare forme, contenuti ed estensione della cittadinanza in generale.

Con riferimento ai due tipi di organizzazioni civiche di cui ci stiamo occupando – quelle focalizzate sull’immigrazione e quelle *mainstream*, cioè operanti sull’insieme delle politiche pubbliche, o su insiemi di esse comunque diversi da quella dell’immigrazione – è necessario fare una distinzione. Per quanto riguarda le organizzazioni pro immigrati, l’effetto di cittadinanza può riguardare la rappresentanza – il parlare a nome e l’agire per conto di qualcuno¹² – di una *constituency* che, proprio attraverso la relazione di rappresentanza, viene riconosciuta come tale e inclusa nella comunità politica. Fino a quando non vengono rappresentate – seppure in forma non elettorale – le *constituency* non esistono e di conseguenza non possono essere incluse nel processo politico. La rappresentanza, cioè, è una fondamentale via di accesso alla cittadinanza¹³.

Per quanto riguarda invece le organizzazioni civiche *mainstream*, l’effetto di cittadinanza che si può generare per gli immigrati che vi partecipano è connesso all’affermazione e alla pratica del principio di residenza (lo *ius domicili*) come base della cittadinanza nella sua forma di *civic citizenship*¹⁴. Questo principio, da tempo rivendicato e finora negato benché già riconosciuto nella cittadinanza europea come base del diritto di voto nelle elezioni amministrative¹⁵, può essere affermato in pratica nell’attività di cura dello spazio sociale, economico e politico che definisce una comunità politica. Occuparsi degli interessi generali che in questo spazio sono in gioco può significare per gli immigrati entrare nella cittadinanza dalla porta del principio di residenza.

¹² Hannah Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1967; cfr. anche Giovanni Moro, «Impossibile ma vero, vero ma impossibile. La questione della rappresentanza dei gruppi di interesse civico», paper presentato al convegno della Sisp, Palermo, 8-10 settembre 2011.

¹³ Sul punto, cfr. Michael Saward, «Democracy and Citizenship: Expanding Domains», in John S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, a cura di, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 400-421; Nadia Urbinati, Mark E. Warren, «The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory», *Annual Review of Political Science*, 11, 2008, pp. 387-412.

¹⁴ Cfr. Zanfrini, *Cittadinanze*, p. 10; Moro, *Cittadini in Europa*, p. 62.

¹⁵ Cfr. Comitato economico e sociale della Unione europea, Parere sulla integrazione nella cittadinanza della Unione Europea, SOC/141 – CESE 593/2003.

L'integrazione civica delle persone immigrate in Italia

La disponibilità delle informazioni

Come è stato già accennato, i materiali esistenti sul tema della presenza delle persone immigrate nelle organizzazioni della società civile, e, più specificamente, in quelle di cittadinanza attiva, sono piuttosto scarsi, almeno con riferimento all'Italia¹⁶. E, quello che è più preoccupante, essi ci dicono che l'integrazione civica è una prassi tutt'altro che diffusa, al contrario di quanto si potrebbe immaginare.

I dati e i materiali disponibili sulla situazione italiana riguardano prevalentemente quattro tipi di informazioni.

Il primo tipo di informazione è quello sull'associazionismo degli immigrati stessi, ossia quello che si realizza attraverso le loro *hometown association*. In questo caso la focalizzazione delle ricerche è soprattutto sulle differenze tra i diversi gruppi etnici e sulle esperienze di partecipazione civica o politica nei paesi di origine¹⁷.

Il secondo riguarda la partecipazione degli immigrati come individui o come parte di specifici target – tipicamente, i giovani – nei processi partecipativi in Italia, comprendendo tanto la partecipazione a vari tipi di associazioni quanto la partecipazione politica vera e propria, attraverso i partiti e il voto¹⁸.

Il terzo tipo di informazione ha invece per oggetto la partecipazione degli immigrati a consulte, tavoli o iniziative di altro tipo promosse dalle amministrazioni locali o che ad esse si riferiscono¹⁹. L'accento in questo caso è posto sulle dinamiche dell'interazione di questi istituti di "democrazia partecipativa" con le amministrazioni, sulle questioni di

¹⁶ Cfr. Strategie, IPRS, *La partecipazione degli immigrati all'associazionismo come veicolo di integrazione sociale*, Roma 2010, p. 33. Risorse sul tema possono comunque essere reperite all'indirizzo web <http://www.cestim.it/12cittadinanza.htm>, ultimo accesso novembre 2012. Cfr. anche il rapporto sull'Italia del progetto europeo POLITIS: Ankica Kopic e Anna Triandafyllidou, «Active Civic Participation of Immigrants in Italy», Country Report prepared for the European research project POLITIS, Oldenburg 2005, www.uni-oldenburg.de/politis-europe, ultimo accesso novembre 2012.

¹⁷ Cfr. ad esempio Fondazione Corazzin, «Le associazioni di cittadini stranieri in Italia», 2001; Marco Caselli, a cura di, *Le associazioni di migranti in provincia di Milano*, FrancoAngeli, Milano 2006; Katia Pilati, *La partecipazione politica degli immigrati. Il caso di Milano*, Armando, Milano 2010; Lidia Lo Schiavo, «Immigrazione, cittadinanza, partecipazione: le nuove domande di inclusione nello spazio pubblico. Processi di auto-organizzazione e partecipazione degli immigrati», paper DOI 10.3271/M02.

¹⁸ Cfr. ad esempio Paola Degani, Matteo Mascia, Edgar Serrano, *I giovani immigrati e la partecipazione*, CSV Padova, Padova 2005.

¹⁹ Cfr. ad esempio Claudia Mantovan, *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2007.

rappresentanza che si generano, sulle motivazioni e le aspettative degli immigrati che vi partecipano (sempre comunque come rappresentanti di associazioni etniche o di organizzazioni focalizzate sull'immigrazione), sui risultati e i problemi incontrati.

Il quarto tipo di informazione concerne la partecipazione degli immigrati alle organizzazioni della società civile in generale. In questo caso i dati disponibili riguardano soprattutto la partecipazione alle organizzazioni sindacali²⁰ e, più in generale, alle organizzazioni di rappresentanza della economia, delle professioni e del lavoro²¹. Da questo terzo tipo di materiali possono essere tratte alcune informazioni sulla presenza delle persone immigrate nelle organizzazioni civiche, ma certamente non esaustive.

Va aggiunto che nella maggior parte dei casi le informazioni disponibili riguardano – come già accennato – specifici segmenti di associazionismo (ad esempio i sindacati), oppure ricerche empiriche condotte su scala locale o focalizzate su buone pratiche²². Materiali focalizzati sulle organizzazioni di attivismo civico sono invece, come vedremo, scarsissimi.

Per ovviare almeno in parte a questo problema ci si riferirà principalmente anche se non esclusivamente a una ricerca condotta da FONDACA nel 2009-2010 nel contesto del rapporto sull'Italia del Civil Society Index²³ e di un progetto di ricerca PRIN dedicato alla Unione europea²⁴. La ricerca ha comportato tra l'altro interviste a un campione di 300 organizzazioni della società civile (articolate in tre sottogruppi: attivismo civico; infrastrutture sociali e culturali; parti sociali e associazioni professionali) che svolgono attività non focalizzate sul tema dell'immigrazione, interviste a un campione di 50 organizzazioni di at-

²⁰ Cfr. Caritas Migrantes, *Immigrazione, Dossier Statistico*, Caritas, Roma 2009.

²¹ Codres, «La rappresentanza diffusa. Le forme di partecipazione degli immigrati alla vita collettiva», Rapporto di ricerca, Cnel, 2000.

²² Oltre ai testi già citati, cfr. ad esempio Angela Giardini, *I luoghi degli immigrati. Esperienze di partecipazione degli stranieri in Emilia-Romagna fra rivendicazioni identitarie e trasformazioni del territorio*, tesi di dottorato, Università di Bologna, anno accademico 2005-2006; Katuscia Pacini, *La partecipazione civica dei cittadini immigrati nella provincia di Viterbo, quale «strumento» per un inserimento nella vita sociale del territorio di residenza*, Arci Viterbo, Viterbo 2012; Carpo, Cortese, Di Peri, Magrin, «Immigrati e partecipazione politica».

²³ Monica Ruffa, «Immigrants and Italian Civil Society's Organizations: Presence, Role, Impact», Fondaca, paper, 2010. Cfr. anche il rapporto della edizione precedente del Civil Society Index: Giovanni Moro, Ilario Vannini, *La società civile tra eredità e sfide. Rapporto sull'Italia del Civil Society Index*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, in particolare le pp. 73-77.

²⁴ PRIN MIUR 2007, *Immaginari politici dell'Occidente. L'Unione europea come spazio delle opportunità o come fortezza?*, Unità di ricerca dell'Università di Milano-Bicocca coordinata dalla prof.ssa Marina Calloni.

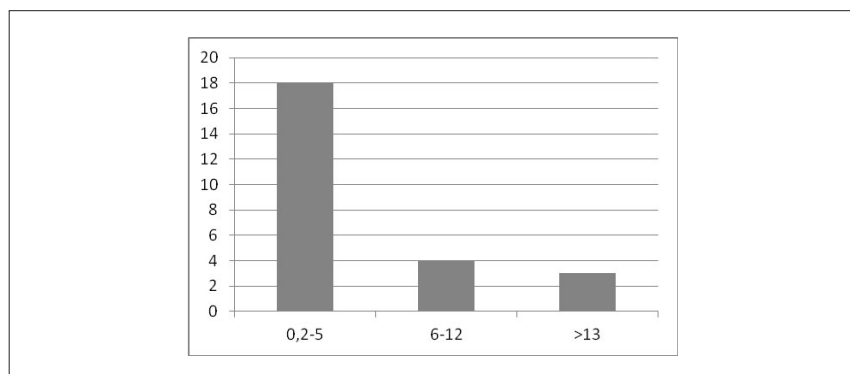
tivismo civico pro immigrati e la partecipazione a 4 focus group sull'integrazione degli immigrati nella società italiana in generale.

Gli immigrati nelle organizzazioni della società civile

I 300 questionari inviati da FONDACA alle organizzazioni della società civile hanno ricevuto risposta da 90 organizzazioni, 3 delle quali, essendo associazioni etniche, non sono state considerate. Delle 87 organizzazioni rimanenti, 23 (26,4%) hanno dichiarato di avere immigrati nella loro membership. Quindi solo poco più di un quarto delle organizzazioni della società civile accolgono immigrati nelle proprie file.

Il dato non è particolarmente rilevante, ma il suo significato (negativo) si rafforza prendendo in considerazione la percentuale di persone immigrate presenti nella *membership* delle associazioni che hanno dichiarato di averne. Il grafico che segue riporta questo dato.

Figura 1 – Percentuale di immigrati presenti nelle organizzazioni della società civile rispetto al totale dei membri



Fonte: Monica Ruffa, Giovanni Moro, «Immagini di cittadinanza. Esperienze di immigrati», presentazione alla conferenza *Rappresentazioni politiche dell'Europa unita*, Università di Milano Bicocca, 10 novembre 2010.

Si può quindi affermare che, con riferimento al campione della ricerca, in quell'un quarto di organizzazioni della società civile a cui sono associate persone immigrate, queste nei due terzi dei casi sono non più del 5% della *membership*. Se si tiene presente che pressoché l'unico tipo di organizzazione della società civile ad aver realizzato una seria politica di inclusione degli immigrati è il sindacato (che conta più di un milione di persone immigrate iscritte), ci si può aspettare che queste cifre siano notevolmente più basse se riferite a organizzazioni diverse da quelle sindacali. È ragionevole pensare che ciò riguardi anche le rispo-

ste delle organizzazioni sull'eventuale coinvolgimento delle persone immigrate in ruoli di leadership: 8 organizzazioni (30,7% dei rispondenti, meno del 10% del totale) infatti dichiarano di coinvolgere gli immigrati in ruoli di leadership ed è noto lo sforzo (per quanto non valutabile in assoluto come sufficiente) fatto dai sindacati in questo senso.

Altre fonti sembrano confermare questo fenomeno: pochi immigrati in poche associazioni della società civile. Benché nella maggior parte dei casi i dati riguardino lo *standpoint* degli immigrati e non quello delle associazioni, essi sembrano restituire la medesima rappresentazione della realtà. Vediamo, nella tabella che segue, un esempio di questo tipo di dati.

Tabella 1 – Partecipazione di filippini, egiziani, ecuadoriani e italiani a organizzazioni della società civile (%)

Tipo di organizzazione	Filippini	Egiziani	Ecuadoriani	Italiani
Club sportivo	2,89	3,65	9,13	13,33
Organizzazione culturale	1,81	4,11	3,73	14,33
Partito politico	0,72	0,46	-	3,67
Sindacato	9,03	5,94	5,81	14,33
Organizzazione professionale	0,72	0,91	0,83	4,33
Organizzazione per i diritti umani	1,08	0,91	1,24	19,67
Organizzazione ambientale	0,72	-	-	6,00
Organizzazione per la pace	1,00	0,46	-	2,33
Organizzazione religiosa	13,36	3,20	6,22	6,33
Associazione di immigrati	1,81	0,46	1,66	0,67
Associazioni etniche	3,61	1,37	1,66	-
Organizzazione antirazzista	-	-	0,41	0,67
Organizzazione educativa	2,53	0,46	3,32	4,00
Organizzazione giovanile	1,44	1,83	0,83	2,33
Organizzazione di pensionati	-	-	-	4,33
Organizzazione di donne	0,72	0,46	0,83	0,67
Organizzazione di vicinato	1,08	0,46	0,41	2,33
Altro	1,44	-	-	4,00

Fonte: Indagine individuale Localmultidem, cit. in Pilati, *La partecipazione politica*, p. 125.

Non è difficile rilevare in questa tabella un livello di partecipazione delle persone immigrate dei tre gruppi etnici presi in considerazione molto più basso rispetto agli italiani. Ciò vale soprattutto per la partecipazione a forme associative più prossime alla partecipazione alla vita pubblica, quali i partiti, le organizzazioni per i diritti umani, quelle ambientaliste, quelle antirazziste.

Gli immigrati nelle organizzazioni civiche focalizzate sulla immigrazione

Per quanto riguarda la presenza degli immigrati nelle organizzazioni civiche impegnate esclusivamente sul tema dell'immigrazione, come è stato già ricordato, nella sua ricerca FONDACA ha inviato un questionario a 50 organizzazioni di questo tipo, ottenendo 31 risposte utili.

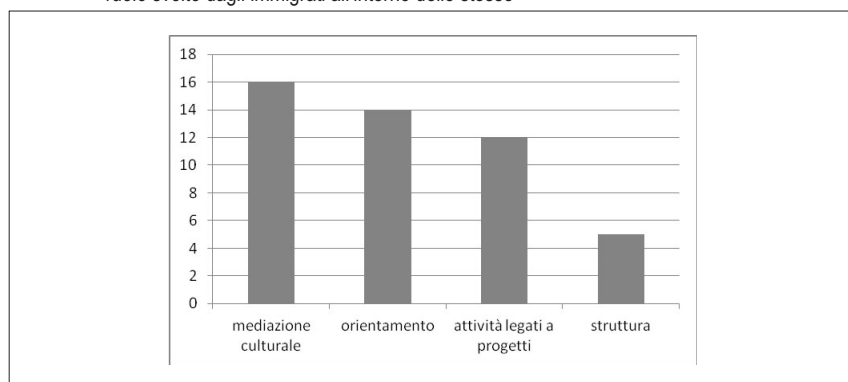
Come ci si poteva attendere, in questo caso la presenza di immigrati è notevolmente più alta, sia in termini di estensione che di numero di partecipanti alle organizzazioni, anche se 3 organizzazioni sulle 31 rispondenti hanno dichiarato di non avere persone immigrate nella propria *membership*.

Le organizzazioni che, invece, registrano la presenza di immigrati (il 90,3% dei rispondenti) ne hanno una media di 8,6 a organizzazione, pari al 18,4% dei membri delle organizzazioni stesse. Nel 79,4% dei casi queste persone sono donne.

Circa l'attività svolta, le persone immigrate la cui attività è retribuita sono tre volte di più di quelle che offrono lavoro volontario (73,1 contro 26,9%), il che suggerisce che, nelle organizzazioni focalizzate, la presenza delle persone immigrate sia connessa prevalentemente a opportunità di lavoro.

Di particolare interesse sono le informazioni che riguardano i ruoli svolti dalle persone immigrate nelle organizzazioni focalizzate. Le risposte al questionario sono sintetizzate nella figura che segue.

Figura 2 – Distribuzione delle organizzazioni focalizzate sul tema dell'immigrazione sulla base del ruolo svolto dagli immigrati all'interno delle stesse



Fonte: Ruffa, Moro, «Immagini di cittadinanza». Il totale delle organizzazioni presenti nella figura è superiore al numero delle organizzazioni inserite nel campione in quanto: a) in ciascuna organizzazione sono presenti più immigrati che svolgono più ruoli; b) lo stesso immigrato svolge più ruoli all'interno della stessa organizzazione.

Non è difficile notare come, nella maggior parte dei casi, gli immigrati svolgano mansioni di mediazione culturale e orientamento o in progetti specifici. È invece nettamente inferiore il numero (5 su 31) delle organizzazioni in cui essi svolgono compiti legati al funzionamento della struttura (amministrazione, comunicazione, segreteria), che potrebbero consistere nella valorizzazione di competenze pregresse o nell'acquisizione di nuove capacità. Sembrerebbe, insomma, che agli immigrati venga richiesto più di "fare gli immigrati", cioè occuparsi di se stessi, che di valorizzare qualità e *skill* personali. Ciò non toglie, naturalmente, che la conoscenza diretta delle problematiche dell'immigrazione da parte di chi se ne occupa sia indiscutibilmente una risorsa e che possa essere anche un indicatore di qualità della organizzazione stessa.

Un'altra serie di dati che confermano le risultanze appena menzionate deriva da una ricerca condotta nel 2010 da Strategie e IPRS che utilizzeremo anche in seguito perché è stata focalizzata, oltre che sulla partecipazione nelle organizzazioni pro immigrati, anche in quelle di volontariato, un segmento di fondamentale importanza dell'universo dell'attivismo civico²⁵. Da questa ricerca, nella quale sono stati somministrati questionari a 93 associazioni pro immigrati iscritte nel registro del Ministero del lavoro, risulta che 83 (89,7%) di esse hanno persone immigrate nella propria *membership*, per quanto non siano riportati dati sul numero di immigrati presenti in ciascuna organizzazione.

Nel 62,8% dei casi le persone immigrate sono provenienti da diversi paesi. Il 49,6% di esse ha tra i 25 e i 35 anni. Il loro livello di istruzione è nella maggior parte dei casi elevato (53,1% scuola secondaria, 27% laurea). Il contatto con l'associazione è avvenuto nella maggior parte dei casi (28,9%) nella sede dell'associazione stessa (presumibilmente grazie ad attività di sportello), nel 19,6% dei casi per passaparola e nel 17,5% dopo aver ricevuto un servizio.

Nel 31% delle associazioni le persone immigrate hanno un lavoro retribuito, mentre nel 15% di esse operano anche come volontari. Nel 28,7% dei casi esse ricoprono anche cariche direttive. Il tipo di intervento che le associazioni del campione realizzano è nel 15,2% dei casi educativo/formativo, nel 12,8% culturale e nel 10,6% di insegnamento della lingua italiana.

Le informazioni raccolte in questa ricerca sono, nella logica di questo articolo, utili soprattutto perché rappresentano una conferma del fatto che non tutte le organizzazioni pro immigrati li includono nella loro *membership*; che la partecipazione a queste associazioni è per le persone immigrate soprattutto una opportunità di lavoro; che il rap-

²⁵ Strategie, IPRS, *La partecipazione degli immigrati all'associazionismo*, p. 63 ss.

porto tra gli immigrati presenti nell'associazione e quelli che svolgono funzioni di leadership è tutto salvo che proporzionato.

Gli immigrati nelle organizzazioni civiche mainstream

Passiamo alle informazioni relative alla presenza delle persone immigrate nelle organizzazioni civiche non impegnate nelle politiche dell'immigrazione, ma in insiemi di policy più o meno ampi, i quali però coinvolgono la generalità della popolazione in un determinato territorio. Questo è, in un certo senso, il fenomeno più importante dal punto di vista della focalizzazione di questo articolo; ma è, nello stesso tempo, quello su cui le informazioni disponibili sono più scarse.

Una preziosa fonte di informazioni su questo punto è la già citata ricerca Strategie-IPRS nella sua parte che ha riguardato un campione di 91 organizzazioni iscritte nel registro delle associazioni di volontariato che hanno risposto al questionario, benché sia possibile che alcune di esse abbiano come attività esclusiva o prevalente proprio la tutela dei cittadini immigrati pur non essendo iscritte all'apposito registro del Ministero del lavoro²⁶.

Dall'analisi dei questionari risulta che il 26% delle organizzazioni di volontariato del campione è composto anche da volontari stranieri, benché anche in questo caso manchino dati sul loro numero. Esse sono localizzate soprattutto nel sud e nelle isole (46,2%). L'inizio della collaborazione come volontari degli immigrati è nel 19,4% dei casi negli anni '80, nel 6% nella prima e nel 74,6% nella seconda metà degli anni '90.

I volontari stranieri provengono per il 37,2% dei casi dall'Europa²⁷, per il 22,9% dal Nordafrica, per il 17,1% dall'America Latina, per l'11,4% dall'Asia, per il 5,7% dal resto dell'Africa e sempre per il 5,7% dal Nordamerica. La metà dei volontari immigrati hanno tra i 35 e i 50 anni, mentre il 40% tra i 18 e i 35. Non sono riportati, invece, dati sul genere. Il 53,6% dei volontari immigrati ha un diploma di scuola secondaria, mentre il 25% ha una laurea.

Gli immigrati volontari sono entrati in contatto con la organizzazione nel 26,8% dei casi direttamente, nel 25% dei casi grazie alla conoscenza personale con volontari italiani e nel 16% dei casi per il rapporto con volontari stranieri.

Circa i ruoli che i volontari immigrati svolgono, solo in 3 organizzazioni su 91 essi risultano direttivi. Per il resto, i ruoli dei volontari immigrati sono ripartiti nella tipologia riportata nella tabella che segue e che si riferisce alle 32 organizzazioni che hanno risposto a questa domanda.

²⁶ *Ibidem*, p. 55 ss.

²⁷ Nel rapporto di ricerca non viene specificato, tuttavia, se i paesi di provenienza sono interni o esterni alla Unione europea.

Tabella 2 – Ruoli svolti dai volontari immigrati

Ambito di intervento dei volontari nelle ODV	Numero	% sui rispondenti
Coordinamento delle attività	3	9,4
Progettazione delle attività	4	12,5
Attivazione di contatti istituzionali	2	6,3
Pubbliche relazioni	5	15,6
Proselitismo di nuovi volontari	2	6,3
Esecuzione delle attività	16	50,0
Totale (erano possibili più risposte)	32	

Fonte: Strategie, IPRS, *La partecipazione degli immigrati*, p. 60.

Se in questa tipologia si cerca di cogliere, al di là delle funzioni di coordinamento delle attività, quali altri ruoli possano essere considerati non puramente esecutivi (per quanto non necessariamente direttivi), inserendo in questa categoria la progettazione, l'attivazione di contatti istituzionali e le pubbliche relazioni si ottiene all'incirca un 30% delle menzioni da parte dei soggetti intervistati. I ruoli esecutivi, cioè, restano prevalenti.

Un dato di sicuro interesse è quello della percezione della presenza degli stranieri nelle organizzazioni di volontariato da parte dei rappresentanti delle organizzazioni stesse che hanno risposto al questionario. Per il 73,6% di essi tale presenza è scarsa, per il 22% è bilanciata in rapporto alla presenza di immigrati nel territorio, per il 4,4% è significativa. Non si può quindi non registrare che nelle stesse organizzazioni di volontariato intervistate vi è un certo grado di consapevolezza che esiste un gap nel livello di partecipazione delle persone immigrate. Tuttavia tale percezione cambia significativamente con riferimento alle variazioni nel grado di partecipazione degli immigrati, a seconda che l'organizzazione abbia o meno immigrati nella propria *membership*. A questo dato è dedicata la tabella che segue.

Tabella 3 – Valutazione da parte delle organizzazioni di volontariato delle variazioni nel grado di partecipazione degli immigrati

Presenza di volontari stranieri operanti	Ritiene che la partecipazione dei volontari stranieri nelle organizzazioni di volontariato sia (%)		
	Diminuita	Rimasta costante	Aumentata
Si	8,3	29,2	62,5
No	7,5	56,7	35,8
Media	7,7	49,5	42,9

Fonte: Strategie, IPRS, *La partecipazione degli immigrati*, p. 58, adattata.

Appare evidente come nelle organizzazioni nelle quali sono presenti immigrati come volontari vi sia una percezione di un incremento del fenomeno molto più rilevante di quanto non accada nel caso delle organizzazioni di volontariato nelle quali gli immigrati non sono presenti. Ciò è senz'altro significativo, per quanto non si debba dimenticare che volontari immigrati sono presenti solo in un quarto delle organizzazioni e che solo nel 4% di esse questi svolgono ruoli di tipo direttivo.

Le organizzazioni di volontariato, come già ricordato, sono solo una parte dell'universo delle organizzazioni di azione civica, che comprende una vasta e multiforme platea di comitati, gruppi informali, associazioni, movimenti, network, ecc²⁸. Qualche indicazione su altri segmenti di questo universo può venire dalla già citata indagine Localmultidem, della quale riportiamo i risultati relativi soltanto a organizzazioni che sono univocamente riconducibili al concetto di cittadinanza attiva definito sopra. Ad essi possiamo aggiungere quelli relativi a insiemi che potrebbero contenere anche organizzazioni civiche, ma la cui definizione non consente di identificarle precisamente, come potrebbe avvenire nel caso in cui organizzazioni educative si occupino di educazione civica, oppure organizzazioni giovanili siano impegnate nella tutela dei diritti degli studenti o dei giovani in cerca di lavoro.

Tabella 4 – Partecipazione di filippini, egiziani, ecuadoriani e italiani a organizzazioni di cittadinanza attiva o a organizzazioni tra le quali potrebbero esservi organizzazioni di cittadinanza attiva (in corsivo) (%)

Tipo di organizzazione	Filippini	Egiziani	Ecuadoriani	Italiani
Organizzazione per i diritti umani	1,08	0,91	1,24	19,67
Organizzazione ambientale	0,72	–	–	6,00
Organizzazione per la pace	1,00	0,46	–	2,33
Organizzazione antirazzista	–	–	0,41	0,67
<i>Organizzazione di pensionati</i>	–	–	–	4,33
<i>Organizzazione di donne</i>	0,72	0,46	0,83	0,67
<i>Organizzazione educativa</i>	2,53	0,46	3,32	4,00
<i>Organizzazione giovanile</i>	1,44	1,83	0,83	2,33
<i>Organizzazione di vicinato</i>	1,08	0,46	0,41	2,33

Fonte: Indagine individuale LOCALMULTIDEM, cit. in Pilati, *La partecipazione politica*, p. 125, adattata.

Come si può constatare, le persone immigrate che partecipano ad organizzazioni civiche sono generalmente meno dell'1% di quelle intervistate nell'indagine. Al di là di come questo dato potrebbe essere valu-

²⁸ Per una tipologia di queste organizzazioni, cfr. Moro, *Azione civica*, pp. 77-104.

tato in assoluto, nel contesto di questo articolo esso è comunque un elemento che rafforza la rappresentazione di una situazione caratterizzata dalla mancata integrazione civica degli immigrati.

Opportunità e ostacoli

Conclusivamente, è necessario porsi la questione di come interpretare questo gap di informazione, ma soprattutto il mancato (o difettoso) incontro tra persone immigrate e organizzazioni civiche, che comporta il fatto che non vengano attivati dinamismi di integrazione civica.

Per quanto riguarda il primo punto – la scarsità di informazioni – si può con un sufficiente grado di confidenza affermare che, in questo come in altri casi, esiste una sottovalutazione del ruolo che le forme organizzate di attivismo civico possono avere. Questa sottovalutazione non è smentita, ma anzi paradossalmente rafforzata, dalla retorica che su queste organizzazioni è usuale in Italia, sia ad opera dei loro interlocutori che, molto spesso, dei suoi stessi leader.

Il secondo punto – come interpretare la mancata o difettosa partecipazione delle persone immigrate alle forme organizzate di attivismo civico – richiede invece una risposta più complessa e articolata. Una risposta che offre due possibili interpretazioni, diverse ma non alternative e anzi passibili di integrazione, soprattutto pensando a quanto è necessario fare per rimediare a questo mancato incontro. Possiamo definire queste due interpretazioni rispettivamente *delle opportunità e degli ostacoli*.

Nel primo caso possiamo interpretare la mancata integrazione civica in termini di assenza di quei fattori che favoriscono – e quindi rendono più probabile – la partecipazione. Seguendo il lavoro seminale di Sidney Verba su questo tema²⁹, le risposte alla domanda sul perché i cittadini non partecipano alla vita pubblica sono di tre tipi: perché non ne hanno la possibilità; perché non hanno una buona ragione; perché nessuno lo ha chiesto loro. In positivo, Verba e i suoi colleghi fissano tre *condizioni materiali* la cui presenza favorisce il “volontariato civico” degli individui:

- la disponibilità di *risorse*, che può a sua volta essere distinta in:
 - *tempo*;
 - *denaro* o altri beni;

²⁹ Sidney Verba, Kay Lehman Schlozman, Henry Brady, *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Democracy*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

– una dotazione di *abilità civiche* o *civic skills*, ossia di capacità organizzative e comunicative, da quella di prendere la parola in pubblico a quella di organizzare una riunione;

▪ l'esistenza di *motivazioni* per l'azione, o in altre parole la esistenza di una buona causa per la quale partecipare;

▪ l'esistenza di strutture di reclutamento o, detto altrimenti, di una adeguata *offerta di organizzazione*.

La presenza di una o più di queste condizioni rende più probabile che un individuo scelga di coinvolgersi in una esperienza di azione civica. Nel caso dell'integrazione civica degli immigrati, sarebbe al contrario l'assenza di tali opportunità e risorse a favorire la mancata partecipazione delle persone immigrate.

Utilizzando l'approccio delle opportunità al caso di cui ci stiamo occupando, si potrebbe dire, ad esempio, che le esperienze di partecipazione civica o politica vissute nel paese di origine forniscono una abilità civica da spendere anche in Italia; oppure che l'esperienza di vita democratica che si realizza nei sindacati – al di là delle loro funzioni di tutela degli interessi dei lavoratori – rappresenta una risorsa per gli immigrati che vi prendono parte.

I materiali disponibili offrono anche esempi delle motivazioni, o delle buone cause, che potrebbero spingere le persone immigrate a partecipare a esperienze di azione civica. Nella ricerca Strategie-IPRS, ad esempio, è stato chiesto alle associazioni di volontariato (ma non, purtroppo, agli immigrati ad esse legati) quali siano le motivazioni che spingono le persone immigrate a farne parte. Nella tabella che segue sono riportate le loro risposte.

Tabella 5 – Motivazioni delle persone immigrate partecipanti a organizzazioni di volontariato

Motivazione	n. menzioni	%
Interesse per le attività svolte	64	70,3
Opportunità di integrazione sociale	72	79,1
Sentirsi utili ai propri connazionali o agli immigrati in genere	64	70,3
Desiderosi di aiutare chi è in uno stato di difficoltà	65	71,4
Sentirsi utili alla società	48	52,7

Fonte: Strategie, IPRS, *La partecipazione degli immigrati*, p. 61, adattata.

Tra le motivazioni, vi può essere anche quella, citata nella ricerca di Claudia Mantovan³⁰, dello scarso interesse a ottenere la cittadinanza italiana, quanto invece, da un lato, di avere con facilità il permesso

³⁰ Mantovan, *Immigrazione e cittadinanza*, p. 207.

di soggiorno e, dall'altro, di diventare effettivamente parte della società italiana.

Una seconda interpretazione, invece, mette l'accento sulla esistenza di ostacoli che si frappongono all'integrazione degli immigrati nelle organizzazioni civiche. Questi ostacoli possono essere considerati alla stregua di forze di campo, al modo in cui la psicologia sociale le ha tematizzate³¹ – in questo caso di forze che impediscono l'accesso all'integrazione civica. Poiché l'integrazione è un processo bilaterale, questi ostacoli possono essere rilevati tanto sul lato degli immigrati che su quello delle organizzazioni civiche, opportunamente distinguendoli in ostacoli di tipo cognitivo e di tipo operativo o materiale.

Una mappa di questi ostacoli potrebbe contenere elementi quali quelli inseriti nella tabella che segue e provenienti da diverse fonti, incluse le ricerche empiriche citate fino a qui.

Tabella 6 – Mappa degli ostacoli all'integrazione civica, esempi

Ostacoli /Soggetti	Cognitivi	Operativi
Organizzazioni	<ul style="list-style-type: none"> • Atteggiamenti di chiusura verso i nuovi associati • Immigrati come beneficiari e non come protagonisti di pratiche di cittadinanza (paternalismo) • Immigrati come categoria e non come individui • Disconoscimento delle competenze delle persone • Imposizione di schemi organizzativi e <i>modus operandi</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Organizzazioni strutturate per l'assistenza e non per l'accoglienza • Giorni e orari delle riunioni (tempi liberi non coincidenti; riunioni in concomitanza con orari di lavoro o di festività religiose)
Immigrati	<ul style="list-style-type: none"> • Scarsa conoscenza della lingua • Mancanza di <i>empowerment</i> • Peso del <i>framing</i> negativo verso gli immigrati e che assegna loro solo il ruolo di lavoratori • Scarsa conoscenza del mondo associativo, del tessuto locale e del funzionamento delle istituzioni • Scarsa consapevolezza del valore della partecipazione • Focalizzazione eccessiva su voto e cittadinanza legale • Debole senso di appartenenza alla comunità e senso di emarginazione • Senso di alterità rispetto ai paradigmi culturali e religiosi dominanti • Paura di esporsi • Scarsa conoscenza del territorio 	<ul style="list-style-type: none"> • Focalizzazione sui bisogni primari (lavoro e rimesse, casa) • Cura dei bambini (mancanza di supporto della famiglia e dei servizi sociali) • Mancanza di tempo • Tempi e orari delle città • Irregolarità dello status giuridico • Scarsa integrazione nel tessuto sociale • Elevata mobilità nel territorio • Mancanza di spazi pubblici di incontro e dialogo • Monopolio degli spazi di partecipazione da parte degli italiani

Varie fonti.

³¹ Cfr. Kurt Lewin, *Teoria dinamica della personalità*, Giunti, Firenze 1997.

Va da sé che considerare il fenomeno della mancata integrazione civica sotto la specie della mancanza di opportunità o della presenza di ostacoli non cambia la natura del fenomeno. Le due interpretazioni, tuttavia, possono consentire di coglierne aspetti e fattori diversi e favorirne sia una migliore conoscenza, sia un'azione più efficace per contrastarlo e superarlo: si tratterebbe da un lato di creare opportunità e dall'altro di rimuovere ostacoli.

Conclusioni

In questo articolo si è cercato di mettere a fuoco una specifica forma di integrazione, l'integrazione civica, intesa come pratica da parte delle persone immigrate della dimensione partecipativa della cittadinanza, non in termini di voto ma di partecipazione al *policy making* attraverso organizzazioni di cittadinanza attiva (identificabili nei ruoli di tutela di diritti, cura di beni comuni, *empowerment* di soggetti in difficoltà), o impegnate sull'immigrazione o di tipo *mainstream*. La rilevanza di questa forma di integrazione sta nel fatto che, mentre le persone immigrate non possono in generale accedere alla cittadinanza come status giuridico, possono però entrarvi attraverso le pratiche di partecipazione, avendo così anche la possibilità di contribuire al cambiamento della cittadinanza stessa in termini di estensione e contenuto.

I dati disponibili su questo fenomeno con riferimento all'Italia sono davvero scarsi, essendo il materiale esistente concentrato piuttosto sull'associazionismo etnico, sulla partecipazione in senso generico di tutti gli immigrati o di specifici target come i giovani, sulla partecipazione a forme di associazionismo della società civile come quelle legate al lavoro e alle professioni e sulle iniziative di "democrazia partecipativa" rivolte agli immigrati e promosse dalle amministrazioni, specialmente locali.

I materiali esistenti, tuttavia, pur nei loro evidenti limiti, dicono di una situazione inaspettatamente critica: pochi immigrati in poche associazioni della società civile; presenza significativa di persone immigrate nelle associazioni impegnate nel campo delle migrazioni, ma prevalentemente in termini di lavoro retribuito, con ruoli "da immigrati", che disconoscono le qualità e le competenze individuali, in pochi casi con ruoli di leadership; scarsa presenza nelle organizzazioni civiche *mainstream*, con ruoli largamente non direttivi.

Dal momento che le organizzazioni oggetto di attenzione non mostrano, in linea generale, pregiudizi nei confronti degli immigrati, né tanto meno possono essere classificate come razziste, occorrono strumenti concettuali che diano la possibilità di interpretare nel modo più

esaustivo possibile questo fenomeno. Due tipi non concorrenti di concettualizzazioni possono essere utili al riguardo: quella delle opportunità, che identifica fattori (un patrimonio di risorse materiali e immateriali; una buona causa; una offerta di organizzazione) che rendono più probabile che un individuo si impegni in forme di partecipazione civica; e quella degli ostacoli, che mira a individuare gli ostacoli cognitivi e operativi che, sia sul lato delle organizzazioni civiche che su quello delle persone immigrate, rendono l'integrazione civica una occasione non colta.

Le due interpretazioni di questa situazione critica – quella della mancanza di opportunità e quella della esistenza di ostacoli – offrono anche indicazioni sulle strategie da mettere in opera, che consistono, appunto, nel creare opportunità e nel rimuovere ostacoli. Rendere effettiva l'integrazione civica è un obiettivo troppo importante per tutti per poter essere abbandonato al caso.

Giovanni MORO

g.moro@fondaca.org

FONDACA e Università di Roma Tre

Abstract

This article focuses on civic integration of immigrants in Italy, meaning their participation in active citizenship organizations – those engaged in public policy making with the aim of protecting rights, taking care of common goods and empowering weak people. These organizations would give immigrants the opportunity to practice the participatory dimension of citizenship, even though they lack the juridical status of citizens, and also the opportunity of contributing to change the paradigm of Italian citizenship. Though it could seem obvious, immigrants' participation in active citizenship organizations is all but taken for granted. The poor amount of materials coming from empirical researches and databases tells us that very few immigrants are members of mainstream active citizenship organizations such as voluntary associations and that, while they are part of pro-immigrant associations, they rarely are in leadership positions, but mainly employees and perform activities “as immigrants” that neglect their individual skills. Two possible interpretations of this unexpected phenomenon can be adopted. The first focuses on the lack of opportunities (resources, motivations, organizational offers), while the second regards the existence of cognitive and operational obstacles on active citizenship organizations' as well as on immigrants' sides. These two approaches can support not only scientific research, but also political engagement aimed at creating opportunities and overcoming obstacles to promote civic integration of immigrants.

Cittadini e nuove forme di appartenenza: esperienze in discussione

Linee per un percorso di rivisitazione della cittadinanza

Il quadro istituzionale della nostra recente storia aveva riconosciuto, quale soggetto che conferisce i diritti di cittadinanza, lo Stato nazionale, e aveva stabilito i confini di tali diritti sulla base dell'appartenenza alla nazione – mediante la clausola dello *jus sanguinis* o dello *jus soli*. I diritti si sono via via ampliati: da quelli civili a quelli politici fino a quelli sociali allo scopo di ridurre le disuguaglianze.

Questo quadro è da tempo in crisi. Prima per ragioni interne, legate alla difficoltà di organizzare i sistemi di *welfare*, al lievitare della spesa pubblica, alla crisi di legittimazione delle istituzioni. Poi la situazione si è aggravata ulteriormente per ragioni esterne legate agli eventi internazionali degli ultimi anni e, più recentemente, alla crisi globale iniziata nel 2008. Culmine di processi espansivi (a livello economico, finanziario, geografico, individuale) che hanno potenziato enormemente le funzionalità tecniche dei sistemi non meno che degli individui, la crisi rivela l'assenza di direzione, in termini di significati, e il conseguente smarrimento rispetto ai modelli di convivenza sociale. Tanto che quest'ultima fa drammaticamente i conti con la frammentazione delle solidarietà, l'indebolimento generalizzato delle relazioni sociali, la crescita esponenziale delle disuguaglianze globali e locali.

All'intensificarsi ed estendersi di tali processi ha dato un contributo rilevante il particolare immaginario della libertà che ha fatto da sfondo, negli ultimi trent'anni, alle logiche di azione sistemica (la liberalizzazione dei mercati) e individuale (la protesta soggettiva nei confronti di ogni gerarchia sociale). L'idea predominante è stata quella di una libertà quale assenza di vincoli, *ab-soluta*, da perseguire a tutti i costi – anche a quello di perdersi. I decenni alle nostre spalle, da questo punto di vista, hanno sprigionato una impressionante energia: la libertà è stata identificata con l'apertura incondizionata agli eventi, con il

mantenersi aperte tutte le possibilità, con il disprezzo per ogni forma di vincolo¹. Postura peraltro facilitata sia da una determinata visione del mondo che, facendo leva sul nichilismo, ha consentito di manipolare ogni significato, sia dall'enorme sviluppo tecnico che ha offerto semplicemente i binari entro cui l'infinita varietà delle azioni individuali e sociali può aver luogo, potenziando enormemente gli scopi perseguibili al di là del fatto che tali scopi avessero un senso.

La difficoltà culturale di elaborare un differente immaginario si può trasformare facilmente in giustificazione delle limitazioni alla libertà in nome della sicurezza e del ripristino di alcuni confini chiari (etnici, territoriali, religiosi) a scapito tuttavia di forme nuove di cittadinanza sociale partecipata. Il punto non è riavvolgere il nastro della storia ripristinando delle fissità (normative, istituzionali, ideologiche) che pretendono di manipolare la realtà. Si tratta di star dentro la storia, apprendendo da essa, assecondando i percorsi positivi che le precedenti fasi storiche hanno prodotto provando tuttavia a cambiare rotta per immaginare una convivenza che sia in grado di andare oltre la precaria equazione tra cittadinanza e nazionalità e che sia, quindi, più rispettosa delle condizioni di pluralismo socio-culturale conseguenti anche alle migrazioni contemporanee.

In tal senso, ripensare la cittadinanza significa ripensare la convivenza e raccogliere la sfida coraggiosa di una libertà che non si concepisce come istanza parallela alla ricomposizione dei legami, alle appartenenze, ai significati, alla partecipazione per la costruzione di beni pubblici nell'ottica né della chiusura regressiva e conflittuale né dell'apertura indiscussa agli eventi, bensì di una postura dialogica, innovativa e sostenibile.

Il discorso sulla cittadinanza assume così la forma di un cantiere aperto nel quale lessico, logiche, contenuti e forme possono essere ripensati, valorizzando un "dentro", ossia un contesto con la sua storia e le sue peculiarità, senza tuttavia assolutizzazioni, in relazione a ciò che sta là "fuori", capace di ricordare e rendere presente un mondo più ampio.

Ed è nell'ottica del "cantiere aperto" o, propriamente, del laboratorio che vengono presentate in queste pagine alcune esperienze di cittadinanza in azione. Tali esperienze si configurano come possibili risposte non esaustive ma innovative a questioni sociali cruciali, comprese nel discorso sulla cittadinanza: risposte elaborate mediante un metodo, a sua volta, eminentemente "sociale" dal momento che esse vanno a rinsaldare proprio quelle relazioni e a ritessere quei legami che, capaci di

¹ Si veda, a proposito, Mauro Magatti, *Libertà immaginaria*, Feltrinelli, Milano 2009.

sostenere inclusione e integrazione, costruiscono le precondizioni necessarie per ripensare la cittadinanza nelle nuove condizioni di vita².

La chiave di lettura e l'ipotesi di lavoro qui assunta è che un percorso di innovazione della cittadinanza si leghi alla capacità *generativa* degli individui e dei gruppi, ovverosia alle loro potenzialità di azione *geniale* (libera, creativa, innovativa) e *generosa* (sostenibile, eccedente, gratuita) – termini ai quali la generatività rimanda immediatamente. Si tratta di una azione produttiva in vista del miglioramento dei *setting* sociali entro cui si svolge la convivenza. Tutto ciò non attraverso l'implementazione di soluzioni a basso costo, ma l'innescio di azioni capaci di creare nuovo valore (relazionale, sociale, politico).

Il termine “generatività” viene mutuato dallo psicologo sociale E. Erikson, il quale lo utilizzò negli anni Cinquanta per indicare una delle fasi di sviluppo della persona adulta – la fase che segna l'uscita dalla adolescenza. Quando cioè ci si incontra/scontra con la realtà. Pertanto, applicando il concetto in ambito più sociale e in chiave sociologica, l'azione generativa – che è tale perché si contrappone alla stagnazione – mette in campo una libertà che ammette la realtà, riconosce la propria natura intimamente relazionale e, quindi, intersoggettivamente consapevole³. Essa si concepisce come risposta alle interpellazioni pro-

² Le esperienze qui descritte sono raccolte all'interno di un progetto non esplicitamente dedicato alla questione della cittadinanza: esse presentano, tuttavia, elementi di interesse per la comprensione dei modi attraverso cui quest'ultima si può declinare nella contemporaneità. Il progetto cui ci si riferisce riguarda la generatività italiana. Esso è condotto da un gruppo di studiosi e ricercatori (del quale, chi scrive, è parte) dell'Università Cattolica di Milano e dell'Istituto L. Sturzo di Roma (si veda il sito del progetto «*Genius Loci. L'Archivio della Generatività Italiana*»: www.generativita.it). Al suo interno sono inseriti, tra gli altri, i video delle storie sulle quali ci si sofferma in queste pagine. La metodologia utilizzata nell'indagine empirica è composita: essa unisce ai metodi propri dello studio di caso – osservazione etnografica realizzata con visite sul campo, raccolta di interviste e storie di vita, realizzazione di *focus group*, analisi di materiale documentario e di dati statistici, ricostruzione storica e contestuale, interviste a testimoni privilegiati – i metodi della *visual analysis*, attraverso la realizzazione di brevi documentari in cui vengono valorizzati gli aspetti contestuali insieme alla narrazione diretta da parte degli interlocutori, intesa come operazione di produzione di senso (sia per l'osservatore sia, in modo riflessivo, per gli stessi soggetti coinvolti).

³ Dopo l'ambito psicologico e psicoanalitico, ove è sorta l'idea di generatività, a partire dagli anni Novanta, negli Stati Uniti prende avvio una riflessione più articolata (tra i numerosi lavori, si vedano per esempio Dan P. McAdams, Holly M. Hart, Shadd Maruna, *Generativity and Adult Development. How and Why We Care for the Next Generation*, American Psychological Association, Washington 1998; Ed De St. Aubin, Dan P. McAdams, Tae-Chang Kim, *The Generative Society. Caring for Future Generations*, American Psychological Association, Washington 2003). Questa riflessione investe anche la sociologia e contribuisce a portare all'emersione le potenzialità analitiche e interpretative del concetto. Per una trattazione sistema-

venienti dall'altro, dalla storia, dalla vita. Per riprendere Erikson, la generatività «è anzitutto la preoccupazione di creare e dirigere una nuova generazione»⁴, da intendersi, in senso lato, come l'allestimento delle condizioni più favorevoli per il perpetuarsi migliorativo della vita delle persone, del sociale e delle sue istituzioni. Si tratta di un'azione e di una libertà che fanno esistere qualcosa di valore per sé e per gli altri, dotandolo di significato.

La generatività suggerisce la direzione verso cui guardare. Nel nostro caso, essa indica il percorso di una cittadinanza intesa non meramente in chiave strumentale (come veicolo di diritti), bensì come canale di appartenenza simbolica ad una comunità nei confronti della quale ciascuno può dare un contributo responsabile. Ciò implica andare al di là della titolarità dei diritti sulla base dell'appartenenza a una determinata sintesi politica, statutale e giuridica (per nascita o per "naturalizzazione"), valorizzando gli apporti creativi e responsabili provenienti anche da coloro che sono giuridicamente "esclusi", ma non per questo esonerati dalla partecipazione alla vita collettiva.

Le esperienze qui presentate non costituiscono ovviamente la risoluzione rispetto alle problematiche del contesto in cui esse si calano (e che verranno sinteticamente delineate prima di descrivere le azioni particolari messe in campo). Tali esperienze ci interessano perché hanno costruito, sul campo, un'utile cassetta degli attrezzi per il cantiere della cittadinanza. Pur se circoscritte, esse sono esemplari per la tensione – propria dell'agire generativo – tra l'operazione di *maintenance* del mondo (di custodia e trasmissione di ciò che è meritevole di essere consegnato alla generazione successiva) e di continuo *miglioramento* attraverso la capacità di intercettare bisogni inespressi o non ancora aggregati, proponendo creativamente soluzioni dai significativi impatti sociali e relazionali⁵.

tica del concetto in chiave sociologica nonché del suo portato in termini di innovazione sociale, si rimanda al lavoro di dottorato di Patrizia Cappelletti (Università Cattolica Milano), in corso di elaborazione, cui devo molte delle considerazioni qui riprese.

⁴ Erik Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1995, p. 249.

⁵ Una tale declinazione della generatività viene messa in risalto in particolare da Dan McAdams e Regina Logan, dei quali si veda «What is Generativity?», in Ed De St. Aubin, Dan P. McAdams, Tae-Chang Kim, a cura di, *The Generative Society*, pp. 15-31.

A lezione di cittadinanza: il caso della “Associazione dei Genitori Scuola Di Donato” a Roma, rione Esquilino

Note di contesto

La vita del rione Esquilino si è sviluppata seguendo una vocazione prevalentemente commerciale, favorita soprattutto dalla presenza del grande mercato nella storica Piazza Vittorio, per molto tempo il più importante di Roma. A partire dalla fine degli anni '70, prima i negozi tradizionali e poi il mercato stesso perdono terreno rispetto alla grande distribuzione che si sviluppa soprattutto verso i nuovi quartieri fuori dal centro.

Nello stesso periodo, l'insediamento di un'ampia comunità cinese produce un significativo impatto sull'Esquilino: i cinesi si propongono come buoni acquirenti delle licenze commerciali a negozianti in piena crisi, che certamente non si lasciano sfuggire l'occasione, anche a fronte di una impossibile continuità generazionale dei loro negozi organizzati su base perlopiù familiare.

Nel frattempo, altri gruppi di immigrati – provenienti da Egitto, Marocco, Bangladesh, India, Pakistan, Romania, Polonia, Filippine e diversi Stati dell'America Latina – popolano il quartiere. La loro presenza rappresenta anche la soluzione alla crisi del mercato di piazza Vittorio. Prima come acquirenti dei prodotti a buon prezzo, poi come lavoratori o gestori delle attività commerciali, gli stranieri entrano progressivamente a far parte della vita economica dell'Esquilino, fino a sostituire quasi del tutto la componente italiana. A poco a poco, cambiano i prodotti e le merci in vendita. Da qui l'attrazione verso un numero sempre maggiore di persone immigrate, provenienti da tutti gli angoli di Roma. Questo cambiamento del mercato rionale determina anche un mutamento dell'immagine dell'Esquilino: nell'immaginario dei romani è visto come una «periferia in centro» con il progressivo isolamento del rione, in modo particolare la zona più prossima a piazza Vittorio che viene disertata. Al contempo, però, la sua capacità di attrarre le popolazioni immigrate dalle periferie geografiche sembra fare di questo antico rione un «centro delle periferie». Nel giro di pochi anni, il quartiere assume la forma di un laboratorio della città che verrà.

In tal senso, la vita quotidiana all'Esquilino ha la capacità di mettere alla prova dei fatti, spogliandoli di ogni retorica, tutti i discorsi sulla multietnicità, la tolleranza, la convivenza e l'integrazione; di andare a cogliere nella più profonda dimensione del quotidiano e nell'ordinario il valore e il peso che hanno le rappresentazioni sociali nell'incontro con l'altro, differente per aspetto, cultura e abitudini. Lo straniero infatti non è rarefatto dietro la sua tipizzazione; non è ospite iso-

lato e inerme da accudire, bensì portatore egli stesso di attività quotidiane che si inseriscono nel contesto produttivo e relazionale del quartiere. Lo si scopre soggetto capace di organizzarsi per intraprendere un'attività commerciale, di tutelare e difendere dei diritti di cittadinanza, di custodire il valore antico e prezioso della tradizione, di favorire legalmente l'inserimento di altri connazionali, di rivendicare in modo collettivo la possibilità di continuare a vivere la cultura e la religiosità alle quali appartiene.

Questa situazione ha in sé la capacità di polarizzare le posizioni che fanno riferimento alle differenti visioni e rappresentazioni del mondo: dall'universo culturale dei "conservatori", che vedono concentrarsi nel rione il pericolo di una perdita di identità, agli *etnochic* che scelgono il rione come residenza o luogo di occasionale frequentazione in virtù del suo richiamo multietnico, senza abitarlo fino in fondo se non in occasione di qualche evento che evochi la multietnicità con la quale lo si dipinge. Nel primo caso, l'altro è un *pericolo* che non aumenta solo se è minoritario e ricondotto alle proprie abitudini e ai propri valori; nella seconda visione, l'altro è *esotico*, visto come novità simpatica, usabile, consumabile, ma non colta nella sua alterità capace di interrogare criticamente la propria cultura⁶. In mezzo, ci sono i tanti "impauriti" da una situazione che non conoscono, di cui ignorano i veri tratti e risvolti. La loro è soprattutto una difesa dell'incolumità personale minacciata dal diverso da sé. Si fanno sentire e si lamentano delle difficoltà o dei pericoli connessi alla vita quotidiana: della mancanza di ordine, di questo o quel servizio, della sporczia che a loro avviso dipende tutta dalla presenza di chi ha un colore diverso dal proprio, degli aromi della cucina orientale molto speziata e delle pelli che ne restituiscono gli odori. È soprattutto da questo gruppo che monta con grande enfasi la richiesta di sicurezza che pretende un quartiere vigilato notte e giorno.

In realtà, questi diversi approcci si preoccupano assai poco della reciproca contaminazione tra gli universi che necessariamente è messa in gioco dall'incontro con l'altro. Il risultato è quello non di una comunità che abita un territorio, ma gruppi omogenei che si suddividono lo spazio, che così si disgrega e diventa illeggibile.

⁶ Si tratta di atteggiamenti che riflettono orientamenti più generali. Per i debiti approfondimenti circa le diverse posizioni assunte, nelle società d'arrivo, nei confronti dello straniero e le diverse politiche migratorie, si rimanda agli utili studi di Laura Zanfrini; per esempio *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari 2007; *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nelle società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2007; «Convivere con il "differente". Il modello italiano alla prova dell'immigrazione», *REHMU*, 38, 2012, pp. 101-123.

Dalle sfide alle possibili risposte

Uno degli spazi in cui i diversi mondi del quartiere entrano in contatto è dato dalla scuola. Quest'ultima è una presenza che, spesso, solo "contiene" le questioni cruciali della convivenza, faticando a gestire il cambiamento, anche a causa della mancanza di risorse e del sostegno istituzionale rispetto all'elaborazione di politiche adeguate.

Il mero contenimento, tuttavia, rischia di produrre un effetto a valanga. La non conoscenza dell'altro causa, a vari livelli, la formazione di un'immagine che ha i connotati del pericolo e della minaccia. Talvolta, la percezione è forte al punto tale che anche persone non animate da intensi pregiudizi giungono a escogitare comportamenti atti ad aumentare il livello di protezione oltre i limiti dettati dalla normale convivenza in un tessuto urbano plurale.

Di fronte all'alternativa tra l'*exit* (spostarsi in un altro quartiere o inserire i propri figli in un'altra scuola) e la *voice* (alzare la voce, richiedere un intervento dall'alto per risolvere un problema), altre opzioni sono tuttavia possibili laddove si osano sperimentazioni creative. Nel 2003, l'allora dirigente scolastico di una delle scuole dell'Esquilino, la Scuola Di Donato – attento a quanto sta accadendo attorno⁷ – incontra un gruppo di famiglie e, sulla base delle loro richieste, mette a loro disposizione alcuni spazi inutilizzati all'interno della scuola. Nasce l'Associazione Genitori Scuola di Donato.

I vecchi scantinati vengono ristrutturati dai genitori per un utilizzo comune. Essi divengono un bene pubblico – una sorta di piazza – per attività ricreative, sportive, culturali da svolgersi in orario extra-scolastico: si avviano corsi di lingua italiana per i genitori stranieri e corsi di cinese per le mamme italiane; corsi di danza e di musica interetnica per i ragazzi; momenti di gioco organizzato e/o di apprendimento integrativo rispetto al curriculum scolastico; spazi per lo svolgimento dei compiti con l'ausilio di alcuni nonni italiani del quartiere; feste e merende. Ragazzi e genitori, di diverse nazionalità, si conoscono, stringono relazioni, mettono in circolo saperi, idee, forme di solidarietà aperta, attivano risorse inaspettate. Il problema (la convivenza tra diversi nello stesso spazio) diviene una risorsa. Significativamente, la scheda di presentazione dell'Associazione riporta la direzione scelta dai geni-

⁷ La scuola Di Donato fa parte dell'Istituto Comprensivo Internazionale Daniele Manin, comprendente una scuola materna, una elementare e una media. Complessivamente gli iscritti sono circa 900, metà dei quali con genitori che provengono da quasi 50 diversi paesi. L'85% degli alunni con genitori stranieri è nato in Italia: si tratta di ragazzi che non sono né italiani né non-italiani.

tori: «vogliamo far sapere che nella nostra scuola è in atto un'esperienza scolastica di cittadinanza straordinaria»⁸.

Dai legami che si vengono a formare nel tempo – tra genitori, ragazzi e abitanti dell'Esquilino – emergono nuove identità più sfumate così come appartenenze più ampie. Se, da un lato, l'esperienza dell'estraneità e della liminalità può interessare più da vicino i ragazzi di origine straniera, dall'altro lato, sono anche gli autoctoni ad essere coinvolti in un processo di ridefinizione identitaria, personale e collettiva: l'arrivo e la presenza di migranti fa scoprire agli abitanti che anch'essi possono identificarsi in rapporto a loro.

Il riconoscimento dell'altro (a livello cognitivo, espressivo ed etico) – tema abbondantemente sollecitato dal dibattito scientifico degli ultimi decenni⁹ – riflette la dimensione relazionale dell'identità così come dell'appartenenza, come indica significativamente il filosofo Vilém Flusser: nel percorso di costruzione della convivenza, «*un mistero ancora più profondo di quello della patria geografica è la ricerca dell'altro. La patria del senza patria è l'altro (...) La patria sono per me gli esseri umani per i quali sono responsabile*»¹⁰.

La scuola si conferma essere un laboratorio privilegiato per la formazione di identità e appartenenze dialogiche, preparando le condizioni indispensabili per una cittadinanza che chiama in causa profonde trasformazioni nelle stesse auto-rappresentazioni delle società: la “nazione” – considerata, come noto, l'emblema della cittadinanza – viene posta sotto pressione per essere reinterpretata non più a partire da una comune discendenza, ma come realtà che essa stessa si aggiorna, si rinnova, alla quale educarci continuamente¹¹.

Ed è in tale orizzonte che si comprende l'esperienza della Scuola Di Donato dentro la città. Il *problema* “straniero” riletto in termini di opportunità di crescita, di apertura, di arricchimento, rompe l'immaginario della sfiducia, del sospetto, dell'insicurezza e del cinismo¹². Di-

⁸ Si veda il Documento nel quale i genitori-soci descrivono le loro attività (in www.generativita.it sezione Storie). Si veda anche il sito dell'Associazione: www.genitorididonato.it.

⁹ Si vedano, tra i numerosi studi al proposito: Alex Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

¹⁰ Cfr. Vilém Flusser, *Von der Freiheit des Migranten*, EVA, Berlin-Wien 2000, pp. 26-30 (traduzione nostra).

¹¹ A tale proposito si rimanda al saggio di Laura Zanfrini, «Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale», *supra*.

¹² «Questo quartiere è uno dei più interessanti della capitale» – raccontano alcuni genitori – «è un'opportunità vivere qui» (gli stralci di intervista riportati in queste pagine si riferiscono all'indagine svolta sul campo all'interno del già richiamato progetto sulla generatività italiana).

versamente, le crescenti tensioni potrebbero delineare derive securitarie pericolose, con il conseguente crollo del benessere individuale e familiare, un clima conflittuale diffuso e un modello di convivenza – e, dunque, di cittadinanza – antagonistico. Il tutto con maggiori costi sociali relativamente alla sicurezza e a un impoverimento collettivo (basta pensare alla squalificazione del valore delle abitazioni o alla desertificazione dello spazio pubblico).

A scuola si apprende a convivere. Si mettono in circolo saperi, idee, solidarietà. Si rigenerano possibilità e risorse inaspettate a partire da una reinterpretazione dello schema di gioco: dalla competizione alla collaborazione, dalla conservazione di un bene solo privato alla produzione di un bene condiviso. Da un gioco dai molti perdenti o dei pochissimi vincenti, si è optato per un modello *win-win*.

Tale opzione, a ben vedere, mette in campo quegli elementi che gli esperti indicano come cruciali quando delineano una cittadinanza adeguata per il XXI secolo ed elaborano contestualmente un modello innovativo di educazione alla stessa¹³. L'ascolto della realtà, la lettura di un territorio nella sua dimensione locale/globale, la comprensione di sé come membri di una società globale, la rivisitazione delle identità e delle appartenenze costituiscono alcuni di questi elementi, ben visibili nell'esperienza qui in esame. Ad essi si aggiunge la partecipazione: in altre parole, un insieme di azioni, di competenze e disposizioni con cui i cittadini – quali abitanti della *polis* – manifestano il loro impegno di governo delle istituzioni (nella fattispecie, la scuola) e della società (dando valore alla possibilità di co-costruire la convivenza in relazione alle nuove condizioni di pluralismo sociale e culturale proprie della contemporaneità nella disponibilità a una soluzione non violenta dei problemi). A questo livello, il piano delle competenze e il piano della responsabilità sono strettamente correlati: conoscere, agire, scegliere traducono l'assunzione del compito di mettere al mondo qualcosa di valore, che operi nella direzione di un miglioramento della vita, qualcosa di cui si riconosce, generativamente, la paternità¹⁴.

L'attribuzione di valore avviene sia mediante una azione empatica, una intuizione affettiva – «*i nostri figli cresceranno insieme*» – sia mediante una azione intellettuale, che consiste nel darsi delle ragioni,

¹³ Si vedano per esempio gli studi di John J. Cogan, Ray Derricott, a cura di, *Citizenship for the 21st Century. An International Perspective on Education*, Kogan Page, London, 1998; Fernand Oullet, «Pedagogia dell'intercultura: realizzare una pedagogia della cittadinanza», *Studi Emigrazione*, 186, 2012, pp. 228-262; Milena Santerini, «Competenze interculturali e pluralismo sociale», *ibidem*, pp. 263-277.

¹⁴ Così scrivono i genitori in uno dei Documenti dell'Associazione: «*Noi genitori abbiamo costruito man mano una piccola comunità di riferimento proprio intorno al tempo che passiamo insieme per offrire ai nostri figli una scuola più bella*».

apprendere a valutare, argomentare, motivare le proprie scelte – «*siamo una associazione di proposta e non di protesta, che vuole preparare in maniera costruttiva la convivenza nella città, rivalorizzando lo spazio pubblico, non solo della piazza, ma il bene che questo spazio è per tutti*».

La spinta generativa di questa esperienza di cittadinanza sul campo e di formazione/educazione alla cittadinanza partecipa anche alla riconfigurazione degli assetti istituzionali – altro elemento annoverato dai nuovi modelli di cittadinanza sopra richiamati. Di fatto, l'Associazione dei Genitori offre il suo contributo nel riscrivere l'alleanza tra scuola e società. La scuola, infatti, prova a ripensarsi proprio come luogo in cui si prepara, per così dire, quello che potrebbe essere il progetto di cittadinanza che un paese vuole scegliere e che può costruire insieme: questo progetto sarà orientato a rafforzare le nostre radici o rivolto a un pluralismo in cui si tiene semplicemente conto delle tante culture accostate in senso etnico, etico, religioso? Oppure esso sarà una cosa nuova, che saprà conciliare identità e pluralismo, apertura e appartenenza? E che saprà di volta in volta equilibrare queste diverse componenti?

L'orizzonte rimane aperto. Gli esiti attesi richiedono di investire sui tempi lunghi, come accade per ogni processo educativo. Ed è certamente significativo che, accanto ai contenuti, anche il metodo scelto contribuisca a lavorare in una direzione innovativa. Infatti, i servizi offerti e i laboratori proposti negli orari extra-scolastici vengono realizzati mediante una loro costruzione partecipata da parte dei genitori e dei ragazzi, un mettersi insieme e un mettersi in rete con altre realtà della società civile che lavorano per sviluppare forme di cittadinanza attiva qui come altrove¹⁵. Inoltre, l'Associazione presta la propria collaborazione, in termini di buone pratiche, alle istituzioni di governo della città. In questo spirito, con il Municipio del Centro Storico e l'Assessorato alle Politiche Educative del Comune di Roma è stato avviato presso la scuola Di Donato il Polo Intermundia, centro educativo interculturale, luogo di incontro, di conoscenza, di scambio per le scuole e le famiglie del municipio. Il progetto Polo Intermundia, di cui l'Associazione è capofila fin dal 2004, è volto a promuovere il dialogo tra le comunità immigrate e italiane attraverso attività culturali e ludico-creative.

¹⁵ Sono numerosi i progetti avviati dall'Associazione e realizzati nel corso degli anni, sia all'interno del quartiere sia a livello internazionale (a quest'ultimo proposito, si ricordano per esempio i gemellaggi con la scuola di Nyambuye in Burundi, con la scuola di Koussanar in Senegal e quella di Lukov in Polonia, nonché il partenariato Grundtvig The Social Capital School di cui l'Associazione è stata capofila da luglio 2011 a luglio 2013. Per ulteriori approfondimenti si veda il sito dell'Associazione, alla voce Progetti).

La spinta generativa è partita da una preoccupazione – come far fronte a un problema o bisogno sociale in modo che se ne esca tutti arricchiti? Come rispondere producendo di più per tutti e con meno risorse, ovvero in modo efficace, sostenibile e giusto? – che ha il coraggio di non restare critica, verbosa o distruttiva, ma diventa *pars costruens*, contributo concreto, visibile, efficace. Il valore creato è significativo, già nel presente e forse ancor più nel futuro se mettiamo sulla bilancia il modello educativo di convivenza basato sul reciproco riconoscimento, il mutuo rispetto e impegno, l'accoglienza della diversità, la valorizzazione dell'alterità che i ragazzi della scuola Di Donato sperimentano oggi. Da queste premesse è più probabile che essi possano divenire cittadini adulti altrettanto rispettosi e virtuosi.

La “cittadinanza per contagio”: percorsi di superamento della città eterotopica. Il caso di Villa Pallavicini a Milano, via Padova

Note di contesto

Per la sua posizione intermedia tra il centro città e le grandi industrie metallurgiche della periferia, l'area di via Padova è stata, a lungo, il luogo di residenza della classe operaia italiana, composta da gruppi sociali eterogenei per via delle ingenti migrazioni interne nel secondo dopoguerra. A partire dagli anni '80, le fabbriche si spostano o chiudono. L'assetto del quartiere cambia. Cominciano ad arrivare nuovi migranti dai paesi extra-europei.

L'area di Via Padova costituisce oggi, all'interno del contesto urbano milanese, una delle zone tra le più esposte all'attenzione mediatica proprio a motivo della forte presenza di immigrati. Solo in via Padova, l'incidenza degli abitanti stranieri è del 30%; nel quartiere tutto, più del 20%. Filippini, egiziani e cinesi sono i gruppi più numerosi: le insegne esposte fuori dai negozi sono già un primo indizio di questa pluralità.

L'impressione degli abitanti è quella di un quartiere dalle molte stratificazioni (storiche e sociali), con mondi che vanno paralleli, contigui spazialmente ma distanti e disconnessi tra loro, senza forme di scambio e integrazione: una sorta di eterotopia urbana in cui i gruppi diversi, come accade in un arcipelago senza acqua, rischiano di essere semplicemente giustapposti e non-comunicanti, svalutando la specificità della città. Tutto ciò pone nuove sfide ai linguaggi e alle azioni della cittadinanza.

Anzitutto è proprio la città a cambiare volto: essa diviene una sorta di “nuova fabbrica”, ossia il luogo dove si incontrano-scontrano logiche

macrosistemiche e la vita concreta delle persone e dei gruppi¹⁶. Nella città convivono spinte contraddittorie: da un lato, vi è l'apertura all'attraversamento di flussi di persone, capitali, merci, linguaggi, informazioni, tecniche – logiche che accrescono le tensioni. Dall'altro, la città appare continuamente estroflessa verso l'esterno, costretta a collegarsi con i circuiti globali della ricchezza, richiamando investitori, eventi e manifestazioni poiché il suo benessere dipende dalla misura e dalla qualità delle sue connessioni. Si tratta di movimenti che Milano vive in maniera emblematica e che si riflettono nelle varie porzioni di città.

Da ciò derivano nuove gerarchie: il quartiere *in*, quello *out*, il quartiere riqualificato e proiettato verso l'esterno e il quartiere considerato poco attrattivo e redditizio per investitori economici, pertanto abbandonato, luogo di estraniamento e opposizione al cambiamento percepito come estraneo. Si tratta di processi ben visibili (anche in via Padova) nei problemi di mediazione e di ricomposizione tra i flussi (emblema dell'apertura e del mutamento) e i luoghi (che incarnano la memoria, la storia, la quotidianità radicata). Se gli assetti istituzionali ereditati dal passato sembrano essere obsoleti rispetto alla complessità e sovra-località delle questioni, è difficile immaginare nuove azioni collettive poiché queste dinamiche ostacolano la sedimentazione di qualcosa di comune (significati, esperienze, appartenenze). Con il rischio che la socialità – elemento su cui si regge una convivenza non meramente funzionale – divenga anch'essa residuale.

Il corpo della città risulta ferito. Una di queste ferite può essere descritta nei termini di "frammentazione", fenomeno dagli effetti dirompenti. Se consideriamo la questione anche solo dal punto di vista delle relazioni interpersonali, emerge che l'incontro nella città – un incontro fisico, corporeo, materiale – assume i tratti dell'evitamento, fino al rigetto della relazione¹⁷. La città non è più il luogo dell'incontro, ma, paradossalmente, quello del non-coinvolgimento, della solitudine, della povertà non solo economica, urbanistica, istituzionale, ma anzitutto antropologica, ossia della deprivazione di qualsiasi soluzione solidaristica e relazionale.

Si tratta di processi che acquiscono le polarizzazioni sociali con tutto ciò che ne consegue in termini di risentimento e di violenza. Per affrontare adeguatamente le questioni si profilano necessari investimenti su tempi medio-lunghi. Tuttavia, poiché l'orizzonte temporale dominante

¹⁶ Per una analisi delle trasformazioni urbane contemporanee si veda Mauro Magatti, *La città abbandonata*, Il Mulino, Bologna 2007.

¹⁷ Cfr. il saggio di Zygmunt Bauman, *Fiducia e paura nella città*, Milano, Bruno Mondadori 2005; e il saggio di Jean Luc Nancy, *La città lontana*, Verona, Ombre Corte 2002.

– nella vita personale come in quella collettiva – è lo schiacciamento sulla contingenza, ecco che lo slancio verso il miglioramento delle condizioni di vita viene bloccato sul nascere.

La città diseguale diventa così anche una città miope, poiché incapace di immaginare futuro. Ma una tale città è soprattutto sterile perché rischia di non produrre più nulla – né figli, né solidarietà, né innovazione, né integrazione, né socialità, né benessere. Sterilizzata perché riduce il contatto, evita il contagio.

Dalle sfide alle possibili risposte

All'interno della città eterotopica, la sfida maggiore, in termini di nuove forme di cittadinanza, è costituita dalla costruzione di spazi di socialità. L'associazione culturale no-profit Villa Pallavicini nasce nel 1996 proprio con questo obiettivo, in via Padova.

Il cartello "Affittasi" sulla porta di una bella villa affacciata sul canale Martesana viene interpretato come un'occasione speciale per alcuni residenti che desiderano offrire al quartiere uno spazio aperto e familiare dove poter stare assieme. Ottenuto in affitto l'edificio di proprietà di un privato e ascoltati gli abitanti del quartiere che incominciano immediatamente a suggerire una serie vastissima di attività, i soci fondatori e un nutrito gruppo di volontari danno forma a quello che oggi costituisce un punto di incontro, conoscenza e riconoscimento tra abitanti vecchi e nuovi. Nell'arco del tempo, l'associazione diventa sede di dibattiti, eventi culturali e corsi gratuiti di italiano per stranieri.

A fronte della ferita della frammentazione – relazionale, sociale non meno che individuale –, Villa Pallavicini si propone come un vero e proprio *laboratorio metropolitano* di convivenza rispettosa, pacifica e positiva con chi è portatore di storie e culture differenti. Luogo di ascolto della realtà, di rielaborazione di vissuti faticosi, come sono ad esempio quelli di cui i giovani immigrati soli sono portatori, di relazioni amicali e fiduciarie, dove l'alternanza delle attività, dei gusti, degli interessi e dei linguaggi racconta cosa è oggi la vita urbana, Villa Pallavicini è un osservatorio prezioso per anticipare bisogni e attese della città, nella direzione di una prevenzione di problemi che si possono produrre come conseguenza dell'esclusione e della marginalità sociale. Il suo contributo – in un'epoca di forte sfiducia nell'azione di governo – va nella direzione di offrire le pre-condizioni per una *governance* urbana partecipata attraverso la presa della parola per trasformare lo spazio pubblico iniziando a trasformare le proprie visioni del mondo – ciò che Hanna Arendt indicava come vera politica, quella cioè in grado di generare cambiamento reale, rinascita a partire da tutti gli attori sociali (individui, gruppi, collettività, istituzioni).

A fronte, inoltre, dell'assenza di sguardo prospettico – altra ferita impressa nel corpo della città –, risulta emblematico il lavoro svolto per recuperare, attraverso materiali e narrazioni, la memoria storica e, di conseguenza, per imparare a guardare diversamente al futuro: tale operazione viene realizzata in relazione alla storia dell'emigrazione italiana – fenomeno che, nel nostro Paese, soffre di numerose rimozioni e dimenticanze¹⁸. Il quartiere, oggi crocevia di popolazioni eterogenee, ha conosciuto infatti non solo le migrazioni interne del secondo dopoguerra, ma anche l'emigrazione verso l'esterno, valvola di sfogo degli enormi problemi sociali nei decenni di fine Ottocento e inizio Novecento. In questo quartiere si trova “La curt de l’America”, così denominata dagli abitanti: una corte popolare con tipiche case di ringhiera da dove sono partiti molti emigranti italiani, contadini e montanari lombardi che sostavano a Milano giusto il tempo di fare i documenti e poi dirigersi alla volta del porto di Genova per imbarcarsi verso le Americhe, come racconta un documentario realizzato dall’Associazione¹⁹.

Nel porsi come luogo di resistenza alla frammentazione e all'assenza di futuro, Villa Pallavicini offre un contributo alla cittadinanza generativa che si può sviluppare per contagio. Proviamo a delineare meglio questo passaggio.

Un processo qualificato come generativo – per riprendere la prospettiva di E. Erikson – viene messo in moto quando qualcosa (una persona, un evento, una azione, una situazione, un ricordo, ecc.) tocca da vicino la vita di qualcuno e, a sua volta, la dinamicizza. Si innesca in tal modo un movimento che si allarga perché coinvolge altri rispetto a qualcosa, un valore, da costruire insieme e di cui prendersi cura insieme. Questo è anche il movimento positivo del contagio²⁰. Contagio è, tuttavia, un termine ambivalente: il pensiero del contatto per contagio rimanda immediatamente a qualcosa che provoca in noi una trasformazione significativa senza alcuna garanzia di esiti positivi. Dal con-

¹⁸ Per un utile approfondimento della storia dell'emigrazione italiana e del connesso, delicato problema della memoria storica, si veda Gianfausto Rosoli, *Un secolo di emigrazione italiana 1876-1976*, Roma, Cser 1978.

¹⁹ Si veda, a proposito, il cortometraggio *La curt de l’America*. I registi – Francesco Cannito e Lamnaouer Ahmine – hanno raccolto sia le storie di italiani, che in questa corte sono nati e hanno vissuto, sia le storie dei nuovi inquilini, perlopiù egiziani arrivati recentemente in Italia: racconti paralleli con molti punti di contatto.

²⁰ Devo queste riflessioni a Chiara Giaccardi che, nel rileggere alcune esperienze raccolte sul campo all'interno del progetto sulla generatività italiana, mette a fuoco la crucialità del contatto come contagio per qualificare la dimensione generativa di una realtà, aspetto particolarmente significativo per il caso qui descritto (per ulteriori approfondimenti, si rimanda ai commenti contenuti nel sito, sezione Idee; della stessa autrice si veda anche *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna 2012).

tagio tendiamo quindi a proteggerci vedendone la connotazione solo negativa: un elemento si introduce nella nostra vita senza averlo scelto e produce degli effetti su di noi, modifica la nostra condizione, è potenzialmente fonte di disagio. Da qui la nostra diffidenza verso l'altro (che rappresenta un potenziale untore, qualcuno che ci contamina) e verso il nuovo, soprattutto se questo non è immediatamente riconducibile dentro una cornice rassicurante.

In tale contesto, le forme relazionali maggiormente preferite sono quelle delle interazioni fuggevoli, tipiche della città eterotopica: interazioni che consentono un qualche tipo di contatto ma preservano dal contagio poiché avvengono a un livello perlopiù funzionale oppure laddove a interagire sono le immagini dell'altro più che la sua realtà.

Il filosofo Esposito, esplorando il significato etimologico e semantico che lega *munus*, *communis* e *communitas*, aveva individuato nell'*immunitas* e nel discorso dell'auto-immunità il contraltare della possibilità di una convivenza sociale resistente alla svalorizzazione dell'altro: *l'immunitas*, aspirazione compresa dal progetto emancipativo della modernità, circonda gli individui di un confine che li isola e li protegge, esonerandoli dalla relazione²¹. In un periodo di crisi come quello che stiamo attraversando, questo è un atteggiamento diffuso, quasi legittimo, comunque comprensibile. Nei contesti urbani – Milano compresa, seppur in misura non ancora del tutto evidente rispetto ad altre aree metropolitane globali –, questo tipo di orientamento immunitario si manifesta nelle varie forme di *gated communities* che vedono gruppi sociali di simili rinchiudersi in spazi determinati, ben controllati e non accessibili, in modo da tenere al sicuro privilegi e posizioni sociali che, altrimenti, si avvertono in bilico proprio a motivo di contaminazioni spiacevoli, soprattutto con i nuovi arrivati che incarnano contraddizioni e limiti.

Esperienze come quella di Villa Pallavicini aprono scenari diversi. Esse contribuiscono a indicare che la nostra vita è spesso attraversata, toccata profondamente, da cose – storie, volti, relazioni, condizioni – che non abbiamo scelto noi. Eppure l'irrompere di tali esperienze – riprendendo ancora le riflessioni di C. Giaccardi – apre delle «*ferite-feritoie che consentono a un senso diverso di entrare, toccarci e metterci in movimento in una direzione che prima semplicemente non si riusciva a vedere. La vulnerabilità (da *vulnus*, ferita) può essere non solo una condizione subita in qualità di vittime, ma uno stato che, anche nostro malgrado, ci lascia più aperti di quanto vorremmo essere. Una situazione, dunque, paradossalmente propizia per l'accadere di qualcosa di gene-*

²¹ Cfr. l'analisi di Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

rativo, che certo in assenza di questa apertura e potenziale ricettività non può avere luogo».

Lo si vede piuttosto bene nel caso qui descritto: lo straniero, fonte di potenziale contagio per una popolazione già a sua volta provata da trasformazioni rapide, può divenire motivo per riaprire il desiderio di spazi condivisi di incontro dentro la tendenziale frammentazione urbana e il destino mediatico che porta il quartiere alla ribalta soltanto per i suoi problemi. Si comincia a lavorare insieme, vecchi e nuovi abitanti, per generare una sensibilità nuova che immagina, attraverso il contagio, una forma di cittadinanza capace di includere coloro che sono (giuridicamente, statualmente) esclusi.

Cittadinanza come compartecipazione allo sviluppo locale: il caso di “Riace, paese dell’accoglienza”

Il contesto e il problema

Riace è un piccolo borgo del Sud Italia, di impronta medievale, dai vicoli stretti, appoggiato alle pendici delle aspre montagne della Locride, circondato da fichi d’india, piante grasse e terra bruciata, spopolato da diverse ondate emigratorie che, dai primi del Novecento, raggiungono il Nord e Sud America e, via via, i paesi del Nord Europa e del Nord Italia. Le case rimangono disabitate, sfitte, nel corso del tempo per lo più abbandonate. Oltre alle case vuote per l’emorragia di una lunga e dolorosa storia di emigrazione, il vuoto contraddistingue questo contesto nel quale, come affermano i suoi abitanti, ci si è abituati a dire e a pensare che “ormai, ormai...” non c’è futuro: la scuola chiusa; il territorio abbandonato alle mani di poteri obliqui; il mare e la costa svuotati della loro bellezza per via della speculazione edilizia e di un’idea di sviluppo appiattita sulla moltiplicazione di ipermercati e centri commerciali.

Il paese, come tante altre realtà del Sud, avvinghiato nelle logiche del latifondismo agrario e di un certo modo di intendere e gestire politica e istituzioni pubbliche, vede morire nel tempo il suo tessuto sociale ed economico. A fronte dello stato di cose è possibile qualcosa di diverso, che non alimenti la voglia di scappare ma il desiderio di rimanere e abitare la *polis*?

Ai problemi locali si aggiunge l’arrivo, dalla fine degli anni ’90, di migranti in fuga da guerre, carestie, povertà nei paesi del Sud del mondo. Inizialmente, un primo arrivo di migranti riguarda il vicino comune di Badolato dove, nel 1997, avviene uno sbarco di curdi, cingalesi e pakistani. In quella circostanza si provvede alla loro accoglienza e subito arrivano diverse organizzazioni, come per esempio il Consiglio Ita-

liano per i Rifugiati, per progettare interventi specifici. Il progetto di accoglienza, tuttavia, non conosce una continuità, per la fatica a coinvolgere le forze sociali del territorio.

Nel mese di luglio del 1998 arrivano circa trecento curdi sulle spiagge di Riace, proprio in quel tratto di mare che nel 1972 aveva restituito le due statue conosciute come i celeberrimi Bronzi di Riace, considerate tra i capolavori scultorei più significativi del mondo greco classico, portate poi nel museo di Reggio Calabria e mai arrivate, di fatto, a Riace. Quel medesimo tratto di mare, molto tempo prima, aveva visto arrivare – secondo la tradizione – anche i santi medici Cosimo e Damiano, protettori di questo luogo e dei gruppi Rom. La sistemazione urgente dei curdi avviene utilizzando una struttura dedita all'ospitalità dei pellegrini che ogni anno affollano il paese in occasione della festa dei santi medici. Ma dopo l'urgenza si pone la questione della gestione del fenomeno, a fronte di nuovi arrivi: improvvisare di volta in volta reazioni alle emergenze o respingere chi tocca la riva?

Una terza via sembra prefigurarsi quando – per riprendere quanto messo appena in evidenza rispetto all'esperienza di Villa Pallavicini – la vulnerabilità di un luogo, da condizione subita, si trasforma in apertura in cui un senso nuovo, diverso, può entrare innescando qualcosa di inaspettato. Il problema, da vincolo, diventa volano di rinascita della comunità locale, valorizzando anzitutto una prassi radicata – quella dell'ospitalità – che si concretizza nel diffuso senso dell'aiuto reciproco, della condivisione, del rispetto per il mare e l'ambiente.

Dalle sfide alle possibili risposte

Attorno alla presenza dei migranti si viene un po' per volta a strutturare un intervento di accoglienza a più livelli, che fa parlare – in Italia, ma soprattutto altrove – di un Modello Riace.

Prima di tradursi in una azione istituzionale pubblica, l'accoglienza dei migranti viene realizzata attraverso la società civile: l'associazione Città futura sorge a tale scopo nel 1999 per iniziativa di Domenico Lucano e alcuni collaboratori e viene, significativamente, intitolata a don Puglisi, il sacerdote del quartiere Brancaccio (Palermo) ucciso dalla mafia nel 1993.

In breve tempo, l'Associazione contatta i proprietari delle case vuote, emigrati in giro per il mondo. Ottenuto il loro consenso, vengono elaborati dei progetti *ad hoc* e cominciano i lavori di ristrutturazione per rendere abitabili le case. L'Associazione si attiva per organizzare corsi di italiano, inserire i bambini nella scuola, realizzare attività di sensibilizzazione.

Negli anni successivi, si avviano alcune particolari sperimentazioni che ricalcano antichi mestieri tradizionali: nascono i laboratori del vetro, della ceramica, della tessitura, la bottega per la confezione delle marmellate e quella del ricamo, il frantoio, la taverna. All'interno dei laboratori iniziano a lavorare migranti e autoctoni, insieme. Anche i negozi del paese riprendono le loro attività commerciali, fino ad allora scarsamente redditizie per l'assenza di acquirenti. Scopo di tutte queste realizzazioni è far rivivere il paese, riempire gli spazi vuoti, portare presenze per «*superare il senso di rassegnazione e di oblio sociale che spesso domina in contesti e realtà come Riace*»²².

Quando nell'anno 2004 Lucano diviene sindaco, quelle medesime istanze che costituiscono il significato stesso dell'esistenza dell'Associazione vengono portate direttamente all'interno delle istituzioni. Il comune partecipa ai bandi del sistema di accoglienza nazionale²³ che prevede l'accoglienza dei richiedenti l'asilo per i primi sei mesi, durante i quali essi dovrebbero imparare la lingua, presentare la richiesta d'asilo, trovarsi una casa e un lavoro. Le questioni che i migranti sollevano – soprattutto laddove vi sono famiglie e bambini che iniziano a frequentare la scuola – esigono tuttavia un tempo più lungo per provare a realizzare forme di integrazione articolate e positive. Ed è questa esigenza a interpellare la progettualità del Modello Riace.

Coerentemente con il nome dell'Associazione, si lavora per contribuire a forgiare una *città futura* diversa, immaginando una cittadinanza a tutto campo – politica, sociale, economica, culturale. Si promuovono, a tal fine, azioni di decostruzione di forme di razzismo ideologico, di educazione alla legalità, di sviluppo di una economia solidale.

Più in particolare, le azioni contro ogni forma di razzismo lavorano anzitutto sulle relazioni, creando spazi in cui autoctoni e migranti possano recuperare elementi culturali positivi, legati alle proprie apparte-

²² Così continua Domenico Lucano: «*l'arrivo degli immigrati è stata una occasione per invertire un processo che sembrava irreversibile, il declino dei nostri borghi [...]. Questi nostri paesi sembravano veri fantasmi: il vuoto, la tristezza, l'abbandono. Siamo sempre in una situazione di provvisorietà, ci vuole molto coraggio per partire ma ci vuole anche coraggio per rimanere. Queste case rappresentano una mappa che si collega con il mondo, ogni casa racconta una storia che prosegue in Argentina, in Australia, negli Stati Uniti. Aprire le case di emigrati per favorire l'entrata di immigrati si lega al patrimonio più prezioso delle nostre comunità. Un'usanza antica di ospitalità*» (questa intervista è contenuta nel testo di Chiara Sasso, *Trasite, favorite. Grandi storie di piccoli paesi. Riace e gli altri*, Ed. IntraMoenia, Napoli 2009, p. 123).

²³ Inclusi dapprima nel Pna (Piano Nazionale di Accoglienza che diviene poi, con il Testo Unico sull'Immigrazione Lg. 189/02, un sistema di accoglienza previsto per legge) e, in seguito, nello Sprar (Sistema di Protezione dei Richiedenti Asilo, i cui soggetti coinvolti sono l'Acnur, l'Anci, il Ministero degli Interni).

nenze e origini: qui troviamo, per esempio, le forme di collaborazione all'interno delle botteghe e dei laboratori, le azioni di visibilizzazione dell'esperienza dell'accoglienza mediante manifestazioni culturali e religiose, la realizzazione di una ospitalità all'insegna dell'equo-solidale – curata sia dagli autoctoni che dagli immigrati – nei confronti dei turisti di passaggio. L'educazione alla legalità si esplicita mediante la lotta condivisa alle reti e logiche mafiose (per esempio, vengono realizzati sulle case, da parte di artisti di altri paesi, *murales* che esprimono forme di reazione e risveglio rispetto al controllo esercitato dai poteri mafiosi), nonché mediante il recupero architettonico del borgo antico attraverso una gestione congiunta delle spese e delle modalità di realizzazione degli interventi edilizi al di fuori della speculazione che guida gli investimenti in molte aree limitrofe. Infine, le azioni di economia solidale, oltre a rafforzare la rete dei laboratori e delle botteghe, prevedono forme di co-partecipazione decentrata tra le istituzioni, l'associazionismo locale, i migranti e gli attori economici locali (ma anche nazionali ed extra-nazionali), per definire un modello di ospitalità integrato che lavora su più binari: l'accoglienza degli immigrati, un nuovo impegno sociale ed economico degli autoctoni, l'ospitalità dei turisti.

L'impegno istituzionale contribuisce a consolidare le relazioni e le reti sociali; a creare opportunità occupazionali più stabili; a rivitalizzare il borgo. Si delinea così una politica dell'accoglienza che continua nel tempo, a fronte di nuovi arrivi, che si articola su un ampio raggio e investe ognuno – il territorio e le sue potenzialità (sociali, economiche, culturali), la storia dei luoghi, le persone che vi abitano o vi transitano²⁴.

In questo impegno è significativo il ruolo svolto, sia inizialmente sia durante il percorso, dalla società civile, elemento propulsivo di azioni istituzionali innovative in cui la forma delle cose si delinea mentre i fenomeni accadono e non a tavolino. Solo così è possibile aderire alle interpellazioni del tempo. In tal senso, l'esperienza che viene a consolidarsi evidenzia che, se in passato il concetto di cittadinanza era legato all'idea di Stato nazionale, oggi questo rapporto – sebbene ancora necessario – non è più sufficiente. Azioni di cittadinanza possono essere suscitate dalla società civile, radicata laddove la vita sociale richiede l'invenzione di forme nuove e dinamiche di convivenza. Inoltre, la prossimità propria degli attori della società civile si rivela un fattore prezioso per la costruzione di continui equilibri tra sfera istituzionale e vita sociale. Di fatto, la rigenerazione del borgo e della comunità vede in

²⁴ L'esperienza di Riace genera altre esperienze simili nel medesimo territorio della Locride: altri comuni rispondono, legandosi a Riace, agli arrivi di nuovi migranti, aprendo le vecchie case disabitate e organizzando assistenza.

campo molte soggettività: il mondo associativo, le istituzioni (ente locale, scuola), singoli esperti da fuori, reti di partnership internazionale, attori economici, i singoli individui, i turisti di passaggio. Tutte queste soggettività diventano fonte di valore con le loro risorse e il prendersi cura del benessere di un territorio e dei suoi abitanti, vecchi e nuovi. Ciò contribuisce a costruire condizioni di riproducibilità nel tempo delle risorse in campo.

Gli ingredienti del Modello Riace possono essere così sintetizzati: l'osservazione della realtà non dall'alto ma da dentro; la messa in campo di profonde idealità; una passione in relazione alla convivenza nella giustizia sociale e legalità; la memoria storica (e la consapevolezza di condividere – autoctoni e immigrati – una comune posizione all'interno dei circuiti globali); la messa a disposizione di tempo e relazioni nonché la socializzazione di informazioni e risorse. E, in tutto, il dare valore a un percorso di sviluppo sociale alternativo rispetto alle immobilità, alle irresponsabilità istituzionali diffuse e all'adesione acritica a modelli di sviluppo avulsi dalle particolarità locali. L'operazione si presenta tutt'altro che scontata nei suoi esiti finali. Non solo a motivo delle resistenze contestuali, sopra già delineate, bensì per via della non completa autonomia del modello stesso: l'intero sistema di accoglienza necessita dei fondi pubblici erogati sulla base dei progetti stilati *ad hoc*, e sconta pertanto l'incertezza di questo tipo di finanziamenti soprattutto all'interno di un quadro culturale non sufficientemente orientato a valorizzare uno sviluppo condiviso sul modello di Riace così come poco propenso ad affrontare le questioni migratorie in una prospettiva di lungo periodo.

Tuttavia, l'esperienza ha una sua esemplarità. Ad iniziare anche da questo limite: la modalità di spesa dei fondi pubblici presenta elementi innovativi sia per la trasparenza contabile che per l'efficiente impiego: «*Allo Stato questa operazione costa circa 20 euro giornalieri a persona, contro i 90/100 euro nei Centri di permanenza temporanea. Con i venti euro dobbiamo pensare a tutto: casa, cure sanitarie, riscaldamento, luce, scuola, cibo. Ma ci stiamo dentro*», racconta Lucano²⁵.

In un tempo che fa l'esperienza drammatica dell'impossibilità di far esistere qualcosa che abbia valore, l'esemplarità di questa storia sta nel tenere insieme dimensioni strumentali e significati della convivenza plurale: decidersi per costruire un valore positivo – la rigenerazione comunitaria a livello politico, istituzionale, economico, etico – apre la possibilità per una crescita che riabilita relazioni, significati condivisi, fino a delineare percorsi alternativi di convivenza. Percorsi

²⁵ Gli stralci di intervista qui ripresi sono stati raccolti sul campo nell'ambito del progetto sulla generatività.

generativi perché hanno a che fare con l'assunzione della responsabilità di quanto si decide di far esistere collettivamente in risposta alle interpellazioni provenienti dalla storia di una comunità e di un territorio, nel confronto con qualcosa che al contempo va al di là del proprio spazio di vita immediatamente prossimo – i fenomeni sociali più ampi.

Nelle nostre azioni, scriveva Georg Simmel all'inizio del '900, «*abbiamo una norma, una misura, una totalità idealmente prefigurata sopra di noi, che proprio mediante questo agire viene tradotta nella forma della realtà*»²⁶. Si tratta di una spinta che può riaprire l'orizzonte. L'esperienza di Riace – sempre per le parole del sindaco – si è mossa proprio «*perché abbiamo questa spinta. Il nostro processo non è in grado di invertire in modo così definitivo la corrente. In questi anni abbiamo lanciato dei segnali. Fare in modo che le comunità nell'entroterra non si svuotino ha un valore enorme. Un investimento per il futuro*».

Il valore condiviso che anima il Modello Riace è qualcosa che si genera insieme, mantenendo il dinamismo proprio della sperimentazione e quindi della permanente messa in discussione del proprio operato alla luce dei significati che abilitano quell'agire in relazione a una comunità locale e, al contempo, globale.

In questa mobilitazione, la cittadinanza costituisce l'ambito in cui si genera valore (sia economico che sociale) condiviso, dal momento che la città viene vissuta e/o rivissuta insieme. Si tratta di superare, ancora una volta, l'idea di cittadinanza come comune discendenza (sia essa di terra o di sangue), come entità costituita nella sua essenza in modo definitivo, per assumere una prospettiva processuale aperta: la cittadinanza diviene una realtà che si aggiorna, si rinnova, dato che in essa si compongono la de-territorializzazione dei diritti della persona con la valorizzazione di un territorio (con le sue risorse, le sue fragilità) da abitare, costruire, migliorare insieme. A Riace, vecchi e nuovi abitanti rendono questo luogo – e non certamente per via dei Bronzi, mai arrivati fin qui e mai divenuti catalizzatori di transiti – crocevia di mondo, anticipo della *città futura*²⁷.

Alcune considerazioni conclusive: per una cittadinanza di nuova generazione

Nella direzione di una riapertura dell'orizzonte dentro il tempo storico che stiamo vivendo, le sperimentazioni in corso nelle tre diverse

²⁶ Georg Simmel, *Filosofia del denaro* (1900), Ed. Comunità, Torino 1984, p. 637.

²⁷ Tra le molte persone attratte dalla sperimentazione in atto a Riace vi è anche il noto regista tedesco Wim Wenders, che ha realizzato qui il cortometraggio *Il Volo*, presentato al Festival di Berlino.

realtà italiane osservate consentono di delineare percorsi interessanti per ripensare la cittadinanza a partire dalle potenzialità dell'azione generativa degli individui e dei gruppi. In sede conclusiva cerchiamo di mettere in evidenza qualche sollecitazione emergente da tali esperienze in relazione a quel potenziale e, al contempo, alle sfide poste dalla contemporaneità.

Come già indicato, le caratteristiche nodali dell'azione generativa – dedotte dalla definizione eriksoniana e dei successivi lavori – sono la produttività, la creatività, l'atteggiamento di cura tradotto in termini di responsabilità, attraverso *modalità di agire connettive, inclusive e contributive*, espresse nell'orientamento alla costruzione dei legami, nell'esercizio di forme allargate di inclusione sociale e nella valorizzazione del contributo che ciascuno – soggetto individuale e collettivo – può dare prima ancora della mera rivendicazione di un diritto.

Nelle esperienze analizzate, *azioni connettive, inclusive e contributive* contraddistinguono la mobilitazione sul campo e le sue concrete declinazioni: cura dei legami sociali e della loro riproduzione, esercizio di una solidarietà che supera i tradizionali confini nazionali o di gruppo, partecipazione alla costruzione della convivenza sociale (nei suoi risvolti politici, economici, culturali). Nel momento in cui queste modalità si radicano nella coscienza individuale e si traducono in agire collettivo, esse producono nuove infrastrutture relazionali, nonché comunicative e istituzionali, in un processo di progressiva enucleazione di percorsi socialmente innovativi capaci di delineare una cittadinanza di nuova generazione, alla quale soggettività diverse (mondi della società civile, attori economici, pezzi di istituzione, individui singoli) offrono il loro contributo e nella quale ciò che lega tra loro i cittadini è anzitutto una norma di reciprocità dei diritti e dei doveri.

Inoltre, le tre esperienze analizzate ci restituiscono alcune posture utili per affrontare le sfide di questo tempo.

Una prima postura, tipica peraltro dell'agire generativo, è l'*ascolto della realtà*: orientamento affatto scontato se si considera che la crisi in atto mostra con estrema evidenza l'allontanamento dalla realtà. Quanto più il modello di sviluppo economico contemporaneo si è espanso in modo autoreferenziale (abbattendo vincoli e obbligazioni), tanto più sono emerse le contraddizioni su cui si è retto, dal momento che ha ignorato la realtà (emblematica la crisi finanziaria, con il lievitare del debito che "mangia" il futuro, così come la crisi energetica, con l'erosione delle risorse naturali, e la crisi sociale derivante dalla svalorizzazione, finanche negazione, del legame sociale). Sia che si tratti di prendere attentamente in considerazione le trasformazioni urbane e l'arrivo di nuove popolazioni, di raccogliere le sfide della presenza di alunni di nazionalità diversa nella medesima scuola, di recuperare la memoria

storica di un popolo e di un paese o di superare forme di chiusura regressiva nonché di immobilità di un territorio, le esperienze qui narrate si pongono controcorrente optando decisamente per riammettere la realtà.

L'ascolto della realtà, che è realtà plurale, significa anche la messa in atto di una "intercultura in azione": in tutti i casi non si parla, infatti, in astratto di convivenza tra persone diverse che rimangono rarefatte dentro schemi e rappresentazioni, ma si coglie la sfida dell'incontro con l'altro attorno a questioni condivise, a significati da costruire e valorizzare insieme, e si prova a delineare un pezzo di strada allestendo le condizioni favorevoli per nuove forme di transazione individuo-istituzioni. Senza nostalgie fuori luogo. Piuttosto, a partire dalla preziosità del pluralismo dei soggetti e dei mondi sociali organizzati, si immaginano forme di cooperazione multiple e multilivello, tra diversi e con i lontani, utilizzando la possibilità di costruire reti che poggiano anche su una infrastruttura globale (come nel caso dei progetti internazionali cui partecipano alcuni dei nostri interlocutori).

In secondo luogo, la spinta generativa *rivitalizza il desiderio*, senza il quale verrebbe meno la tensione a trasformare lo stesso concetto di cittadinanza così come le sue pratiche. In un tempo in cui il desiderio è stato identificato con il godimento e appiattito sul mero bisogno da soddisfare mediante il consumo, esso si è incanalato tutt'al più verso la mera autorealizzazione individuale perdendo la forza che gli è insita, capace di riaprire gli orizzonti sociali. Non a caso, il Censis ha tracciato, in uno dei suoi ultimi Rapporti, un profilo della situazione sociale del Paese piuttosto triste: società appiattita, inconscio collettivo senza più desiderio²⁸. I segnali che ci vengono restituiti dalle esperienze narrate, per quanto in termini embrionali, sembrano indicare la vitalità di un desiderio che è guidato dall'urgenza – tipicamente generativa – di incidere sul mondo per migliorarlo.

Significativa, in tale direzione, la sollecitudine a cambiare di segno l'astensione dell'impegno civile e l'inazione che diserta la piazza del sociale (insieme alle piazze fisiche delle nostre città): il prendersi a carico le domande che spesso faticano a tradursi in una richiesta collettiva (come, per esempio, il rendere vivibile lo spazio o il riempire il vuoto di prospettiva) e le esigenze di efficienza ed efficacia sistemica (della scuola, dell'ente pubblico o del sistema economico locale) va di pari passo con il desiderio di riprodurre le condizioni di quello stesso sociale che, strattonato da varie lacerazioni, si vuole migliorare grazie alla combi-

²⁸ Si veda il *44° Rapporto del Censis sulla situazione sociale del paese/2010*, Angeli, Milano 2010, e, in particolare, le considerazioni del Presidente Giuseppe De Rita.

nazione della tensione innovativa con la capacità di promuovere e rinforzare relazioni, legami e significati condivisi. Tale postura esprime il potenziale della libertà matura: una libertà intesa non in senso assoluto, bensì come gioco relazionale che discende dal percepirsi parte di qualcosa di più grande e dall'assumersi delle responsabilità in quanto portatori di un debito di restituzione²⁹.

Rivitalizzare il desiderio significa rivitalizzare le potenzialità della libertà così intesa; altrimenti detto, significa opporsi a quella che Balibar descrive efficacemente, con riferimento alla disperazione diffusa nelle democrazie occidentali, come «*violenza della svalorizzazione*» che generalizza l'impossibilità di far esistere qualcosa che non scivoli subito nell'equivalenza e inconsistenza più assoluta, spingendo in tal modo al ripiegamento, da un lato, nell'individualismo negativo e, dall'altro, nella ricerca di una comunità compensatoria spesso basata «*sull'immaginario dell'onnipotenza collettiva*»³⁰. Tendenze che distruggono la possibilità di una cittadinanza di nuova generazione in cui entra in gioco il desiderio capace invece di ripensare e reinventare la capacità politica collettiva come esercizio di libertà responsabile in grado di costruire e attribuire valore.

In terzo luogo, le esperienze osservate mettono in campo la *fiducia* in un tempo in cui l'individualizzazione spinge all'isolamento e alla faticosa gestione solipsistica dei problemi dentro un clima di sfiducia generalizzata³¹. La fiducia è un bene essenziale. Il termine stesso rimanda etimologicamente alla radice *fides*, che originariamente significa corda, legame: la fiducia si regge su un orientamento positivo nei confronti dello svolgimento degli eventi e dei comportamenti altrui. Per questo, anche in un mondo complesso come quello in cui viviamo ci riscopriamo, in ultima istanza, bisognosi di una qualche forma di fede.

²⁹ A tale proposito è significativa l'analisi simmeliana della società laddove il sociologo tedesco ne ricerca, più in particolare, gli elementi su cui la sua esistenza e la sua continuità possono poggiare (cfr. *Sociologia*, Ed. Comunità, Torino 1998 [1908]). Simmel annovera proprio la percezione del debito soggettivo nei confronti di ciò che ci ha preceduto e ci viene donato (nella forma non solo delle cose ma anche dell'esistenza stessa dell'altro), insieme alla gratitudine e alla fedeltà che si traducono in azioni capaci di generare numerosi, articolati e ricchi intrecci di reciprocità.

³⁰ Etienne Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 147.

³¹ Del resto, anche la crisi cominciata nel 2008 è una crisi di fiducia: i creditori hanno sperimentato insicurezza rispetto ai loro crediti; i consumatori e gli investitori si sono dovuti confrontare con un ribasso delle aspettative; tra i cittadini è cresciuta la diffidenza nei confronti delle classi politiche (per un utile approfondimento sulla crisi contemporanea e sulle prospettive future, in termini sia culturali che socio-economici, si rimanda all'analisi di Mauro Magatti, *La grande contrazione*, Feltrinelli, Milano 2012).

Ristabilire la fiducia è un'operazione difficile e delicata che richiede almeno due ordini di azioni: il primo riguarda i fatti concreti, l'altro il piano simbolico. Le storie raccontate si muovono in buona parte di questa direzione. Dal punto di vista dei fatti concreti, esse si sono sviluppate mediante l'assunzione di decisioni responsabili a partire dalla comprensione degli eventi, cercando di innescare un percorso nuovo che potesse cambiare la direzione rispetto alle derive più problematiche di quegli eventi. Sul piano simbolico, esse lavorano nell'ottica implicita della sperimentazione di una cittadinanza che si costruisce dal basso e interrompe la spirale della sfiducia tra gli esseri umani e tra questi ultimi e le istituzioni: se, infatti, è generalizzata la fatica a tessere e a mantenere in vita persino i rapporti interpersonali (come dimostra la vita dentro la città contemporanea), cresce allora l'urgenza di lavorare sulle premesse per la formazione di entità sociali e istituzionali in grado di generare quei dispositivi di autoregolazione, integrazione e produzione del senso di cui la convivenza non può fare a meno. E, nondimeno, quei dispositivi capaci di innescare, a tutti i livelli, processi di riconciliazione e di presa della parola, indispensabili per vitalizzare la partecipazione democratica, elemento propulsore della cittadinanza di nuova generazione. Nel primo caso, l'operazione concreta del lavorare insieme nelle botteghe artigianali di Riace, autoctoni e migranti entrambi portatori di ferite da sanare e rimosse dalle molte dimenticanze storiche, così come la condivisione e rielaborazione dei propri vissuti dentro lo spazio di Villa Pallavicini, rappresentano simbolicamente molto più di quello che riescono a realizzare. Nel secondo caso, risultano particolarmente interessanti le prove di democrazia come co-costruzione dei percorsi educativi all'interno della scuola (Di Donato) o il superamento della spirale di immunizzazione dall'altro fino a riconoscerlo come potenziale interlocutore per discutere un progetto di convivenza e, ancora, il mettere in atto (a Riace) forme di controllo dal basso dei risultati della delega nei confronti dei propri rappresentanti, delle loro decisioni in termini di finalità così come delle loro modalità di gestione delle risorse pubbliche.

In quarto luogo, attivando la partecipazione dei cittadini, la cittadinanza generativa rende possibile *una dispersione del potere*: garanzia, come insegnano i padri del pensiero democratico, contro tutte le forme di degenerazione totalitaria. Un insegnamento profondamente attuale, se si pensa che gli scenari possibili di questo tempo vanno nella direzione di una concentrazione del potere in poche élites, ristrette e riservate, spesso lontane dal reale (con conseguente crescita delle disuguaglianze, ma anche della disaffezione al bene pubblico), oppure nella direzione di creare, anche mediante l'uso dei media, una omogeneizzazione culturale. La cittadinanza di nuova generazione scommette qui

sulla possibilità di articolare i centri di potere, facendo radicare in profondità, come poc'anzi già evidenziato, la pratica della democrazia sulla base del principio di sussidiarietà. Evitando anche che la democrazia degeneri in procedure senza contenuto e in forme di rappresentanza talmente svuotate da divenire canali di antidemocrazia che, espropriando i soggetti della loro capacità politica, accrescono ancora una volta la sfiducia.

La dispersione del potere chiama in causa il discorso sulla educazione e formazione alla cittadinanza, processo che tutte le esperienze qui narrate additano come ambito prezioso di investimento per allestire un futuro diverso. Si tratta di rafforzare le premesse perché avvenga il passaggio dalla considerazione degli attori (individuali e collettivi) quali bacini di opinioni (fluttuanti e manipolabili) oppure di conformità (da gestire) o di potenziali devianze (da controllare) alla valorizzazione degli stessi quali depositari di una competenza, di una capacità di discussione, di giudizio e di azione nell'ambito dei beni pubblici e della dialettica tra potere costituito e potere costituente.

In quinto luogo, la cittadinanza generativa alimenta la *disponibilità a superare la sindrome dello spettatore* il cui vedere e sapere si separano dalla sfera dell'agire. Boltanski ha parlato, a proposito, dello «*spettacolo del dolore*»³², in cui il ponte verso l'altro e la realtà si attiva in situazioni di eccezione più che di normalità e perlopiù con il sussidio di strumenti tecnici che replicano immagini spettacolari di tragedie saturando gli sguardi con l'effetto che, in assenza di significati per comprendere adeguatamente i fenomeni sociali, aumenti paradossalmente la presa di distanza dall'altro fino a che questi evapora, soprattutto se esso è memoria del limite e incarna l'inquietudine. Nelle storie ascoltate, l'arrivo dei migranti e rifugiati non è più semplicemente l'immagine di barche sul mare, ma la realtà di persone che toccano la riva; la violenza urbana non costituisce più un mero fatto di cronaca che innalza le barriere protettive, ma la manifestazione di un disagio da risanare cominciando dal rivitalizzare quella vita urbana strappata dal suo significato; la presenza di usi e costumi diversi non può essere ridotta a un piacevole spettacolo sul palcoscenico in cui sfilano le diversità che ci attraggono e affasciano per i loro colori e ritmi esotici, ma un Tu concreto che abita i nostri stessi mondi (la scuola, il lavoro, il quartiere). Di fronte al dilagare dell'esperienza mediatica dello spazio estetico sganciato da ogni vincolo territoriale³³, la cittadinanza di nuo-

³² Cfr. Luc Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*, Cortina, Milano 2000.

³³ Per la nozione di spazio estetico si veda, per esempio, James Lull, *Media, Communication and Culture. A Global Approach*, Polity Press, Cambridge 2000. Egli si riferisce all'insieme delle risorse simboliche diffuse e riprodotte attraverso il sempre più complesso e pervasivo sistema della comunicazione mediale.

va generazione apre spazi per il coinvolgimento delle persone in questioni di interesse comune, per la costruzione di linguaggi impegnativi perché proiettati a strutturare forme di convivenza ben oltre l'immediatezza della contingenza, per la contribuzione al fine di ricreare le condizioni di quella convivenza e della sua riproducibilità per le generazioni future. Tutto ciò consente che l'agorà pubblica venga ricostituita nella coscienza collettiva.

Gli studi sulla generatività mettono in luce come l'azione generativa sia il frutto di un continuo compromesso tra l'*agency* del soggetto – ovvero la capacità di agire attraverso la quale si esprime la libertà creativa dell'attore sociale – e la *communion*, cioè il desiderio di appartenenza e di inclusione che contraddistingue gli individui quali esseri sociali. La ricerca di questo equilibrio tra *agency* e *communion* sintonizza l'azione individuale con l'ambiente (relazionale, naturale, culturale) che resta punto di riferimento imprescindibile per la stessa azione e i suoi impatti.

In tal modo, la cittadinanza di nuova generazione si qualifica come cittadinanza responsabile, come spazio per una risposta condivisa alle interpellazioni del tempo, aprendo gli scenari per una riorganizzazione degli equilibri istituzionali, una ridefinizione del modello di sviluppo e di democrazia, nonché dell'immaginario della libertà.

Monica MARTINELLI
monica.martinelli@unicatt.it
Dipartimento di Sociologia
Università Cattolica di Milano

Abstract

The article presents a number of case studies in the three different geographical contexts of Italy (North, Centre and South) and in both the civil society and institutional organisations. Although these case studies focus on some specific experiences, they are crucial to highlight the questions, logic and practices that enable to revise the concept of citizenship by going beyond the traditional, and now obsolete, link between citizenship and national sense of belonging. By these experiences, a new type of “generative” citizenship – alternatively known as “new generation citizenship” – is conjectured. From this perspective, what links citizens – namely those people living in the same polis, but also in the same space and time frame of reference – is first of all the rule of reciprocity of rights and duties. This form of responsible citizenship emerges through connective, inclusive and contributive types of actions, within an imaginary of freedom that stresses the relational value of citizenship and, therefore, combines the creativity and innovation of social actors with their desire of belonging, commitment and inclusion.

La cittadinanza nella Dottrina Sociale della Chiesa

La “dottrina sociale” della Chiesa cattolica è costituita dall’insieme degli insegnamenti e dei dettami su questioni concernenti la dimensione sociale dell’essere umano codificati dall’autorità magisteriale competente, ossia il papa e i vescovi.

La Lettera Enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, pubblicata nel 1891, viene generalmente identificata come la prima codificazione strutturata della dottrina sociale della Chiesa cattolica. Essa cerca di rispondere all’ardente desiderio di novità che agitava i popoli della fine del XIX secolo, popoli afflitti dalle gravi questioni sociali che si erano prodotte in seguito alle rivoluzioni economiche e politiche che avevano segnato la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento.

Va però chiarito che molti insegnamenti e dettami su questioni inerenti la vita sociale degli esseri umani, anche se non esplicitamente definiti come dottrina sociale, sono presenti nella tradizione e nel magistero della Chiesa cattolica ben prima del XIX secolo. A essi fanno riferimento, implicitamente o esplicitamente, gli ammaestramenti dell’epoca contemporanea, secondo un approfondimento della comprensione ecclesiale senza soluzione di continuità.

Nei testi della dottrina sociale della Chiesa cattolica si possono distinguere tre tipi di “cittadinanza”: la *cittadinanza secolare*, che si esplicita come appartenenza giuridica a uno Stato secolare, la *cittadinanza ecclesiale*, che deriva come conseguenza dall’adesione personale alla Chiesa cattolica, e la *cittadinanza escatologica*, che indica la dimensione trascendente (Regno dei Cieli) della vera patria per il cristiano.

In questo contributo si accennerà brevemente alla cittadinanza ecclesiale e a quella escatologica, mentre si tratterà in modo più approfondito la cittadinanza secolare. Verrà quindi spiegato il rapporto tra quest’ultima e la migrazione, sempre dal punto di vista della dottrina sociale della Chiesa, per concludere con alcune riflessioni elaborate dall’autore.

La cittadinanza ecclesiale

Nella Lettera agli Efesini, Paolo fa esplicito riferimento a una nuova cittadinanza che sgorga dall'adesione personale alla salvezza offerta da Dio in Gesù Cristo per mezzo della predicazione degli Apostoli. Tanto ai vicini (giudei) quanto ai lontani (pagani) viene offerta la possibilità di diventare "cittadini" nella comunità dei credenti: «*Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio*» (Ef 2,19). In questo contesto, il termine "santi" si riferisce a coloro che per mezzo del battesimo erano diventati membri della Chiesa di Gesù Cristo nelle diverse città raggiunte dalla missione evangelizzatrice degli Apostoli, come Paolo stesso chiarisce nel saluto iniziale della sua lettera (Ef 1,1). La "concittadinanza" dei santi che Paolo attribuisce agli Efesini convertiti non si riferisce quindi a una caratterizzazione geografica, ma a una comunità ecclesiale che si estende nella misura in cui si estende la predicazione apostolica e l'adesione di nuovi fedeli.

La dottrina sociale della Chiesa evidenzia quattro elementi fondanti questa cittadinanza. Il primo elemento è costituito dall'universalità che si radica nell'uguaglianza sostanziale di ogni essere umano, creato da Dio a sua immagine e somiglianza (Gn 1,26). A tal proposito, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (CDSC), al n° 144 recita:

«Dio non fa preferenze di persone» (At 10,34; cfr. Rm 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9), poiché tutti gli uomini hanno la stessa dignità di creature a Sua immagine e somiglianza. L'Incarnazione del Figlio di Dio manifesta l'uguaglianza di tutte le persone quanto a dignità: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr. Rm 10,12; 1Cor 12,13; Col 3,11).

Il secondo elemento è l'appartenenza alla comunità dei credenti. Tale appartenenza si definisce come la condizione personale che deriva dall'incorporazione del fedele a Cristo nello Spirito Santo per mezzo del sacramento del battesimo, che determina a sua volta l'incorporazione al corpo mistico di Cristo, ossia la Chiesa. L'incorporazione a Cristo e alla Chiesa si pone sulla dimensione ontologica, ossia trasforma radicalmente l'essere del battezzato, e non può essere cancellata. Da questa si deduce l'appartenenza ecclesiale (*ekklēsia* come comunità dei credenti) e l'identità di cristiano.

Il battesimo, dunque, per mezzo del dono dello Spirito attua l'ontologica incorporazione del battezzato a Cristo e opera la sua radicale incorporazione alla Chiesa; un'incorporazione che, come già dicevano i commentatori del canone 87 del CIC/1917, risulta essere imperdibile e

*irrevocabile, legata come è al carattere indelebile con il quale si viene segnati*¹.

Il terzo elemento caratterizzante la cittadinanza ecclesiale è l'obbedienza a una legge e un governo stabiliti per volontà divina. La legge è costituita dai comandamenti divini contenuti nella Sacra Scrittura e dalle loro autorevoli interpretazioni contenute nella tradizione² e, particolarmente, nel magistero. L'autorità cui i battezzati devono moralmente obbedire non deriva il suo potere da un accordo e una conseguente delega dei "cittadini", ma direttamente da Dio. Tale autorità è affidata ai vescovi, i quali la esercitano in comunione con il vescovo di Roma. L'obbedienza alla legge e all'autorità, assieme alla fede, è garanzia di salvezza personale.

*I vescovi, quali successori degli apostoli, ricevono dal Signore, cui è data ogni potestà in cielo e in terra, la missione d'insegnare a tutte le genti e di predicare il Vangelo ad ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell'osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza (cfr. Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; At 26,17 ss.)*³.

La cittadinanza ecclesiale trova il suo quarto elemento fondante nella responsabilità personale e collettiva dei fedeli. Ai cittadini della Chiesa vengono riconosciuti una serie di diritti e doveri propri e soggettivi definiti dal *Codex Iuris Canonici* (CIC) e raccolti, anche se non in modo esaustivo, nella *Lex Ecclesiae Fundamentalis*⁴. I diritti e i doveri non vengono mai disgiunti, poiché il loro esercizio costituisce l'inderogabile responsabilità individuale e collettiva di crescere fino a realizzare pienamente la dignità di figli di Dio.

*I Codici della Chiesa mettono diritti e doveri gli uni accanto agli altri, perché entrambi hanno la stessa funzione, quella di motivare ognuno a crescere nello stato di figlio di Dio. Il divenire figlio di Dio è dono del Cristo, ma richiede come corrispettivo la compartecipazione del fedele cristiano, come è necessario in ogni legame interpersonale*⁵.

¹ Renato Coronelli, *Incorporazione alla Chiesa e comunione: aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, p. 209.

² Per "tradizione" si intende la predicazione degli Apostoli e dei loro successori, ossia la trasmissione degli insegnamenti di Cristo nella dottrina, nella vita e nel culto della Chiesa. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 8.

³ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 24.

⁴ Cfr. Lorenzo Lorusso, «Diritti e doveri dei fedeli cristiani nel CIC e nel CCEO», *Iura Orientalia*, V, 2009, p. 175.

⁵ *Ibidem*, 184.

La cittadinanza escatologica

I cristiani sono cittadini del “Regno di Dio”, quello inaugurato da Gesù Cristo che si realizzerà pienamente solo alla fine dei tempi (*eschatos*). Pertanto, la loro vera patria non appartiene a questo mondo e tutte le cittadinanze storiche sono contingenti. Un ignoto autore greco della prima metà del II secolo sintetizza in poche parole tale concetto:

[I Cristiani] *Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. [...] Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo (Lettera a Diogneto, 5,5.9).*

La cittadinanza escatologica è costituita essenzialmente da tre elementi: la destinazione “ultraterrena” di tutti gli esseri umani, la transitorietà delle cittadinanze terrene e la responsabilità di gestione nella contingenza.

La fede cristiana si fonda sulla rivelazione di Gesù Cristo, il quale ha manifestato all’umanità il destino finale del suo peregrinare nello spazio e nel tempo. Tutti gli esseri umani sono chiamati a realizzarsi pienamente nell’amore di Dio, in una comunione che avverrà dopo la morte fisica, mediante la medesima risurrezione di Cristo, nel Regno dei Cieli.

[L]a morte corporale, dalla quale l’uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato, sarà vinta un giorno, quando l’onnipotenza e la misericordia del Salvatore restituiranno all’uomo la salvezza perduta per sua colpa. Dio infatti ha chiamato e chiama l’uomo ad aderire a lui con tutto il suo essere, in una comunione perpetua con la incorruttibile vita divina. Questa vittoria l’ha conquistata il Cristo risorgendo alla vita, liberando l’uomo dalla morte mediante la sua morte⁶.

Se il Regno di Gesù, vera meta dell’umana itineranza, non appartiene a questo mondo (Gv 18,36-37), ne consegue che ogni “patria” in questo mondo è “fittizia”, mera parvenza della patria celeste per quanto si sforzi di assomigliare a quest’ultima. In questo senso vanno interpretati i ripetuti inviti di Gesù Cristo a non preoccuparsi troppo per le “cose terrene” per dedicarsi invece alle cose che davvero contano.

Non preoccupatevi, dunque, dicendo: «Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?». Di tutte queste cose vanno in cerca i pagani. Il Padre vostro celeste, infatti, sa che ne avete bisogno. Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta (Mt 6,31-33).

⁶ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 18.

La tensione verso la meta finale non deve però distogliere l'umanità pellegrina dalla responsabilità di gestione della creazione che le è stata affidata dal Creatore (Gn 1,26-31; 2,8-17). Tutto l'universo, infatti, deve essere guidato al raggiungimento della sua piena realizzazione, che coinciderà con l'istaurazione definitiva del Regno dei Cieli (Rm 8,18-23).

Il cristiano gestendo le cose temporali può santificare queste realtà. [...] In tal modo il cristiano collabora con Cristo nel compito di attirare l'universo verso il Padre, nella prospettiva escatologica del compimento del grande progetto salvifico di Dio, in ragione del quale – per dirla con Paolo – «tutto il mondo creato soffre e geme i dolori del parto» (Rm 8,22)⁷.

La cittadinanza secolare: evoluzione storica del concetto

La responsabilità di gestione e di ordinamento di tutto il creato verso il suo destino finale di cui è depositario ogni essere umano si concretizza in un'esistenza spazio-temporale caratterizzata da cittadinanze secolari, determinate dall'appartenenza a giurisdizioni politiche circoscritte. La dottrina sociale della Chiesa nel suo sviluppo magisteriale ha più volte trattato il tema della cittadinanza secolare, definendone ambiti e fini.

La cittadinanza nello Stato Pontificio

Dopo alcuni secoli di dipendenza politica da altri imperi e regni, all'inizio del 700 la Chiesa, nella persona del vescovo di Roma, comincia ad amministrare politicamente il Ducato Romano, anche se questo rimane formalmente proprietà dell'Impero Romano d'Oriente. Nell'824 Lotario, figlio di Ludovico il Pio, emana la *Constitutio Romana* che riconosce ufficialmente la giurisdizione papale e sigilla la nascita dello Stato Pontificio⁸. Sulla base di tale costituzione tutti gli abitanti liberi dei territori riconosciuti di giurisdizione pontificia potevano invocare la protezione del papa ed essere quindi dichiarati inviolabili. Tutti i "cittadini" dovevano emettere un giuramento di obbedienza al pontefice, autorità politica sovrana⁹.

⁷ Giuseppe Della Torre, «Ruolo della Chiesa nella società civile», in Joseph Joblin, et al., *I cattolici e la società pluralista: il caso delle leggi imperfette*, PDUL Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, p. 211.

⁸ Cfr. Thomas F.X. Noble, *La Repubblica di San Pietro. Nascita dello Stato pontificio (680-825)*, ECI, Genova 1998.

⁹ Cfr. Jean-Marie Sansterre, «Eugenio II, papa», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 43, Roma 1993. [Http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-eugenio-ii_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-eugenio-ii_(Dizionario_Biografico)/)

Nei secoli successivi la cittadinanza dello Stato Pontificio si sviluppa in sintonia con l'evoluzione storica del medesimo istituto negli altri regni e Stati nella penisola italiana e, più generalmente, in Europa. Il concetto di cittadinanza nei documenti magisteriali si identifica di fatto con quello di sudditanza a un sovrano assoluto, sudditanza che garantisce identità e protezione. I sudditi devono obbedienza incondizionata ai loro legittimi sovrani, i quali vantano investitura divina, riconosciuta e confermata dall'autorità ecclesiastica. Gli stessi sudditi, però, possono essere sciolti da tale obbligo dal pontefice, il cui potere spirituale gode di priorità su quello temporale, come affermano in epoche diverse il papa Gregorio VII (*Dictatus Papae*, 1075) e il papa Bonifacio VIII (*Unam Sanctam*, 1302).

Nell'epoca moderna lo Stato Pontificio condivide le sorti degli altri regni e Stati europei anche per quanto concerne lo sviluppo del concetto di cittadinanza secolare. Al Congresso di Vienna (1815) il pontefice, rappresentato dal cardinale Ercole Consalvi, sostiene la restaurazione dello *status quo antes* (situazione precedente), con il conseguente ripristino del potere assoluto dei "legittimi" sovrani e della cittadinanza intesa come ossequiente sudditanza. Negli anni immediatamente seguenti i regni restaurati, compreso lo Stato Pontificio, sono turbati da una serie di moti rivoluzionari che intendono riavviare il processo politico iniziato dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione Francese. Il giovane Pio IX, sull'esempio di altri sovrani europei, nel 1848 decide di concedere la costituzione, un nuovo statuto che riconosce una serie di diritti politici ai cittadini dello Stato Pontificio, fomentandone la partecipazione e la responsabilità di governo. Va, però, chiarito, che in seguito alla particolare natura del regno del papa, tale statuto evidenziava la confessionalità dello Stato, secondo la quale «[...] *la confessione della religione cattolica [...] è condizione necessaria per il pieno godimento dei diritti politici dello Stato*» (art. 25). I diritti civili erano però riconosciuti a tutti i cittadini, indipendentemente dal loro credo religioso¹⁰. Le drammatiche vicende che portarono alla deposizione del pontefice e alla proclamazione della Seconda Repubblica Romana convinsero Pio IX a revocare la costituzione nel 1850.

Negli anni seguenti, l'occupazione dei territori dello Stato Pontificio da parte delle truppe di Vittorio Emanuele II provoca una dura reazione da parte della gerarchia cattolica, che proibisce a tutti i fedeli di partecipare attivamente alla vita politica del neonato Regno d'Italia. La formula più famosa (*non expedit*) che riassume tale proibizione appare per la prima volta in un documento della Congregazione per gli Affari Straordinari in data 30 gennaio 1868, il quale chiarisce ai vesco-

¹⁰ Cfr. Giacomo Martina, *Pio IX (1867-1878)*, E.P.U.G., Roma 1990, pp. 215-216.

vi del Piemonte che non è di alcun giovamento (*non expedire*) ai cattolici partecipare alle elezioni dello Stato usurpatore. Dal 1870 al 1878, in più occasioni Pio IX ribadisce la medesima formula restrittiva¹¹.

Con l'elezione pontificia di Leone XIII si riapre il dialogo tra Chiesa e Regno d'Italia alla ricerca di una conciliazione della cosiddetta "questione romana", ossia la restituzione allo Stato Pontificio dei territori occupati. Bisognava però chiarire che la dottrina cattolica non era affatto contraria alla partecipazione dei cittadini al governo dello Stato. Nel 1888 Leone XIII pubblica la lettera enciclica *Libertas*, nella quale chiarisce che i cittadini hanno l'obbligo di contribuire alla tranquillità e prosperità pubblica secondo saggezza, giacché la legge naturale non privilegia una modalità di partecipazione rispetto a un'altra, salvo il principio della rettitudine e della giustizia:

Così la natura comanda che i cittadini contribuiscano alla tranquillità e alla prosperità pubblica: ma quanto, come, in quali occasioni non è stabilito da natura, bensì dalla saggezza degli uomini. Questa legge impone a tutti i cittadini di concorrere al fine indicato dalla società e vieta di abbandonarlo. Infatti la stessa natura prescrive che ai cittadini siano dati mezzi e opportunità per condurre una vita onesta, cioè conforme alla legge di Dio, poiché Dio è il principio della rettitudine e della giustizia e quindi è inconcepibile che lo Stato ignori quelle stesse leggi o che possa fondare una convivenza ad esse ostile (Libertas)¹².

Il concetto di cittadinanza secolare nella Rerum Novarum

La questione romana sarà risolta solo con i *Patti Lateranensi* del 1929¹³, ma ciò non vieta al pensiero sociale cristiano di sviluppare una riflessione sul concetto di cittadinanza secolare a partire dalla sua prima codificazione magisteriale nella già citata lettera enciclica *Rerum Novarum*. In questo documento pontificio, Leone XIII lega al possesso della cittadinanza secolare al diritto naturale, il quale non fa distinzione fra classi sociali nel determinare l'appartenenza all'unico corpo sociale:

I proletari né di più né di meno dei ricchi sono cittadini per diritto naturale, membri veri e viventi onde si compone, mediante le famiglie, il corpo sociale: per non dire che ne sono il maggior numero (Rerum Novarum, 27).

¹¹ *Ibidem*, pp. 273-275.

¹² Il testo completo è consultabile in http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_it.html.

¹³ Cfr. «Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum conventiones», *Acta Apostolicae Sedis*, XXI, 1929, pp. 209-295.

Da tale appartenenza si determina un dovere di collaborazione al mantenimento e all'accrescimento del bene comune a vantaggio di tutti. Si tratta di una responsabilità condivisa che però deve essere esercitata in modo diverso a seconda delle possibilità e capacità dei singoli cittadini:

Sebbene tutti i cittadini senza eccezione alcuna, debbano cooperare al benessere comune che poi, naturalmente, ridonda a beneficio dei singoli, tuttavia la cooperazione non può essere in tutti né uguale né la stessa (Rerum Novarum, 27).

Riguardo al rapporto tra Stato e cittadino, la lettera enciclica di Leone XIII circoscrive l'intervento statale nella relazione tra cittadini a due ambiti specifici. Il primo è quello della garanzia dell'esercizio dei diritti individuali, come quello alla proprietà privata; in tale ambito le azioni dello Stato devono essere in conformità al principio della giustizia commutativa (*Rerum Novarum*, 11). Il secondo ambito d'intervento riguarda la spartizione del bene comune tra tutti i cittadini, senza eccezione, secondo il principio della giustizia distributiva (*Rerum Novarum*, 27). Dal canto loro, i cittadini sono legati in società particolari per scelta libera personale e per questa ragione hanno il diritto di optare per il sistema di governo che giudicano più conveniente alla realizzazione del bene comune:

Se hanno pertanto i cittadini, come l'hanno di fatto, libero diritto di legarsi in società, debbono avere altresì uguale diritto di scegliere per i loro consorzi quell'ordinamento che giudicano più confacente al loro fine (Rerum Novarum, 42).

La cittadinanza secolare nella dottrina sociale della Chiesa

La riflessione magisteriale sulle questioni concernenti la vita sociale e, tra queste, la cittadinanza, si è evoluta in modo significativo dalla *Rerum Novarum* ad oggi, anche grazie agli apporti che le scienze umane e sociali hanno saputo offrire in conformità con l'ortodossia cattolica. Accogliendo la distinzione proposta da Jacques Maritain nel suo libro *Umanesimo Integrale* (1936), che distingue tra agire "da cristiano" in ambito culturale e politico e agire "in quanto cristiano" in ambito religioso, la dottrina sociale della Chiesa evidenzia la differenza tra cittadinanza ecclesiale e cittadinanza secolare. In tal senso il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (CDSC)¹⁴ recita:

¹⁴ Cfr. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

La dottrina sociale della Chiesa è importantissima per le aggregazioni ecclesiali che hanno come obiettivo del loro impegno l'azione pastorale in ambito sociale. Esse costituiscono un punto di riferimento privilegiato in quanto operano nella vita sociale in conformità alla loro fisionomia ecclesiale e dimostrano, in questo modo, quanto sia rilevante il valore della preghiera, della riflessione e del dialogo per affrontare le realtà sociali e per migliorarle. Vale, in ogni caso, la distinzione «tra quello che i fedeli operano a nome proprio, sia da soli che associati, come cittadini guidati dalla coscienza cristiana, e quello che compiono a nome della Chiesa assieme ai loro pastori» (CDSC, 550).

L'istituto della cittadinanza secolare si costituisce con la conformazione di unità politiche circoscritte, ma i soggetti umani sono pre-esistenti allo Stato e alla struttura politico-amministrativa che essi decidono di adottare. La cittadinanza intesa come appartenenza e partecipazione a un'istituzione politica determinata deriva dalla scelta personale di adesione alla medesima istituzione come risposta alla necessità di realizzarsi pienamente in società, come recita il numero 168 del CDSC:

L'uomo singolo, la famiglia, i corpi intermedi non sono in grado di pervenire da se stessi al loro pieno sviluppo; da ciò deriva la necessità di istituzioni politiche, la cui finalità è quella di rendere accessibili alle persone i beni necessari – materiali, culturali, morali, spirituali – per condurre una vita veramente umana. Il fine della vita sociale è il bene comune storicamente realizzabile.

La decisione di costituire e/o di appartenere a un'unità amministrativa e politica geograficamente e storicamente determinata non sminuisce l'identità soggettiva e personale degli individui che compongono tale unità, ossia dei cittadini. Pertanto, lo Stato, qualsiasi sia il suo ordinamento, è chiamato a rispettare e promuovere la soggettività creativa del cittadino, in tutte le sue dimensioni, quale elemento costitutivo di ogni agire sociale. Ogni intervento statale teso a regolare l'esercizio di tale soggettività deve rispondere a una corretta applicazione del principio di sussidiarietà, come l'articolo 336 del CDSC afferma in riferimento al diritto di iniziativa economica:

L'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa "eguaglianza" di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un «livellamento in basso»¹⁵.

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 15.

I documenti magisteriali non prendono posizione sull'annosa questione della priorità dello *ius sanguinis* sullo *ius soli* o viceversa. Sebbene si tratti di un caso peculiare, potrebbe essere utile a questo punto considerare la modalità con cui la cittadinanza viene conferita e tolta nell'odierno Stato Città del Vaticano. Essa considera come elemento qualificante la stabile residenza nel territorio giuridicamente soggetto alla Santa Sede. Non si tratta quindi di una cittadinanza originaria per legami di nascita o di sangue, ma di un'appartenenza concessa in ragione della dimora stabile, come chiaramente specificato nei *Patti Lateranensi*:

*In conformità alle norme del diritto internazionale sono soggette alla sovranità della Santa Sede tutte le persone aventi stabile residenza nella Città del Vaticano. Tale residenza non si perde per il semplice fatto di una temporanea dimora altrove, non accompagnata dalla perdita dell'abitazione nella Città stessa o da altre circostanze comprovanti l'abbandono di detta residenza*¹⁶.

La cittadinanza "attiva"

La dottrina sociale della Chiesa sottolinea la partecipazione e la responsabilità come elementi essenziali del concetto di cittadinanza secolare. Per dettagliare i contenuti di tale cittadinanza "attiva", abbiamo preso in considerazione tre fonti magisteriali diverse: la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio Vaticano II, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) e il CDSC. Mentre il primo documento è ritenuto un testo fondamentale di riferimento, il CCC e il CDSC, pubblicati in tempi relativamente recenti, costituiscono due raccolte tematizzate delle affermazioni magisteriali precedenti sui temi d'interesse di questo punto.

La partecipazione responsabile dei cittadini alla vita sociale e politica nella comunità di appartenenza deve essere promossa con ogni mezzo. Il numero 31 della GS asserisce che tale promozione comincia con l'educazione a una più ampia cultura spirituale, la quale è costituita dalla coscienza della propria dignità e dalla risposta alla vocazione divina, richiede il superamento delle situazioni di indigenza e accomodata passività ed esige che i gruppi sociali presentino valori attrattivi e stimolanti il coinvolgimento dei cittadini. La libertà si pone come condizione *sine qua non* per la partecipazione alla vita sociale e politica:

[La libertà umana] si fortifica quando l'uomo accetta le inevitabili difficoltà della vita sociale, assume le molteplici esigenze dell'umana

¹⁶ «Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum conventiones», Art. 9.

convivenza e si impegna al servizio della comunità umana. Perciò bisogna stimolare la volontà di tutti ad assumersi la propria parte nelle comuni imprese. È poi da lodarsi il modo di agire di quelle nazioni nelle quali la maggioranza dei cittadini è fatta partecipe degli affari pubblici, in una autentica libertà (GS, 31).

La partecipazione dei cittadini alla vita sociale e politica delle società cui formalmente appartengono si sviluppa su quattro livelli: la codificazione delle leggi che regolano la convivenza, l'amministrazione della *res publica*, la strutturazione dello Stato in organismi di gestione dei tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziale) e l'elezione dei propri rappresentanti e governanti. Lo Stato, indipendentemente dalla forma di governo adottata, è moralmente tenuto a garantire la possibilità di partecipazione a ogni cittadino con libertà e senza alcuna discriminazione, come bene afferma il numero 75 della GS:

È pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture giuridico-politiche che sempre meglio offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva di partecipare liberamente e attivamente sia alla elaborazione dei fondamenti giuridici della comunità politica, sia al governo degli affari pubblici, sia alla determinazione del campo d'azione e dei limiti dei differenti organismi, sia alla elezione dei governanti (GS, 75).

Alla garanzia di spazi concreti di partecipazione offerta dallo Stato deve necessariamente corrispondere la risposta responsabile del cittadino, moralmente tenuto a collaborare nella gestione della *res publica*, secondo le sue possibilità e in modalità diverse. Tali modalità possono variare a seconda del sistema di governo vigente nei diversi Stati e della cultura politica propria dei diversi popoli¹⁷. È elemento costitutivo della partecipazione responsabile del cittadino l'obbedienza che questi moralmente deve all'autorità costituita. Il fondamento morale di tale obbedienza è dato dal quarto comandamento («*Onora tuo padre e tua madre*»), che regola i rapporti tra "sudditi" e autorità legittima tanto nei rapporti familiari quanto in quelli sociali, come afferma il numero 2199 del CCC:

Il quarto comandamento si rivolge espressamente ai figli in ordine alle loro relazioni con il padre e con la madre, essendo questa relazione la più universale. Concerne parimenti i rapporti di parentela con i membri del gruppo familiare. Chiede di tributare onore, affetto e riconoscenza ai nonni e agli antenati. Si estende infine ai doveri degli alunni nei confronti degli insegnanti, dei dipendenti nei confronti dei datori di lavoro, dei subordinati nei confronti dei loro superiori, dei cittadini

¹⁷ Cfr. CCC, 1915.

verso la loro patria, verso i pubblici amministratori e i governanti. Questo comandamento implica e sottintende i doveri dei genitori, tutori, docenti, capi, magistrati, governanti, di tutti coloro che esercitano un'autorità su altri o su una comunità di persone (CCC, 2199).

Diritti e doveri del cittadino

La cittadinanza secolare comprende diritti e doveri, il cui corretto esercizio concorre alla realizzazione del bene personale e del bene comune, nel segno della giustizia. La dottrina sociale della Chiesa evidenzia una serie di doveri che traducono in atteggiamenti e azioni concrete la responsabilità di ciascun cittadino nella vita sociale e politica. Il primo dovere si riferisce alla partecipazione personale o collettiva alla vita culturale, economica, sociale e politica per la realizzazione del bene comune. Tale partecipazione può essere diretta o mediata, attraverso rappresentanti. Essa si deve sviluppare in tutti i contenuti e gli ambiti della vita sociale, dal lavoro all'informazione, dalla cultura alla politica, al fine di costruire insieme una comunità internazionale solidale¹⁸.

Il secondo dovere riguarda il compimento della funzione attribuita a ciascun cittadino nella comunità politica. La strutturazione di uno Stato prevede necessariamente la distribuzione di funzioni diverse ai singoli cittadini, per un corretto esercizio dell'autorità a servizio del bene comune. Ognuno è quindi tenuto a svolgere il compito affidato nella comunità politica con responsabilità e giustizia. Il sano patriottismo e il servizio dovuto alla patria trovano il loro fondamento nel profondo senso di riconoscenza e nell'esercizio della carità¹⁹.

Il pagamento delle tasse, secondo quanto stabilito dalle leggi nazionali, costituisce un terzo dovere. Si tratta di un'esigenza morale introdotta da Gesù Cristo nella sua predicazione pubblica (Lc 20,20-25) e poi codificata dall'apostolo Paolo nella sua lettera ai Romani «*Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo; a chi le tasse le tasse*» (Rm 13,7). Il CCC sottolinea come il corretto versamento delle imposte costituisca un atto di corresponsabilità nella conservazione e nello sviluppo del bene comune, alla stregua dell'esercizio del diritto di voto, che oltre a un diritto è pure un dovere, e della difesa del proprio paese dall'oppressione straniera²⁰.

Un sesto dovere riguarda il rapporto tra cittadini e autorità costituita, rapporto che deve essere all'insegna dell'obbedienza e della collaborazione, come già osservato sopra. L'apostolo Pietro nella sua pri-

¹⁸ Cfr. CDSC, 189.

¹⁹ Cfr. CCC, 2239.

²⁰ *Ibidem*, 2240.

ma lettera chiarisce che è l'amore verso Dio il fondamento di tale sottomissione: «*State sottomessi a ogni istituzione umana per amore del Signore*» (1Pt 2,13). La collaborazione sincera e leale nei confronti delle autorità legittime impone ai cittadini di fare le giuste rimostranze qualora l'esercizio del potere risulti nocivo alla dignità umana e al bene delle comunità²¹. Se poi le leggi emanate o le politiche applicate fossero contrarie alle esigenze dell'ordine morale, ai diritti fondamentali delle persone o agli insegnamenti del Vangelo, i cittadini sono tenuti all'obiezione di coscienza. Di fronte a leggi ingiuste e azioni moralmente cattive, i cittadini hanno l'obbligo di rifiutarsi e tale rifiuto non può essere sanzionabile in alcun modo²². E qualora l'autorità politica diventasse liberticida e oppressiva, i cittadini hanno il dovere di reagire fortemente, anche con le armi se le altre vie non sono percorribili:

La resistenza all'oppressione del potere politico non ricorrerà legittimamente alle armi, salvo quando sussistano tutte insieme le seguenti condizioni: 1. in caso di violazioni certe, gravi e prolungate dei diritti fondamentali; 2. dopo che si siano tentate tutte le altre vie; 3. senza che si provochino disordini peggiori; 4. qualora vi sia una fondata speranza di successo; 5. se è impossibile intravedere ragionevolmente soluzioni migliori (CCC, 2243).

Dalla consapevolezza dell'uguaglianza fondamentale di tutti i cittadini e della loro pari dignità deriva il dovere di difendere e promuovere i diritti inalienabili di ogni essere umano. La persona, preesistente alla società civile, è di quest'ultima fondamento e fine. La prevaricazione dei suoi diritti essenziali, universalmente riconosciuti, equivale al fallimento del progetto societario e alla dissipazione del bene comune²³.

Se, come si è affermato sopra, le responsabilità personali dipendono dal compito affidato a ciascuno all'interno della società, allora è anche vero che esistono doveri particolari che derivano da tale compito. In tal senso, per coloro che si impegnano direttamente nella politica, assumendo cariche di governo, il perseguimento del bene comune diventa un dovere da esercitare in uno spirito di servizio, secondo le indicazioni date da Gesù Cristo ai suoi discepoli: «*I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve*» (Lc 22, 25-26). I governanti, inoltre, hanno l'obbligo di promuovere la giustizia, attraverso leggi e meccanismi di protezione, avendo però un occhio di riguardo

²¹ *Ibidem*, 2238.

²² Cfr. CDSC, 399.

²³ *Ibidem*, 389.

verso le persone che soffrono situazioni di povertà e marginalità. La strutturazione del governo in diversi organi, operanti a livelli diversi, esige poi che si rispettino le diverse autonomie, regolando eventuali interventi in ambiti di altrui competenza secondo il principio di sussidiarietà. I governanti, infine, sono tenuti a promuovere il dialogo pacifico con e tra i cittadini, in modo da favorire un ambiente democratico che inviti alla partecipazione e alla solidarietà²⁴.

Secondo la dottrina sociale della Chiesa, la cittadinanza comprende anche una serie di diritti che corrispondono sostanzialmente ai diritti umani fondamentali sanciti a livello internazionale nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948, la quale fu poi esplicitata e codificata in due patti internazionali: il *Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici* e il *Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali*. Ai fini di questo contributo è interessante notare che il magistero ecclesiastico introduce un diritto che non è contemplato dalle convenzioni internazionali, ossia il “diritto a non emigrare”, il quale è stato chiaramente definito al numero 29 dell’istruzione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti *Erga migrantes caritas Christi* (EMCC): «*si ribadiscono così diritti fondamentali della persona [...] il diritto a non emigrare, ad essere cioè nelle condizioni di realizzare i propri diritti ed esigenze legittime nel Paese di origine*».

Senza nulla togliere alla dimensione personale della proprietà e dell’esercizio dei diritti, la dottrina sociale della Chiesa insiste sul superamento delle concezioni meramente individualistiche dei medesimi diritti. Questi vanno sempre intesi come diritti di un cittadino che è innanzitutto membro di un nucleo familiare e il loro esercizio si svolge necessariamente nell’ambito familiare. In tal senso il CDSC afferma:

Il riconoscimento, da parte delle istituzioni civili e dello Stato, della priorità della famiglia su ogni altra comunità e sulla stessa realtà statale, comporta il superamento delle concezioni meramente individualistiche e l’assunzione della dimensione familiare come prospettiva, culturale e politica, irrinunciabile nella considerazione delle persone. Ciò non si pone in alternativa, ma piuttosto a sostegno e tutela degli stessi diritti che le persone hanno singolarmente (CDSC, 254).

La Chiesa ha sempre sostenuto apertamente il diritto alla proprietà privata come uno dei diritti inalienabili, collegato direttamente alla giustizia secondo la quale ciascuno ha diritto di possedere i frutti del proprio lavoro (*Rerum Novarum*, 6-8). In tempi recenti la comprensione di tale diritto si è estesa in ambito economico dando origine al diritto di ini-

²⁴ *Ibidem*, 565.

ziativa economica, ossia il diritto delle persone di usare legittimamente delle proprie capacità per raccogliere frutti più abbondanti. Il fondamento di tale diritto è la soggettività creativa del cittadino, che non può essere in alcun modo limitata o negata sulla base di una supposta uguaglianza di tutti all'interno della società. Essa, infatti, rappresenta un aspetto innegabile della realizzazione di ogni individuo come soggetto creativo e relazionale. Ovviamente tale diritto deve essere esercitato responsabilmente, senza mai arrivare a intaccare il raggiungimento o il godimento del bene comune. In caso contrario lo Stato è moralmente tenuto a intervenire, così come esso fa in tutte quelle situazioni in cui l'esercizio di una libertà individuale diventa lesiva dell'altrui libertà²⁵.

Con uno sguardo più complessivo, la dottrina sociale della Chiesa mette in guardia da due pericoli insiti nella difesa e nella promozione dei diritti. Per quanto riguarda la prima, bisogna fare attenzione a non cadere nella concessione di ingiusti privilegi a singoli o minoranze. Per quanto concerne la promozione, si deve tener conto che definizioni troppo ampie possono talvolta limitare l'effettivo esercizio dei diritti definiti, come evidenzia già nel 1963 papa Giovanni XXIII:

Si deve quindi evitare che, attraverso la preferenza data alla tutela dei diritti di alcuni individui o gruppi sociali, si creino posizioni di privilegio; e si deve pure evitare che, nell'intento di promuovere gli accennati diritti, si arrivi all'assurdo risultato di ridurre eccessivamente o renderne impossibile il genuino esercizio²⁶.

Cittadinanza secolare e mobilità umana

Nell'era della globalizzazione, il fenomeno della mobilità umana rivela tutti i limiti di un concetto di cittadinanza inteso rigorosamente come appartenenza a uno Stato nazione, ossia a una comunità umana circoscritta in termini geografici nella quale il bene comune viene compreso in termini esclusivi. I migranti, i profughi e gli stranieri in genere, in quanto "non cittadini", possono essere esclusi parzialmente o totalmente dall'amministrazione della *res publica* e dal godimento dei beni che tale amministrazione genera.

La dottrina sociale della Chiesa ha trattato alcune delle questioni che riguardano il rapporto tra cittadinanza secolare e mobilità umana. Il numero 434 del CDSC chiarisce che non vi può essere alcun conflitto tra la ricerca del bene comune dei propri cittadini e quella del bene co-

²⁵ *Ibidem*, 336.

²⁶ Giovanni XXIII, *Lettera enciclica Pacem in terris, Acta Apostolicae Sedis*, LV, 1963, p. 275.

mune di tutti i popoli, in quanto l'oggetto della ricerca è il medesimo. Il bene di pochi che esclude gli altri membri della famiglia umana non può essere considerato bene comune. Il magistero invita, pertanto, tutti i paesi a considerare la solidarietà verso le società più bisognose come una manifestazione concreta della responsabilità transnazionale che corrisponde a tutti senza eccezione:

Il diritto si pone come strumento di garanzia dell'ordine internazionale, ovvero della convivenza tra comunità politiche che singolarmente perseguono il bene comune dei propri cittadini e che collettivamente devono tendere a quello di tutti i popoli, nella convinzione che il bene comune di una Nazione è inseparabile dal bene dell'intera famiglia umana. Quella internazionale è una comunità giuridica fondata sulla sovranità di ogni Stato membro, senza vincoli di subordinazione che ne neghino o ne limitino l'indipendenza. Concepire in questo modo la comunità internazionale non significa affatto relativizzare e vanificare le differenti e peculiari caratteristiche di ogni popolo, ma favorirne l'espressione. La valorizzazione delle differenti identità aiuta a superare le varie forme di divisione che tendono a separare i popoli e a farli portatori di un egoismo dagli effetti destabilizzanti (CDSC, 434).

Una delle questioni chiave concernenti il rapporto tra cittadinanza e mobilità umana è l'asimmetria del diritto a migrare. Mentre, infatti, gli Stati concordano nel riconoscere ai loro cittadini il diritto di lasciare la patria e farvi ritorno a loro piacimento, nessun ordinamento giuridico vigente riconosce il diritto a entrare in un paese diverso dalla propria patria. La dottrina sociale della Chiesa, però, afferma esplicitamente il diritto all'immigrazione, motivandolo con la ricerca delle condizioni di vita essenziali non assicurate nel paese di origine. L'esercizio del diritto d'immigrazione è, però, subordinato ad alcuni elementi che sono di per sé propri del concetto di cittadinanza attiva: la preservazione del bene comune, il rispetto delle leggi locali e il pagamento delle tasse.

Le nazioni più ricche sono tenute ad accogliere, nella misura del possibile, lo straniero alla ricerca della sicurezza e delle risorse necessarie alla vita, che non gli è possibile trovare nel proprio paese di origine. I pubblici poteri avranno cura che venga rispettato il diritto naturale, che pone l'ospite sotto la protezione di coloro che lo accolgono. Le autorità politiche, in vista del bene comune, di cui sono responsabili, possono subordinare l'esercizio del diritto di immigrazione a diverse condizioni giuridiche, in particolare al rispetto dei doveri dei migranti nei confronti del paese che li accoglie. L'immigrato è tenuto a rispettare con riconoscenza il patrimonio materiale e spirituale del paese che lo ospita, ad obbedire alle sue leggi, a contribuire ai suoi oneri (CCC, 2241).

Considerando l'attuale scenario della mobilità umana, il magistero riconosce agli Stati il diritto di regolare i flussi immigratori in funzione

della conservazione e dello sviluppo del bene comune. Le politiche migratorie devono tener conto degli interessi collettivi dei cittadini al fine di garantire un'accoglienza responsabile, ma devono parimenti assicurare il rispetto della dignità di tutte le persone coinvolte, quale principio non negoziabile²⁷.

Pur riconoscendo l'autorità dei governi nazionali legittimi e la loro autonomia nella trattazione delle questioni temporali, il magistero ha sempre proclamato l'esistenza di un diritto naturale, che è al di sopra di ogni legislazione nazionale, al quale si devono ordinare tutte le norme di convivenza locale. Tale diritto naturale, quale legge universale, si applica indistintamente a cittadini e non cittadini, riconoscendo a tutti gli esseri umani una serie di diritti inalienabili, il cui rispetto e protezione non può dipendere dalla condizione migratoria, qualunque essa sia. Il compito dello Stato, quindi, non è solo proteggere i propri cittadini, ma tutti coloro che si trovano nel territorio geopolitico di competenza, applicando rigorosamente il principio di non discriminazione²⁸.

Un esame attento dei testi magisteriali rivela, però, che la questione della "cittadinanza secolare" degli stranieri in uno Stato costituito non è stata mai trattata in maniera chiara ed esaustiva. La dottrina sociale della Chiesa, salvi i principi di cui sopra, pare generalmente accettare la distinzione tra cittadini e non cittadini da applicare in unità politiche circoscritte. Fa eccezione in tal senso il messaggio di Benedetto XVI in occasione della Giornata del Migrante e del Rifugiato 2013, nel quale si auspica l'avvento di «*una società dove tutti siano membri attivi e responsabili ciascuno del benessere dell'altro, generosi nell'assicurare apporti originali, con pieno diritto di cittadinanza e partecipazione ai medesimi diritti e doveri*»²⁹.

A nostro modesto avviso, tre questioni particolari meriterebbero un ulteriore approfondimento all'interno della dottrina sociale della Chiesa. La prima riguarda la conciliazione tra l'universalità della cittadinanza ecclesiale e la particolarità della cittadinanza secolare. Si tratta, infatti, di due condizioni reali che possono entrare in conflitto nella vita di ogni giorno. La seconda questione concerne l'evidente conflitto tra l'uguaglianza sostanziale di tutti gli esseri umani in termini di diritti e la discriminazione tra cittadini e non cittadini, pratica comune almeno nel caso dei diritti politici. La terza questione riguarda la cittadinanza

²⁷ Cfr. Benedetto XVI, *Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato (2013)*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20121012_world-migrants-day_it.html, visitato il 2 dicembre 2012.

²⁸ Cfr. EMCC, 5-6.

²⁹ Benedetto XVI, *Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato (2013)*.

secolare dei non nazionali, con particolare attenzione al legame quasi eziologico tra diritto d'immigrazione e diritto di cittadinanza.

Alcune riflessioni conclusive

In questo contributo sono stati presentati alcuni elementi “chiave” per l'approfondimento del concetto di cittadinanza, desunti dalla dottrina sociale della Chiesa. Si è cercato, in particolare, di definire i termini e le implicazioni della cittadinanza secolare in un mondo diviso in Stati-nazione. A mo' di conclusione si propongono tre brevi riflessioni che aprono la porta a ulteriori approfondimenti.

Per sviluppare la sua riflessione sulla cittadinanza, il magistero ecclesiastico parte dal principio che la persona, nella sua dimensione relazionale, è pre-esistente a ogni strutturazione geo-politica. Pertanto, la seconda deve essere perennemente orientata alla piena realizzazione della prima e mai porsi a suo detrimento. La cittadinanza, quindi, deve essere in funzione della persona, al fine di realizzarne la dimensione relazionale all'interno di una società particolare.

L'appartenenza a una collettività strutturata politicamente deve essere frutto di una chiara opzione personale, fondata su un reale desiderio di contribuire al bene comune. La cittadinanza secolare, quindi, prima di essere riconosciuta da un'autorità politica è “scelta” dall'individuo e, proprio per questo, implica una responsabilità nella preservazione e nello sviluppo del bene comune.

La cittadinanza secolare non è tanto un titolo giuridico corredato da una serie di diritti o privilegi, quanto piuttosto un impegno personale di partecipazione alla costruzione di una società migliore in un determinato contesto spazio-temporale.

Fabio BAGGIO

preside@simiroma.org

Scalabrini International Migration Institute

Abstract

This article introduces some key-elements for the understanding of the concept of citizenship from the perspective of the Social Doctrine of the Catholic Church. In particular, the author defines the terms and implications of “secular citizenship” in the present world divided into nation-states, focusing on its active dimension (participation and responsibility) and the duties and rights that are entailed. Finally, the author discusses some issues concerning the conflictive relationship between human mobility and secular citizenship and presents some conclusive reflections, which call for a further deepening of the matter.

Verso una pastorale della cittadinanza

Città e Cittadinanza: una fede che diventa vita sociale

Il principio dell'Incarnazione caratterizza l'esperienza di fede. Tale principio «*rappresenta la novità incredibile e addirittura scandalosa del Cristianesimo [...] nell'Incarnazione l'essere divino si rivela nell'abbassamento della sua grandezza fino ad accreditarsi davanti a noi con una natura umana*». Eppure non fu facile il riconoscimento della cittadinanza e del ruolo pubblico della Chiesa. Il Concilio Vaticano II ci ricorda che il mistero dell'essere umano «*trova vera luce nel mistero del Verbo Incarnato. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo, il quale svela pienamente l'uomo a se stesso*» (*Gaudium et Spes*, 22). Con l'irrompere del divino nell'umano, viene poi anche meno la separazione tra sacro e profano; ne deriva, quindi, uno stile fortemente ancorato alla vita quotidiana e pregno di responsabilità. Educare il buon cristiano significa non farne un «*angelo disincarnato*» separando la sua esistenza terrena attuale da quella celeste futura, ma un uomo che sa dire ogni giorno il proprio sì pieno alla vita, in un orizzonte che sa andare oltre la morte stessa. Il principio dell'Incarnazione evidenzia che per arrivare a Dio non bisogna fuggire o elevarsi al di sopra dell'umano; al contrario: «*conoscere Dio e raggiungerlo non suppone un'uscita dalla nostra realtà, ma la realizzazione più profonda della nostra umanità*».

La Chiesa vive e incontra, perciò, gli uomini di «*ogni tribù, lingua, popolo e nazione*» (Ap 5,9), nelle loro concrete condizioni esistenziali, in quell'incontro tra uomo e uomo, tra ragione e ragione, tra cuore e cuore, che nessun potere e nessuna ideologia potranno mai impedire. «*Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spiri-*

to Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti» (Gaudium et Spes, 1).

Chiesa aperta al mondo e missionaria, consapevole del fatto che «*si trova nel mondo e insieme con esso vive ed agisce*», desiderosa, con il suo messaggio di salvezza, di «*poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia*» (Gaudium et Spes, 40).

La cittadinanza sta assumendo una portata relativa in quanto i rapporti sociali stanno divenendo sempre più dinamici e le comunità di diritto molteplici. Come ha sottolineato il dott. Massa, la stessa Corte Costituzionale si è espressa in questo senso: la sentenza 172 del 1999 infatti prefigura l'attualità di una «*comunità di diritti e di doveri, più ampia e comprensiva di quella fondata sul criterio della cittadinanza in senso stretto, [che] accoglie e accomuna tutti coloro che, quasi come in una seconda cittadinanza, ricevono diritti e restituiscono doveri, secondo quanto risulta dall'art. 2 della Costituzione là dove, parlando di diritti inviolabili dell'uomo e richiedendo l'adempimento dei corrispettivi doveri di solidarietà, prescinde del tutto, per l'appunto, dal legame stretto di cittadinanza*»¹.

Risemantizzazione della cittadinanza

Il termine cittadinanza viene solitamente utilizzato per indicare sia uno "status giuridico" che un "ruolo sociale", ed esprime il tipo di relazione esistente tra un individuo e uno Stato, ma anche i diritti e i doveri che tale relazione comporta. Oggi tale concetto è in continua evoluzione e va ampliandosi sia in ambito giuridico che sociale, specialmente dopo i tre grandi eventi che hanno irreversibilmente trasformato la geografia planetaria: fine della guerra fredda, unificazione europea, flussi migratori. Condividiamo, quindi, la seguente affermazione: «*In questo preciso momento storico, il concetto di cittadinanza può diventare un nuovo perno educativo. Educarci per diventare ciò che siamo si può riassumere nell'esercizio dei valori della cittadinanza: essere un buon cittadino o cittadina esprime fedelmente ciò che ci fa umani*».

Parlare di cittadinanza oggi, anche in relazione al fenomeno dell'immigrazione, significa anzitutto procedere a una sorta di "risemantizzazione" del termine cittadinanza dentro una prospettiva storica cristiana, libera da condizionamenti mediatici e ideologici. Una risemantizzazione che rilegge la cittadinanza a partire da tre luoghi, tre appartenenze. Una prima appartenenza è quella *locale*, data da una comunità coesa per lingua, tradizione, stili di vita. Una seconda appar-

¹ Andrea Michieli, «Legge sulla cittadinanza: com'è e come cambiarla», http://centropastorale.unicatt.it/centropastorale_5389.html, ultimo accesso il 25 giugno 2012.

tenenza è quella *nazionale ed europea*, diremmo nata dalla modernità, dove contano alcune regole, alcune istituzioni comuni di riferimento. E la terza appartenenza è quella *mondiale*, quella dell'uomo planetario², della fraternità³, che fa valere soprattutto la dignità e l'umanità comune tra i diversi popoli, dentro un processo complesso di dialogo, accordo, scambio dove contano sempre più Organismi internazionali (ONU), che tendono a un "ordine internazionale"⁴. Una risemantizzazione del termine cittadinanza che è fondata sulla dinamica uno-molti, locale e globale che intesse e struttura anche la realtà della Chiesa che, anche in questo, si mostra coerente con la storia sociale dell'umanità.

Cittadinanza e migranti

Oggi assistiamo a una sorta di distribuzione scalare dei diritti di cittadinanza nel mondo della mobilità e delle migrazioni. La cittadinanza è vista in una sorta di gironi concentrici: nel primo ci sono i cittadini comunitari, i cui diritti sono regolati secondo il principio della reciprocità; nel secondo i cittadini non comunitari, dove valgono accordi bilaterali, convenzioni, patti coloniali; nel terzo ci sono i rifugiati, i richiedenti asilo, gli apolidi, fino ad arrivare agli irregolari. In questo senso qualcuno ha parlato di "cittadinanze" più che di cittadinanza. Per questo è importante, a partire dalla pari dignità delle persone, e dal superamento di ogni forma di esclusione sociale, costruire percorsi di cittadinanza che aiutino a rileggere l'uguaglianza sociale delle persone. Ci sono stati percorsi e testi recenti nella Chiesa che hanno valorizzato questo tema della cittadinanza tra esclusione e integrazione.

a) La cittadinanza, infatti, è un tema che ha visto approfondimenti nel corso di vari eventi ecclesiali in Italia – dal Convegno di Verona (2006) alla Settimana Sociale dei cattolici italiani a Reggio Calabria (2010) – e significativi apporti nel documento CEI dopo il Convegno ecclesiale di Verona⁵, nel documento preparatorio (nn. 25-26) e conclusivo (n.15) della Settimana sociale di Reggio Calabria⁶ e fino ad arrivare a diventare una scelta di progettazione educativa negli Orientamenti

² Ernesto Balducci, *L'uomo planetario*, Giunti Editore, Firenze 2005.

³ Joseph Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.

⁴ Guido Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale. Note ai messaggi di S.S. Pio XII*, Civitas Gentium, Città del Vaticano 1943.

⁵ CEI, *Rigenerati per una speranza viva (1 Pt 1,3): testimoni del grande «sì» di Dio all'Uomo*, Bologna, EDB 2007.

⁶ Comitato Scientifico e Organizzatore delle Settimane Sociali, *Un cammino di discernimento verso la 46° Settimana sociale*, 17 aprile 2009; Id., *Cattolici nell'Italia di oggi. Un'agenda di speranza per il Paese*, 1 maggio 2010; Id., *Un cammino che continua... dopo Reggio Calabria*, EDB, Bologna 2011.

pastorali *Educare alla vita buona del Vangelo*, al n. 54. La scelta, meglio, «*la necessità*» di educare alla cittadinanza viene sottolineata dagli Orientamenti a motivo di «*una forte tendenza individualistica*» che permea la società, che limita l'azione e la dimensione sociale come semplicemente funzionale a degli interessi personali. È la perdita del «*bene comune*», dell'«*insieme*» come fine dell'agire sociale, ma anche la perdita dell'«*interesse*», della «*passione sociale*» come molla dell'azione sociale.

b) Anche *La campagna sulla cittadinanza dei minori e il diritto di voto* è stata occasione per un lavoro educativo congiunto tra mondo laico e mondo ecclesiale, per riportare al centro della comunità i temi della cittadinanza e della partecipazione.

c) Tra le Chiese in Italia, ricordiamo che la diocesi di Milano ha dedicato un consiglio pastorale diocesano al tema della cittadinanza (aprile 2012); mentre la diocesi di Andria ha dedicato un piano pastorale per educare alla cittadinanza (2008-2010).

Dal documento finale del Consiglio pastorale diocesano di Milano, dal titolo: *I migranti: per una pastorale e una cultura del «viver insieme»*, è venuto un appello ai politici affinché promuovano una riforma delle norme sull'acquisizione della cittadinanza italiana, riconoscendola ai minori stranieri nati in Italia, senza dover attendere la maggiore età, eliminando così limitazioni a diritti e facoltà ingiuste e non comprensibili per chi è di fatto sin dalla nascita inserito nella vita civile e sociale del paese.

L'appello del Consiglio Pastorale diocesano dell'arcidiocesi di Milano non intende indicare una soluzione legislativa specifica, ma vuole sollecitare ad affrontare finalmente la questione, superando una situazione oggettivamente ingiusta, che vede gli stranieri nati in Italia dover attendere necessariamente la maggiore età per diventare cittadini.

La diocesi di Andria ha affrontato il tema della cittadinanza in una prospettiva più ampia, riflettendo un anno su «abitare in città» e un altro anno sul tema «abitare il mondo». Nella sua Lettera che ha accompagnato il primo percorso pastorale, nel punto in cui, introducendo il tema dell'educazione alla cittadinanza, il vescovo di Andria sottolinea «*l'esigenza di coniugare l'amore della propria città con il precetto più ampio dell'amore verso tutti, verso l'intera famiglia umana: questo amore universale non esclude, anzi suppone l'amore alla propria patria. Il cristiano non è un apolide anche se egli, in ogni angolo della terra, si sente come a casa sua*» (Mons. R. Calabro, *Comportatevi da cittadini degni del Vangelo*, n. 2).

A livello internazionale possiamo considerare importante sul piano dell'educazione alla cittadinanza nella vita pastorale, pur con le necessarie distinzioni sul piano ecclesologico, l'esperienza delle comunità di base.

Le CEB si diffondono particolarmente negli anni settanta-ottanta in Brasile, durante la lotta contro la dittatura militare, contribuendo coscientemente alla nascita del processo di ridemocratizzazione del paese. Normalmente, si considera che l'origine delle stesse si possa far risalire agli anni sessanta, come risultato dell'esperienza della Catechesi Popolare o con il Movimento per l'Educazione di Base. Non si può negare, inoltre, l'influenza dello sforzo da parte dell'Azione Cattolica nella questione della cittadinanza, gli sforzi di rinnovamento pastorale della Commissione Nazionale Biblica Brasiliana (CNBB) (in particolare il Piano di Emergenza e il Piano per la Pastorale d'Insieme) e in generale tutta la riarticolazione della pastorale popolare dopo il *golpe* militare del 1964. Le Conferenze del Consiglio Episcopale Latinoamericano (CELAM) di Medellín (1968) e di Puebla (1979) collaborano decisamente per la sua evoluzione: Medellín introducendo nell'immaginario ecclesiale la tematica centrale della *liberazione*, Puebla con l'accentuazione dell'opzione preferenziale per i poveri, radicata nell'Esodo e nella predicazione di Gesù. Le CEB sono costituite da gruppi di persone che, abitando nello stesso *barrio* o nello stesso quartiere o villaggio, si incontrano per riflettere sulla propria realtà sociale e religiosa alla luce della lettura della Parola di Dio. Da questa analisi, fatta con spirito di fede e con lo sguardo rivolto alla realtà sociale, esse iniziano anche a rivendicare e realizzare un miglioramento delle condizioni di vita e, nello stesso tempo, a compiere un percorso di accresciuta consapevolezza della situazione sociale e politica in cui si è inseriti. La richiesta di una trasformazione della società è ispirata al metodo che il pedagogista Paulo Freire aveva ideato per l'alfabetizzazione degli adulti, in cui l'apprendimento era rivolto alla coscientizzazione popolare e alla successiva azione come pratica di libertà.

d) *Regolarità e emersione del lavoro nero come segni di recupero della cittadinanza*

Le sette regolarizzazioni in Italia e il decreto n. 109 del 16 luglio 2012 sull'emersione del lavoro nero sono strumenti importanti per far uscire da un limbo di diritti sociali e politici una parte consistente del mondo lavorativo migrante, a partire dalla centralità di un contratto che tuteli le parti sociali.

Per una pastorale della cittadinanza

Superare l'estraneità dalla città: dall'esperienza cristologia all'ecclesologia conciliare

L'attenzione all'educazione alla cittadinanza aiuta la Chiesa a superare il rischio di separazione e di estraneità (n. 35 degli Orientamenti

pastorali *Educare alla vita buona del Vangelo*) rispetto alla città e alle istituzioni. Nonostante il recupero cristologico del camminare in città, tra la gente del Figlio di Dio; nonostante la relazione nuova tra Chiesa e città, Chiesa e mondo, inaugurata dalla costituzione *Gaudium et spes*, ritorna il rischio di estraneità della Chiesa rispetto alle ansie dell'uomo in città. È il rischio che porta a lavorare da soli; a cammini paralleli con le istituzioni sul piano sociale, educativo, partecipativo; a distinzioni di luoghi d'impegno; a forme nuove di integralismo latente; a stare fuori, lontano, e non dentro, accanto. Nello stile cristologico, la relazione Chiesa mondo si muove, come già richiama il teologo Schillebeeckx, tra *relativizzazione* e *radicalizzazione*⁷. Entrambe, da prospettive diverse, dicono la «*differenza cristiana*» – ricordata anche recentemente da Enzo Bianchi⁸. Il rapporto Chiesa-mondo è relativo rispetto alla dimensione futura del Regno, alla prospettiva escatologica cristiana, alla speranza cristiana («*essere stranieri sulla terra*» di Eb 11,13).

Sul piano culturale, anche dietro la stimolante riproposta della “questione antropologica”, sarà utile rivedere e approfondire quelli che il teologo T. Sundermeier ritiene essere i quattro modelli di incontro con lo straniero: il modello dell'uguaglianza, il modello dell'alterità, il modello della complementarità, il modello degli spazi di comprensione⁹.

La ripresa del concetto di città

Estraneità ed esclusione riducono un concetto di città che da casa diventa per alcuni solo la tenda; da luogo di partecipazione diventa luogo di lavoro; da luogo di incontro diventa luogo di scontro; da luogo per tutti diventa luogo di alcuni; da luogo di integrazione diventa luogo di esclusione. Il card. Martini, recuperando le suggestioni e le impostazioni forti del «*Pensare politicamente*» di Giuseppe Lazzati, più volte nei discorsi di S. Ambrogio, durante il suo lungo episcopato milanese (1979-2002), ha sottolineato la necessità non di una città ideale, ma di un ideale di città. Nel 1984 la riflessione sulla città del card. Carlo Maria Martini prepara e accompagna il Convegno di Loreto sulla *Città riconciliata* (1985)¹⁰, proseguendo le tappe di una riflessione teologico-pastorale che guarda alla città non solo con lo sguardo alla “nuova Gerusalemme”, ma anche con lo sguardo alla mitica Babele (Gn 11, Is

⁷ Edward Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1971, pp. 114-123.

⁸ Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

⁹ Theo Sundermeier, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999.

¹⁰ Cfr. gli atti del Convegno di Loreto del 1985: CEI, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, Editrice AVE, Roma 1985.

1,21-26), città dell'idolatria, dell'ingiustizia, della divisione; alla biblica Ninive, nuovamente colpita da alcune pestilenze. Come ricordava il card. Carlo Maria Martini, arcivescovo di Milano, nel discorso alla città della festa di S. Ambrogio (1984) e nella lettera pastorale dell'anno 1991 (*Alzati, va a Ninive, la grande città*): le tre pestilenze sono quella della violenza, quella della solitudine, quella della corruzione. Il discorso di chiusura del suo episcopato milanese, il 28 giugno 2002, sarà ancora dedicato alla città, in particolare alle «*paure e alle speranze di una città*». La storia cristiana, invece, ha sempre pensato la città come luogo e forma di tutela, con una preferenza per i poveri (orfano, vedova, straniero, malato...). *L'Ospitium*, l'Ospitale, la foresteria, la casa, la scuola, l'ambiente/giardino sono i luoghi centrali attorno ai quali cresce la città e crescono gli interessi comuni. Riprendere e riproporre un'idea di città, di cosa sta al centro della città, di fronte alla crescita di tentativi di periferizzazione della città, è molto importante oggi. L'educazione all'impegno sociale e politico senza un'idea di città rischia di tradursi in valori, ma non in luoghi importanti di vita. Contro i rischi di un nuovo protezionismo e corporativismo, sia nelle politiche sociali che culturali, siamo chiamati a riaffermare l'universalismo di alcuni diritti, con una forte attenzione alla relazione d'aiuto e all'accompagnamento. L'asperata difesa dell'identità spesso nasconde la difesa di interessi e non aiuta a cogliere la novità, ciò che accade.

Occorre costruire invece, alla luce dell'invito evangelico a riconoscere l'altro come prossimo e a farsi prossimo dell'altro (Lc 10,37), una nuova relazione diffusa e intelligente, con un'attenzione preferenziale ai più deboli, con un orecchio alle "attese della povera gente": di chi arriva e rimane ai margini della città; di chi è espulso dalla città, di chi è solo tra le case, di chi abbandona la scuola, di chi ha paura – sia in senso fisico che psichico – di chi non ha famiglia, di chi perde il lavoro o coniuga con il lavoro tempi di attesa, di chi lavora irregolarmente ed è schiavo di nuovi meccanismi di caporalato o d'impresa o d'agenzia... Non è sufficiente identificare, conoscere; occorre incontrare e accompagnare per promuovere una relazione costruttiva e risolutiva (in termini di promozione, libertà, protezione...). Solo l'incontro aiuta a costruire relazioni che vincono la paura, aprono al confronto, invitano al dialogo.

Questa stagione forte di relazioni in un mondo mobile e in cambiamento chiede una nuova cura: che accompagna e non si limita alle prestazioni; che non abbandona; che ricerca e non è ripetitiva; che coinvolge e non separa, che ha riferimenti precisi e quotidiani sul territorio, che valorizza la rete degli incontri, dei legami e non solo dei servizi, dentro una nuova programmazione sociale, sanitaria fortemente integrata e pianificata che evita di costruire nuovi "luoghi di cura" separati, ma abitua tutta la città a essere un luogo familiare, relazionale, pro-

mozionale. In questo senso, forse, il piano regolatore urbanistico di una città va ripensato sul piano regolatore sociale. La famiglia, i sindacati e i partiti politici sono quelle formazioni in cui si «*svolge la personalità*» (art. 2 Cost.) del singolo e per questo hanno il fondamentale compito di fraporsi tra cittadino e Stato in modo che il primo possa esprimere al meglio la sua partecipazione alla comunità nazionale. Però non tutte le relazioni possono essere annoverate tra le formazioni sociali, ma a questo scopo debbono sussistere due requisiti fondamentali: da un lato la relazione deve fondarsi sulla libertà-democraticità e dall'altro deve essere aperta all'incontro con la società.

Parole nuove nella cura pastorale diventano allora: a) *riconoscimento*, b) *accompagnamento*, c) *denuncia*, d) *condivisione*, e) *partecipazione*, f) *fraternità*.

La partecipazione alla vita della città

Se la città non può crescere senza di noi, senza il “noi” della Chiesa, senza un popolo in cammino, risulta importante non solo essere di una città, ma esserci. Lo “stare” nei luoghi della città, dal comune alla piazza, dalla parrocchia alla strada; la “residenza” diventa il luogo della nuova evangelizzazione e della promozione umana. I confini non sono più il territorio, ma i paesi del mondo delle persone che abitano in città; i luoghi dell'annuncio non sono solo i luoghi della fede, ma i luoghi delle relazioni, delle azioni pubbliche che chiedono alla fede di esserci. La città si trasforma nel luogo in cui la fede da scelta individuale diventa scelta pubblica; dove la morale è chiamata a sentire le domande dell'uomo e a rispondere alle provocazioni sociali della vita: gli affetti, la festa e il lavoro, le fragilità, le tradizioni... Credo sia importante educare a stare in città, ad abitare la città aiutando la crescita della consapevolezza che la mobilità deve aiutare a *superare l'idea dell'emigrazione e dell'immigrazione*, per approfondire la prospettiva di una nuova città globale, di una nuova cittadinanza globale. È un'idea che non schiaccia la città su meccanismi di protezione identitaria, ma apre la città sull'interpretazione della mobilità come componente che cambia la vita, le relazioni, l'amministrazione. Una prima conseguenza relazionale della mobilità è ritornare a mettere al centro la persona, la sua dignità prima che la sua appartenenza, la sua identità, nella differenza: questo significa la tutela dei diritti prima della tutela della residenza; la tutela della dignità della persona prima della conoscenza anche della sua identità. Nel mondo che si muove, noi non possiamo fingere che ci siano degli “invisibili”, non possiamo fingere che ci siano dei “clandestini”, ma dobbiamo anzitutto riconoscere che ci sono persone nuove, non conosciute, con storie di vita differenti, con le quali anzitut-

to, e prima di tutto, costruire relazioni, andare incontro e non costruire il rifiuto, l'allontanamento, lo scontro. La vera sicurezza di una città è la relazione e la mediazione con le persone nuove che incrociamo, e la storia ci insegna questo. Tanto più oggi, in cui la consapevolezza che la nostra città è una briciola di fronte al mondo e che numeri, denatalità, malattie, cambiamenti, la renderanno presto conquistata da un altro mondo. Nel 2019 la città di Milano vedrà per la prima volta più bambini nati da 180 nazionalità diverse rispetto alle nascite di bambini italiani¹¹, soprattutto dei paesi africani, cinesi, indiani.

Allargare la cittadinanza

Se «*La cittadinanza è un principio di appartenenza degli individui a una società che si realizza in diverse dimensioni: un sistema di diritti e doveri nei confronti dello stato, un sistema di poteri e responsabilità degli individui nella vita pubblica, un insieme di valori e regole che sono alla base della reciprocità e della interdipendenza tra individui, uno status che include e, nello stesso tempo, esclude dal novero della comunità. In questo senso, essa ha a che fare con la identità individuale e sociale, ma anche con il funzionamento delle istituzioni, con lo spazio pubblico che è al centro delle società civili, con le dinamiche delle istituzioni in relazione alla società*». E se «*Questa natura molteplice – individuale e comunitaria, sociale e istituzionale – della cittadinanza non può essere sottovalutata*»¹², occorre allora allargare la cittadinanza.

L'estraneità dalla città porta a non considerare importante un luogo diffuso di responsabilità da far crescere, quale è la cittadinanza e il suo esercizio. Si assiste così da una parte alla caduta di partecipazione a diversi livelli: decreti delegati scolastici, associazionismo, sindacato, partiti; dall'altra al tentativo di rendere esclusiva e non inclusiva la cittadinanza, lasciando fuori dalla città persone che provengono da paesi differenti o minoranze. Da qui la proposta della ripresa del tema della cittadinanza come percorso sociale su cui investire nei processi politici e culturali italiani odierni, così come si è espressa la Settimana Sociale di Reggio Calabria¹³. Una cittadinanza che cresce, se nel 2009 il nume-

¹¹ Rita Querzè, «La Milano dell'Expo 2015? Stranieri raddoppiati», http://archivistorico.corriere.it/2008/giugno/29/Milano_dell_Expo_2015_Stranieri_co_7_080-629011.shtml, ultimo accesso il 29 maggio 2012.

¹² Giovanni Moro, «La cittadinanza ed il divario transatlantico», http://www.fondaca.org/file/Archivio/ArticoliePaper/09_Cittadinanza_E_Divario_Transatlantico.pdf, ultimo accesso il 1 giugno 2012.

¹³ Comitato delle Settimane Sociali, *Un cammino che continua... dopo Reggio Calabria*, n.15. Per i contributi pervenuti in fase preparatoria cfr. www.settimane-sociali.it.

ro di stranieri a cui è stata concessa la cittadinanza italiana è passato a 40.084, con un aumento del 235% negli ultimi sei anni, e per la prima volta le concessioni di cittadinanza per residenza (che sono state 22.962) hanno superato le concessioni di cittadinanza per matrimonio (che sono state 17.122). Una cittadinanza che andrebbe estesa ai bambini stranieri nati in Italia o che qui completano un percorso di studi, ampliando il principio dello *jus soli*; una cittadinanza che allarghi la responsabilità sociale e la partecipazione dei cittadini stranieri; una cittadinanza come “dono”, primo segno di accoglienza di una vita che nasce, luogo di tutela dei diritti, come luogo di riconoscimento, come compito. Un riconoscimento della cittadinanza dei figli di famiglie immigrate regolari sarebbe aiutato anche dal diritto di voto, almeno amministrativo, ai genitori, consentendogli così di partecipare alle decisioni importanti di una città superando l’antica indicazione “né eletti né elettori”, che sembra oggi ritornare in relazione alla partecipazione alla vita politica degli immigrati nel nostro paese.

La città dell’uomo educa alla cittadinanza

«*La città dell’uomo a misura d’uomo*»¹⁴ agostinianamente prospettata da Giuseppe Lazzati (1909-1986) si muove dentro un teologia delle realtà terrestri, che riconosce nella città un luogo fondamentale di verifica della teoria della prassi cristiana.

Educare alla cittadinanza significa promuovere una visione della persona come parte di un tutto, della famiglia umana e di un cosmo; favorire scelte che aiutino a uscire dalla logica dell’individualismo, dell’autosufficienza e del localismo esasperati per aprirsi a una fratellanza autenticamente vissuta. Questo modo di essere e sentirsi, così radicalmente insito nella fede cattolica, assume forme nuove e diverse nei differenti contesti storico-geografici. Quanto accade nel resto del mondo non è altro da noi, ma ci riguarda. Cogliere le interconnessioni tra la nostra vita di tutti i giorni e quello che accade vicino o lontano da noi ci sembra un compito particolarmente importante per la nostra società di oggi. Il tempo presente ci chiede di essere sempre più consapevoli del fatto che molti nostri gesti quotidiani, abituali e banali, hanno ripercussioni anche in luoghi, solo apparentemente, molto lontani, sia in senso geografico che temporale, ma ormai legati indissolubilmente a noi. Le nostre scelte sono senz’altro influenzate da fattori esterni, ma dobbiamo renderci conto che esse possono anche influenzare e contribuire a modificare questi fattori.

¹⁴ Per un approfondimento del concetto della “città dell’uomo” in Lazzati cfr. Armando Oberti, *La città dell’uomo nel mistero di Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002.

Una scuola e una comunità sociale

Un pensiero sociale diffuso chiede una diffusa rete di scuole di formazione all'impegno sociale e politico, ma chiede anche – come già invitava a fare don Milani in *Lettera a una professoressa*¹⁵ – una scuola sociale: una scuola non solo per sé, per costruire la propria professione e carriera, ma una scuola per gli altri, dove il bene comune è al centro. Con la scuola e con le istituzioni anche la comunità cristiana è chiamata a preparare e accompagnare al servizio civile e al volontariato, in Italia e all'estero, i giovani. Inoltre, la comunità cristiana è chiamata a formare al valore della laicità, a vivere la città, e al tempo stesso aiutare anche la formazione di laici cristiani.

Conclusioni

Il tema della cittadinanza ci ricorda che dobbiamo affrontare le sfide dell'immigrazione non solo sul piano degli interventi caritativi ed emergenziali, ma anche e soprattutto su quello educativo, culturale e pastorale, affinché si pongano le condizioni di quel “vivere insieme”, principale obiettivo da perseguire di fronte all'attuale fenomeno migratorio. In questo senso, «*la cittadinanza non è solo atto giuridico che si trascrive in un registro, è un atto di cultura*» (Benedetto XVI). In questo senso, la cittadinanza è un passaggio fondamentale nella direzione che porta a una società partecipativa, interculturale, ove la diversità, le diverse culture e religioni, non devono semplicemente tollerarsi, ma, nel dialogo, convivere in un processo d'integrazione che sia di arricchimento reciproco, pur nel rispetto delle peculiarità tipiche delle proprie identità d'origine. Il modello è quello della “convivialità delle differenze”¹⁶. In questo senso la qualità non solo della democrazia, ma anche della comunione ecclesiale, si misura anche attraverso la qualità della cittadinanza, come luogo di crescita del bene comune – da una parte – e della fraternità dall'altra.

Mons. Giancarlo PEREGO

perego@migrantes.it

Direttore generale Migrantes

¹⁵ Lorenzo Milani, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.

¹⁶ CEI, *Educare alla legalità*, 1991, n. 13.

Abstract

In this article, the author explains how the concept of citizenship, in the current society, should be redefined according to a Christian historical perspective. Thus, citizenship can be described from three different approaches: local, national and worldwide.

Faced with the challenge of migration, the Church should promote citizenship not only with a charitable attitude, but by taking on an educational, cultural and pastoral approach in order to build a participatory and inclusive society.

Cittadinanza e Diritti Religiosi

Il 20 luglio presso il CSER si è svolta la tavola rotonda *Cittadinanza e Diritti Religiosi*, durante la quale esponenti di diverse confessioni hanno dato vita a un dibattito incentrato sui temi inerenti la costituzione di una cittadinanza attiva in contesti multi-religiosi. Il primo relatore, il Rabbino capo di Roma, Riccardo Di Segni, ha iniziato il suo intervento affermando che i circa venti secoli, durante i quali la comunità ebraica ha sperimentato gli effetti dovuti all'esser parte di una minoranza, hanno permesso l'elaborazione di risposte, la creazione di strutture organizzative e la produzione di modalità di interazione sociale, che hanno avuto come scopo anche quello di palesare necessità e problemi causati dalla condivisione di spazi necessariamente multi-religiosi. Tuttavia, il trascorrere del tempo, lungi dall'essere stato un alleato, spesso si è rivelato incapace di risolvere questioni che si sono presentate nel corso degli ultimi duemila anni, esperienza che, secondo il Rabbino capo, dovrebbe far riflettere la comunità intera.

Egli ricorda che nel 1989, quando venne firmata l'intesa volta a sancire i limiti e le garanzie per l'esercizio dei diritti religiosi tra lo Stato italiano e la comunità ebraica, il clima che si respirava all'interno di quest'ultima era di giubilo. Il fatto che l'Italia fosse stato il primo paese europeo a farsi garante della salvaguardia dei diritti religiosi, dava adito a credere di trovarsi nella condizione ideale per poter esprimere pienamente il proprio sentimento religioso, avallato per di più da considerazioni di ordine giuridico. Invece i trent'anni che sono ormai trascorsi, hanno evidenziato la presenza di "variabili impazzite" in grado di indebolire i traguardi raggiunti, ecco perché Di Segni riconosce la necessità di un controllo vigile e la condivisione delle riflessioni che da esso possono scaturire. Sulla scia di queste considerazioni ricorda anche che il sistema francese laico, che si basa sulla netta separazione tra Stato e Chiesa, garantisce solo apparentemente il diritto alla professione del proprio credo. Il divieto di ostentare simboli religiosi nei luoghi pubblici può arrivare perfino a includere il corpo dell'individuo quando si proibisce alle donne musulmane di indossare il velo in strada.

Rivolgendo di nuovo le sue riflessioni al contesto italiano, prosegue e afferma che se fino a non molto tempo prima il modello imperante era

quello cristiano, sintomo evidente di una omogeneità religiosa, l'intesa ratificata tra lo Stato italiano e la comunità ebraica ha esortato, ed esorta, la società che si è aperta verso l' "altro", a una riflessione sulla definizione dei diritti religiosi delle minoranze. A questo proposito, entrando nel vivo del suo intervento, Di Segni sostiene che *«se la libertà religiosa è plasmata sulla base del modello religioso prevalente, essa può ignorare alcuni aspetti fondamentali degli altri culti»*, anche in presenza di accordi che garantiscono l'esercizio dei diritti religiosi. Ma, come riconosce a partire dal primo esempio che propone, le difficoltà insite nel cercare di godere appieno di un diritto che contrasta con gli usi condivisi a livello comunitario, possono essere superate attraverso soluzioni che nella pratica convergono verso un giusto equilibrio.

Durante il sabato, giorno dedicato al riposo, racconta, non solo è proibita qualsiasi attività lavorativa, ma anche atti non strettamente attinenti al lavoro, come accendere la luce, scrivere, guidare la macchina. Ne deriva quindi l'impossibilità di svolgere funzioni connesse alle azioni descritte, ivi incluso il sostenere un esame. L'accettazione da parte dello Stato italiano del rispetto del sabato ha quindi permesso di ovviare a questioni di ordine pratico e burocratico, decretando il recupero delle ore di lavoro durante gli altri giorni della settimana e stabilendo il divieto di indire concorsi pubblici di sabato. In altri casi, al contrario, elementi nodali dell'appartenenza religiosa si sono trasformati in "problemi" a causa della difficoltà ad essere accettati da parte degli esponenti del *«credo di maggioranza»*, inficiando così la possibilità di esercitare appieno i diritti religiosi. Il Rabbino capo sostiene che dietro questi impedimenti sembrerebbe celarsi *«un'intenzione aggressiva contro il diverso»*, che si palesa attraverso l'ambiguità che in certi contesti pare caratterizzare il dibattito sulla difesa dei diritti religiosi.

A questo proposito egli cita due esempi emblematici: la macellazione rituale e la circoncisione.

I musulmani e gli ebrei consumano la carne di origine animale solo dopo averla macellata secondo un preciso rituale, spiega inoltre che secondo la comunità ebraica queste pratiche hanno il vantaggio di evitare inutili sofferenze agli animali che vi vengono sottoposti. Non convinti, però, gli animalisti esprimono un parere contrario, schierandosi contro un rituale che considerano violi il diritto dell'animale a non soffrire, finendo per contrastare, come ricorda Di Segni, l'esercizio di un diritto religioso in nome di un altro diritto. Il Rabbino capo però nota che in alcuni casi dietro una presa di posizione apparentemente in linea con questi principi, si cela una «trasversalità di forze politiche e ideologiche» che si alleano per promuovere la difesa di un diritto, mirando invece a ottenere scopi differenti da quelli dichiarati e che immancabilmente tendono alla xenofobia.

Il secondo esempio menzionato da Di Segni, riguarda un caso avvenuto in Germania in seguito alla denuncia di due genitori musulmani che avevano deciso di far circoncidere il figlio. Il rituale era avvenuto nel rispetto della pratica medica, da un dottore abilitato di origine musulmana, ma in seguito a una piccola complicazione, il bambino era stato portato al pronto soccorso, dove era scattata la denuncia. In quell'occasione, il magistrato incaricato giunse alla conclusione che era stato violato il diritto del bambino all'integrità fisica.

Il Rabbino capo ricorda con particolare soddisfazione che la comunità cattolica era all'epoca intervenuta non solo per protestare contro una decisione che non era condivisibile, ma anche per analizzare a fondo la questione, rilevando un altro aspetto del problema identificabile nel dovere-diritto dei genitori di educare la prole secondo le proprie convinzioni religiose.

La circoncisione è un momento molto importante nella vita degli ebrei e viene eseguita all'ottavo giorno dalla nascita, quando il bambino di certo non è in grado di rilasciare un consenso informato, ironizza Di Segni. Inoltre egli concorda nel ritenere che questa pratica implichi un «*avvenimento estremo*» nell'esistenza del bambino, causato dall'irreversibilità del «*segno fisico*» sul suo corpo, ma più in generale crede che la questione debba focalizzarsi sui limiti applicabili agli spazi di libertà lasciati ai genitori in campo religioso, altrimenti il rischio è che l'educazione religiosa da diritto-dovere nei confronti dei propri figli si trasformi in un reato.

Così, conclude il Rabbino capo, quando si era giunti a credere di aver risolto determinati problemi legati alla pratica religiosa, questi si sono ripresentati in un nuovo formato, «*mascherati con la veste del diritto*», ma in realtà non sono altro che espressione dell'intolleranza religiosa.

Matteo Sanfilippo, il moderatore dell'evento, a conclusione della presentazione, ha ricordato che dopo l'11 settembre agli uomini *sikh* presenti negli Stati Uniti venne vietato di portare in pubblico lo spadino rituale, dato che per legge da allora vige il divieto di indossare qualsiasi arma che ipoteticamente possa essere usata per atti terroristici. Egli, citando Charles Taylor, concorda nel ritenere necessario distinguere ogni singolo caso, «*cercando dei ragionevoli compromessi*» rispetto a un mondo in continuo cambiamento, in cui è necessario confrontarsi con problemi difficilmente prevedibili.

Prima di iniziare il suo intervento, Dora Bognandi, responsabile del Dipartimento Affari pubblici e libertà religiosa della Chiesa avventista in Italia, si felicita con l'Imam per l'imminente inizio del Ramadan. Continua ricordando al pubblico presente che la Chiesa avventista è la seconda confessione ad aver siglato un'intesa con lo Stato italiano. E, come la comunità ebraica, anche gli avventisti osservano il sa-

bato come giorno di riposo, gli unici cristiani probabilmente, condividendone anche le difficoltà legate all'osservanza di questo precetto religioso. In un'epoca di grandi trasformazioni, prosegue, il progresso tecnologico dei mezzi di comunicazione ha agito anche sui flussi migratori, incrementandoli. La presenza di persone provenienti da contesti differenti, in luoghi con una tradizione fortemente cristiana, ha determinato, così, cambiamenti non solo da un punto di vista sociale, ma anche religioso.

La conseguenza di ciò è la percezione di assenza di punti fermi, citando Zygmunt Bauman, a causa di una realtà in continuo cambiamento e della mancanza di strumenti adeguati che siano in grado di adattarsi alla mutevolezza delle situazioni.

Bognandi prosegue affermando che questa condizione sfida le istituzioni dello Stato che devono garantire la possibilità di esercitare i propri diritti a tutti i cittadini, senza distinzioni, come citano gli articoli 2 e 3 della *Costituzione*; poi precisa che l'attribuzione di diritti non spetta solo agli individui, ma anche alle associazioni religiose così come viene espresso nell'articolo 8 della *Costituzione*, mentre l'articolo 7 della medesima sancisce la laicità dello Stato italiano, stabilendo una separazione tra Stato e Chiesa, «*entrambi indipendenti e sovrani ciascuno nel proprio ambito*». Ciò nonostante la relatrice ritiene che difficilmente si possa generare una divisione netta tra i due poteri, dato che durante la vita di un essere umano questo si trova a dover affrontare temi quali l'aborto, il matrimonio, il servizio militare, argomenti riguardanti la bioetica, la pena di morte, l'obiezione di coscienza, il lavoro, il giorno di riposo e la sepoltura. Per questo motivo propone il termine «*separazione con cooperazione*», anche se, ammette, l'equilibrio continuerebbe ad essere precario e facilmente inducibile a sconfinamenti.

Quando poi si interroga sul significato della «*laicità all'italiana*», cita la sentenza della Corte Costituzionale del 1989 dove si afferma che il principio di laicità non implica indifferenza dello Stato nei confronti delle religioni, ma ne garantisce la salvaguardia «*in regime di pluralismo confessionale e culturale*».

Bognandi prosegue affermando che il continuo cambiamento che permea la società italiana non sfida solo lo Stato ma anche le Chiese, che devono confrontarsi con 830 realtà religiose presenti sul territorio nazionale. Attualmente è stato necessario apprendere a «*declinare il cristianesimo al plurale*», e allo stesso tempo si è assistito a un aumento delle altre fedi religiose. «*Cresce la secolarizzazione e in maniera analogica cresce il fondamentalismo in tutte le religioni*».

In questo panorama, l'identità, anche religiosa, è un tema di estrema attualità, contrariamente a quanto potrebbe far supporre il processo implicito nella globalizzazione. A questo proposito la relatrice ricor-

da che Bauman definisce “glocalizzazione” quei movimenti centrati sulla rivalutazione del “locale” in tutte le sue espressioni, in contrapposizione alla omogeneizzazione che caratterizza le dinamiche legate alla globalizzazione.

Il riconoscimento del diritto di cittadinanza, secondo Bognandi, dovrebbe essere la chiave di volta per costruire rapporti paritari e superare quella suddivisione che, a partire da una metafora, ella identifica con i piani di un edificio di epoche remote, ma forse non troppo. Al piano nobile è situata la Chiesa cattolica con il concordato. Al primo piano si trovano nove Chiese che hanno stipulato un’intesa con lo Stato italiano; di queste, tre sono state firmate nel 2012 (con i mormoni, gli ortodossi e la Chiesa apostolica). Al piano terra ci sono le Chiese sotto il regime dei culti ammessi e nello scantinato sono situate quelle confessioni che vengono considerate delle semplici associazioni.

La relatrice afferma che se le diverse religioni godessero del diritto di cittadinanza, potrebbero essere una risorsa per il paese, perché le Chiese realizzano un importante ruolo di mediazione culturale, svolgendo una funzione di unione tra i paesi d’origine e quelli d’approdo. *«E le Chiese più delle altre istituzioni sono in grado di comprendere la pienezza del vissuto al di là della “strettezza” della normativa, rispondendo meglio alle esigenze degli individui e dei gruppi».*

Però è bene non dimenticare, ammonisce, i conflitti intra-religiosi che si annidano nel seno delle comunità a causa dei cambiamenti generati dai nuovi contesti di inserimento dei migranti. In entrambi i casi, la sfida delle Chiese e dello Stato si focalizza sull’“armonizzazione”, ossia la capacità di includere, di far interagire persone provenienti da contesti culturali differenti.

Bognandi termina il suo intervento ricordando la presenza ormai delle terze generazioni discendenti dall’immigrazione, per le quali e con le quali è necessario costruire una nuova realtà, promuovendo il dialogo tra istituzioni e confessioni religiose, esperienza già in parte nota attraverso le consulte, i tavoli interreligiosi, l’Osservatorio della libertà religiosa promosso dal Ministero degli Affari Esteri e i progetti portati avanti da Roma Capitale.

Il dialogo dovrebbe coinvolgere anche chi lavora nel campo del sociale attraverso corsi di formazione, così come le realtà laiche, ugualmente portatrici di valori, al fine di giungere alla pace tra le fedi, una pace che non significa assenza di guerra, ma presenza di *Shalom*, che comprende ricchezza, vita, esuberanza, prosperità e pace. *«Una pace che non è statica, ma dinamica. A questo proposito gli ebrei affermano che la pace nella società è come il lievito nella massa, deve crescere. Pace che non è pensiero unico, ma armonia e confronto, non è indifferenza, ma è interazione e comunione, non è ignoranza, ma è conoscenza, accet-*

tazione, non è il rispetto esclusivo dei propri diritti», ma è la condivisione di diritti e doveri.

A conclusione Bognandi ricorda che il 2013 sarà l'anniversario dell'Editto di Milano (313 d.C.), attraverso il quale Costantino, che si battezzò solo in punto di morte, proclamò il diritto dei cristiani di professare la propria religione e allo stesso tempo essere riconosciuti come cittadini dello Stato. Soltanto pochi anni dopo però, nel 380 d.C., con l'Editto di Teodosio, quando ormai il potere era detenuto dalla Chiesa cristiana, si obbligò i popoli sottomessi ad abbracciare quest'unica religione. Mai quindi abbassare la guardia, ma vigilare continuamente affinché ogni conquista continui a costituire un apporto alla libertà di culto.

Prima di passare la parola, Sanfilippo, sulla scia di queste ultime riflessioni ricorda che lo scorso anno è stato pubblicato il libro di Franco Cardini, *Cristiani perseguitati e persecutori*, per sottolineare l'estrema attualità di questo tema.

Il titolo dell'intervento di Martina Liebsch, responsabile delle attività politiche e di *advocacy* di Caritas Internationalis, «Cittadini si è sempre a questo mondo...», evoca, senza mediazioni, il tema del suo intervento, anche se, come tiene a precisare, in questo contesto la cittadinanza giuridico-legale viene accantonata per lasciar posto a una cittadinanza "agita", che si esprime attraverso «*l'esserci fisico, scelto o meno*», in qualità di membro di una comunità.

In contesto migratorio, la società che "riceve" lo straniero, il diverso per eccellenza, dovrebbe operare affinché la popolazione autoctona, e quindi i cittadini, si impegnino in attività dedite all'accoglienza a favore del "bene comune". La comunità si trasformerebbe quindi in un luogo simbolico, all'interno del quale la legalità sarebbe subordinata al benessere dell'essere umano che acquisirebbe la cittadinanza in quanto membro della comunità intesa come "famiglia umana".

I luoghi di culto, secondo l'esperienza della Liebsch, possono essere i contesti fisici e simbolici nei quali operare per trasformare il dolore dei migranti, il loro senso di perdita, in condivisione, è così che in un suo viaggio ricorda la Cattedrale di Tripoli. Eppure, i detrattori di questo punto di vista sostengono che i luoghi di incontro all'interno delle comunità straniere possono a loro volta generare spazi di segregazione, dediti più alla separazione che all'unione, ma la relatrice ritiene che sono proprio i luoghi dove gli stranieri muovono i primi passi all'interno della società, per dirigersi verso l'altro, che si creano dinamiche tendenti al dialogo interreligioso. Quest'ultimo è così l'elemento portante per «*promuovere lo sviluppo, per cooperare al fine di rinforzare una convivenza armoniosa e per contribuire a una società più giusta, preparando il cammino per la pace. È ormai ben chiaro che non ci sarà pace nel mondo se non c'è pace tra le religioni*».

Liebsch porta ad esempio il lavoro della Caritas focalizzato alla promozione dello sviluppo integrale delle persone. In Austria attraverso un progetto nominato «Balla la tolleranza», persone di diverse nazionalità, che condividono la quotidianità in un quartiere con una forte presenza di migranti, hanno organizzato eventi musicali e manifestazioni danzanti in collaborazione con la popolazione autoctona. La novità di tale progetto risiede nell'aver focalizzato l'attenzione non tanto sulla diversità, quanto sulla libera espressione corporea per dare sfogo alle emozioni e incontrarsi così in un "territorio" più facilmente raggiungibile e forse maggiormente egualitario. In Libano, poi, la Caritas ha partecipato attivamente alla stesura di un contratto base di categoria per i lavoratori domestici, in collaborazione con il governo, ottenendo anche una maggiore protezione in caso di abusi attraverso azioni legali che hanno permesso il risarcimento dei danni provocati ai lavoratori maltrattati.

Eppure, nonostante i traguardi raggiunti, la relatrice conclude riconoscendo che i luoghi di culto non sempre forniscono spazi di confronto con l'"altro", così come non sempre la libertà di culto è garantita all'interno di uno Stato. Per questo motivo «*la città, la comunità e lo Stato devono fornire un quadro generale di opportunità per vivere la cittadinanza e i diritti religiosi*»; lo straniero che si trasforma in cittadino è in grado di contribuire al «*benessere del territorio*», nel quale la diversità culturale e religiosa si trasforma in una fonte di arricchimento.

Infine, la parola passa a Issam Mujahed, Imam della Moschea di Brescia, che introduce il tema della sua relazione ricordando che l'Islam, nonostante sia la seconda religione in Italia per numero di fedeli, presenta ancora una situazione giuridica in via di definizione. Dopo una serie di passi avanti che avevano fatto ben sperare tra gli anni 1990 e 2001, i tragici fatti dell'11 settembre hanno creato uno stallo dal quale non si sono ancora ripresi, e che ha trasformato il dialogo in uno scontro improntato alla difesa. Anche se non tutto è imputabile a fattori esterni, dato che, come ricorda l'Imam, la mancanza di una gerarchia in seno alla comunità musulmana ha creato disaccordi sulla modalità di individuare e proporre interlocutori in rappresentanza della comunità stessa. È per questo motivo che da 25 anni si è instaurato un dialogo all'interno della comunità musulmana in Italia, basato sulla necessità di comprendere il differente contesto di inserimento, focalizzando inoltre l'attenzione su temi inediti, quali la cittadinanza. A questo proposito Mujahed porta ad esempio la differente concezione che in Libano, Palestina, Giordania ed Egitto, permea da migliaia di anni l'intesa fra le varie fedi religiose e le istituzioni di questi paesi, come il caso dei copti e degli ebrei. Certamente i conflitti esistono, afferma, ma sono di carattere politico, all'interno dei quali la religione è un pretesto per giustificare rivendicazioni di varia indole.

L'era della globalizzazione è anche l'era del pluralismo religioso, culturale ed etico. Tuttavia, il passaggio da una società "monolitica" ad una plurale non è indolore e lo è ancora meno in paesi come l'Italia con una tradizione fortemente cristiana. Ma non esistono culture pure, immutabili, esse sono un connubio di pluralità sin dall'origine e l'essere differenti è una ricchezza che deve essere visibile.

Secondo Mujahed una possibile risposta a tale sfida deve essere riposta nel dialogo interculturale, inteso a focalizzare l'attenzione su pratiche di "lettura" dell'altro e di sé. Le domande quindi da porsi sono: l'Altro come vede l'Islam? L'Islam come educa a vedere gli altri? Si tratta di un dibattito attualmente esistente non solo in Italia, ma in tutta Europa.

Mujahed afferma che *«l'obiettivo finale dell'Islam è quello di garantire la giustizia e l'uguaglianza»*, basando il rapporto tra i musulmani e il resto del mondo su tre concetti: 1) tutti gli uomini discendono da un unico capostipite e tutte le donne da un'unica progenitrice. Per questo motivo l'uguaglianza non è solo auspicata all'interno dei rispettivi gruppi, ma è garantita anche nei rapporti tra i generi; 2) la diversità tra gli esseri umani è una caratteristica voluta da Dio; 3) la nascita dell'Islam non si basa sull'annientamento delle altre religioni monoteiste.

Su questi elementi l'Islam basa il rapporto con l'altro, senza distinzione di religione, nazionalità o qualsiasi altro fattore che possa essere motivo di diversità.

Il dialogo quindi non può essere considerato un elemento di debolezza, ma un principio di forza. *«Se Dio ha dialogato con i profeti, l'uomo ha il dovere di dialogare»*. E il dialogo deve venire dal basso, per poter generare valori basati sulla cittadinanza deve essere un dialogo "sociale".

Mujahed porta ad esempio la Carta dei musulmani in Europa, che è stata firmata a Bruxelles da 400 organizzazioni islamiche nel 1998.

In essa si dichiara che il principio della laicità vigente nei paesi europei è un valore riconosciuto e rispettato dai musulmani, anche se, come afferma lo stesso Imam, si tratta di un tema controverso quando in nome della laicità si rende impossibile l'esercizio di diritti connessi con la professione religiosa, come nel caso della proibizione dell'uso del velo in Francia. Ciò nonostante egli ricorda che con la "primavera araba", in Egitto per esempio, molti cittadini hanno affermato la necessità di riconoscere da parte dello Stato il principio di laicità nei suoi rapporti con le diverse religioni, per garantire una equità di trattamento in tema di cittadinanza.

Mujahed conclude affermando che: *«I musulmani d'Europa in quanto cittadini agiscono per il bene della loro collettività e nell'interesse della società in generale»*, considerando un loro dovere la rivendicazione del diritto alla professione religiosa in tutti i suoi aspetti. Nella

Carta inoltre si ribadisce che l'esercizio del diritto di voto è in grado di garantire l'integrazione politica, per una convivenza «*fondata su un equilibrio armonioso*». Ne è un esempio l'esperienza che la comunità islamica e la popolazione locale hanno condiviso a Brescia, durante il mese del Ramadan di due anni fa, quando, nei locali di una Chiesa di un quartiere periferico della città, fu organizzata una serata con gli "amici cristiani", per poter "rompere" il digiuno insieme e allo stesso tempo riflettere sul dialogo, la conoscenza reciproca e l'organizzazione di iniziative volte a favorire l'avvicinamento fisico e simbolico tra le comunità.

Sara SALVATORI

segreteria@simiroma.org

Scalabrini International Migration Institute

Abstract

On July 2012, at CSER it was held a panel discussion on *Citizenship and Religious Rights*, with the attendance of experts from various religions. Their aim was to establish a dialogue regarding the topic of active citizenship in a multicultural and multi-religious context.

The first speaker was the head Rabbi in Rome, Riccardo Di Segni, followed by Dora Bognandi, person in charge of the Department of Public Affairs and Religious Freedom of the Adventist Church in Italy, Martina Liebsch, responsible for Political Activities and Advocacy of Caritas Internationalis, and Issam Mujahed, Imam of the Mosque in Brescia