

International journal of migration studies

# STUDI EMIGRAZIONE

*rivista trimestrale del*

**CENTRO STUDI EMIGRAZIONE  
ROMA**

---

Bertolani / Coppie miste: italiani e nordafricani a Reggio Emilia. Continuità e discontinuità dei riferimenti relazionali e culturali. Casella Paltrinieri / Collaboratrici domestiche straniere in Italia. L'interazione culturale possibile. Busato / Donne maghrebine nel Veneto. Percorsi lavorativi e culturali. Vitale / Donne migranti nel Mediterraneo occidentale. Le immigrate marocchine in Spagna. Bentoglio / Geremia e la lettera agli esiliati (Ger 29,4-7.10-14). Cardellini / L'uso del concetto di straniero nell'Antico Testamento. Greshake / Unità dell'umanità - unità di Dio. Un commento alla "Gaudium et Spes" Nr. 24. Tassello / I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni. Tassello - Deponi - Lubos / Filosofia e teologia in contesto migratorio. Un aggiornamento bibliografico.

---



143

## Rivista trimestrale di ricerca, studio e dibattito sulla problematica migratoria

Il Centro Studi Emigrazione-Roma è un'istituzione con finalità culturali sorta nel 1963 per promuovere "la puntualizzazione e l'approfondimento dei problemi relativi al fenomeno migratorio" e fa parte della Federazione dei Centri Studi per le migrazioni "G.B. Scalabrini".

**Comitato Scientifico:** Roger W. Böhning, Pietro Borzomati, Raimondo Cagiano de Azevedo, Vincenzo Cesareo, Antonino Colajanni, Tullio De Mauro, Velasio De Paolis, Giuseppe De Rita, Luigi De Rosa, Fernando Devoto, Emilio Franzina, Luigi Frey, Salvatore Geraci, Antonio Golini, Hans J. Hoffman-Nowotny, Graeme Hugo, Russell King, Massimo Livi Bacci, Maria Immacolata Maciotti, Lélío Marmora, Marco Martiniello, Italo Musillo, Bruno Nascimbene, Antonio Perotti, Enrico Pugliese, M. Beatriz Rocha-Trindade, John Salt, Franco Salvatori, Lydio Tomasi, Rudolph J. Vecoli, Jonas Widgren, Stefano Zamagni.

**Comitato di Redazione:** Gabriele Bentoglio, Anna Maria Birindelli, Paolo Bonetti, Corrado Bonifazi, Claudio Calvaruso, Innocenzo Cardellini, Renato Cavallaro, Marcello Colantoni, Paola Corti, Sabina Eleonori, Stefano Gorelli, Francesco Lazzari, Christiane Lubos, Antonio Messia, Desmond O'Connor, Antonio Paganoni, Gaetano Parolin, Edith Pichler, Franco Pittau, Maffeo Pretto, Mauro Reginato, Matteo Sanfilippo, Ricciarda Simoncelli, Salvatore Strozza, Graziano Tassello, Enrico Todisco, Luciano Trincia, Massimo Vedovelli, Laura Zanfrini, Eugenio Zucchetti.

**Direttore responsabile:** Gianmario Maffioletti

**Direzione:** Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Tel. 06.58.09.764 - Fax 06.58.14.651  
E-mail: studiemi-grazione@cser.it - Web site: <http://www.cser.it>

**Abbonamento 2001**

Italia	L. 85.000
Estero	L. 95.000

Dopo un anno un fascicolo si considera arretrato e costa il doppio.

I versamenti vanno intestati a **Centro Studi Emigrazione** (specificare la causale)

- Conto Corrente Postale 57678005

- Banco di Sicilia Ag. 3, viale Trastevere 95 - 00153 Roma, c/c n. 600000884

Coordinate Bancarie per l'Italia: Y 01020 03203  
per l'Europa: IT 64 Y 01020 03203

I riassunti dei saggi della rivista sono pubblicati in "Historical Abstracts" ABC-Clio, "Sociological Abstracts", "Review of Population Reviews" CICRED, "Population Index", "International Migration Review", "Bulletin analytique de documentation politique économique et sociale contemporaine", "International Migration", "PAIS Foreign Language Index" e numerose altre riviste.

Autorizzazione del Tribunale di Roma, 26 febbraio 1964, n. 9677

Iscrizione al Registro Nazionale della stampa, 8 ottobre 1982, n. 00389

Spedizione in abbonamento postale 45% - Art. 2 Comma 20/B Legge 662/96 -  
Filiale di Roma



Associato all'USPI - Unione Stampa Periodica Italiana

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO XXXVIII - SETTEMBRE 2001 - N. 143

## S O M M A R I O

- 483 - Coppie miste: italiani e nordafricani a Reggio Emilia. Continuità e discontinuità dei riferimenti relazionali e culturali, *Barbara Bertolani*
- 515 - Collaboratrici domestiche straniere in Italia. L'interazione culturale possibile, *Anna Casella Paltrinieri*
- 539 - Donne maghrebine nel Veneto. Percorsi lavorativi e culturali, *Bianca Busato*
- 565 - Donne migranti nel Mediterraneo occidentale. Le immigrate marocchine in Spagna, *Serena Vitale*
- 573 - Geremia e la lettera agli esiliati (Ger 29,4-7.10-14), *Gabriele Bentoglio*
- 603 - L'uso del concetto di straniero nell'Antico Testamento. Una nota alla luce delle emigrazioni e degli spostamenti di persone nelle società del vicino Oriente Antico, *Innocenzo Cardellini*
- 619 - Unità dell'umanità - unità di Dio. Un commento alla "Gaudium et Spes" Nr. 24, *Gisbert Greshake*
- 629 - I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni, *Giovanni Graziano Tassello*
- 655 - Filosofia e teologia in contesto migratorio. Un aggiornamento bibliografico, a cura di *Giovanni Graziano Tassello, Luisa Deponti, Christiane Lubos*  
- Bibliografia  
- Indice analitico - Indice geografico ed etnico  
- Indice degli autori - Indice delle riviste
- 740 *Recensioni - Rassegna delle riviste*



# Conto People.

Facciamo di tutto per non  
farti sentire **straniero.**

Oggi gli stranieri che vivono in Italia hanno a disposizione un'opportunità senza confini. Si chiama **CONTO PEOPLE** e offre molto di più di un conto corrente. Oltre a facilitarvi, in termini di tempo e di costi, nei trasferimenti di denaro fino al vostro Paese di origine, vi dà anche una copertura assicurativa in caso di ricovero ospedaliero. Inoltre, Conto People è in grado di fornirvi informazioni su: sistema sanitario, permessi di soggiorno, servizi postali, viaggi e trasporti. Basta avere un regolare permesso di soggiorno, entrare in una delle filiali di IntesaBci - Rete Ambroveneto e chiedere Conto People. Vi sentirete un po' a casa vostra.

Tassi e condizioni economiche nei "Pagni IntesaBci-Ambro" in tutte le filiali della Rete

[www.ambro.it](http://www.ambro.it)

800-825847

distribuito da rete **Ambrosiano Veneto**

## **Coppie miste: italiani e nordafricani a Reggio Emilia.**

### **Continuità e discontinuità dei riferimenti relazionali e culturali**

Il fenomeno 'coppie miste', oggi in netta crescita nella realtà italiana, induce a metterne a fuoco le dinamiche socio-culturali. Questo studio vuole porsi talune domande che, in merito, appaiono centrali e tentare di dar loro prime e pur parziali risposte. Lo si farà in base ai risultati di una ricerca empirica qualitativa, di taglio esplorativo, condotta su famiglie di italiani e nordafricani residenti in un territorio di rilievo specifico: quello di Reggio Emilia, ove negli ultimi anni la percentuale dei matrimoni misti sul totale di quelli celebrati si è stabilizzata su valori oscillanti intorno al 10% (Bertolani, 2001).<sup>1</sup>

Quali premesse, tornano però utili alcune acquisizioni maturate nella letteratura sociologica sulle migrazioni, qui riprese da un'angolatura differente. Occorre anzitutto tenere conto (prima parte) di alcune risultanze frutto di ricerche sulle modalità con cui il singolo e la famiglia migranti riorganizzano i reticoli parentali o sociali e gestiscono nella vita quotidiana riferimenti culturali plurimi o confliggenti. Vanno poi considerate (seconda parte) le possibili influenze che, in situa-

<sup>1</sup> Le percentuali dei matrimoni con almeno un coniuge straniero sul totale dei matrimoni celebrati a Reggio Emilia dal 1995 al 1998 sono state rispettivamente del 12,6%, 11,4%, 10,3% e 10,2%. Si tratta di percentuali assai elevate, soprattutto se raffrontate a quelle calcolate su base nazionale. Ad esempio, per l'anno 1998 l'Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT) ha calcolato che in Italia l'incidenza percentuale dei matrimoni con almeno un coniuge straniero sul totale di quelli celebrati è pari al 4,3%. Si consideri che la categoria 'matrimoni con almeno un coniuge straniero' comprende sia i matrimoni ove solo uno dei due coniugi possiede la nazionalità italiana, generalmente definiti 'matrimoni misti' (si tratta della larga maggioranza dei casi) sia i matrimoni ove entrambi i partner sono stranieri, eventualmente anche di diversa nazionalità fra loro (casi numericamente limitati).

zione migratoria, alcuni elementi della concezione arabo-musulmana del matrimonio e della famiglia mista possono esercitare sul comportamento e le aspettative degli stranieri di origine nordafricana.

Tutto ciò sembra poter fruttare chiavi di lettura circa gli oggetti specifici del presente studio: così contestualizzati, infatti, anche gli esiti d'una ricerca svolta in una singola realtà geografica lasciano intravedere utili indicazioni. Nella sezione principale perciò (terza parte) si analizzano due argomenti distinti ma interconnessi: in primo luogo, talune modalità prevalenti di ristrutturazione e di gestione dei legami sociali e parentali da parte dei coniugi delle famiglie italo-nordafricane intervistati; in secondo luogo, le principali strategie di ricomposizione della propria identità culturale elaborate (anche attraverso il rapporto con i gruppi di riferimento) dai partner di origine straniera di queste stesse 'coppie miste'.

### **1. Alcune premesse sulla riorganizzazione dei riferimenti sociali e identitari dei migranti e delle loro famiglie**

L'attenzione per le famiglie degli extracomunitari, siano esse rimaste nel paese d'origine, ricongiunte o formatesi nel paese d'accoglienza, e per le reti sociali cui essi appartengono o fanno riferimento è fatto piuttosto recente. La concezione dell'immigrato come uomo marginale e solo continua difatti ad avere spazio nell'immaginario collettivo e a volte nell'analisi scientifica. I risultati di alcune ricerche impongono però una netta riformulazione di questi taciti presupposti. Emerge infatti come la migrazione sia un processo selettivo che riguarda solo quanti abbiano risorse sufficienti per poterne affrontare costi e rischi. Essa costituisce inoltre un investimento economico, compiuto dalla famiglia allargata, che trascende spesso la semplice volontà individuale. La migrazione cioè non va sempre a unico beneficio del migrante; questi, al contrario, può essere addirittura 'sacrificato' per il maggior benessere del reticolo parentale (Boyd, 1989; Dumon, 1993). Ne consegue che, per comprendere il significato dei comportamenti dei singoli, occorre soffermarsi anche sulle relazioni che questi intrattengono con la parentela, biologica e sociale, nei paesi d'origine e d'accoglienza (De Bernart, 1992).

Gli studi condotti sulle famiglie immigrate di origine nordafricana, d'altro canto, risentono spesso di rigidità stereotipizzanti circa le dinamiche del loro mutamento culturale. È usuale vederne definita la natura in modo troppo univoco e astratto sulla base di tratti considerati distintivi come la patrilinearità, la poligamia e l'endogamia, derivando da ciò due principali approcci d'analisi. Sulla scorta del primo, le fami-

glie nordafricane immigrate vengono per lo più considerate come ambiti di scontro fra le due culture del paese d'origine e d'accoglienza; visione, questa, che ne fa coincidere il grado d'integrazione con la predominanza al loro interno dell'uno o dell'altro modello culturale (la riduttività di tale punto di vista verrà meglio evidenziata nella terza parte). Nel secondo caso, invece, le si vede come 'fortezze', incapsulate negli schemi della propria tradizione e lontane da qualsiasi possibilità di scambio con la società d'accoglienza (Bensalah, 1993). Ciò conduce però a un rischio interpretativo almeno altrettanto grave: quello di non considerare la natura dinamica, al variare del tempo e del luogo di vita, tanto delle dimensioni culturali presenti nelle famiglie stesse quanto delle forme e dei contenuti relazionali che le caratterizzano.

Quanto quest'ultimo approccio vada rivisto lo evidenziano già solo i processi di ristrutturazione normativa e di ridefinizione delle modalità di presenza che vengono ad investire i gruppi parentali e sociali, sia di partenza che di destinazione, cui il migrante fa riferimento. Se si considera ad esempio il contesto familiare di origine dello straniero, è evidente come l'emigrazione di quel suo componente possa metterne in dubbio tanto i riferimenti culturali e normativi condivisi – poiché la partenza può implicare la scelta consapevole di una 'strada diversa' rispetto alla vita nel proprio paese, nonché l'allontanamento intenzionale da alcuni valori tradizionali (Catani, 1983) – quanto i ruoli e gli equilibri consolidati di autorità – dal momento che "the effect of mobility and migration is to secularize relations which were formerly sacred" (Park, 1967: 201). Di conseguenza, anche nel caso in cui, durante i viaggi estivi di ritorno, i rapporti tra migrante e famiglia tendano a ricalcare 'vecchi' comportamenti e ruoli, questi ultimi possono essere percepiti come inadeguati da chi sa di essere cambiato attraverso la migrazione.

La 'rottura' dei rapporti e degli equilibri non è comunque un esito scontato (Schellenbaum, 1994). Al contrario, il processo migratorio può addirittura assumere la funzione di un 'rituale', cioè favorire un peculiare rafforzamento dell'ethos familiare, una idealizzazione della tradizione e dei legami parentali, una moltiplicazione inusuale degli sforzi finalizzati al loro mantenimento. Nel corso dei ritorni nel paese d'origine durante le vacanze estive, quindi, il migrante potrà voler incentivare al massimo l'accostamento degli eventuali figli alla cultura, alla lingua, alla religione d'origine, nonché adottare comportamenti adeguati al consolidamento del proprio ruolo nell'ambito della cerchia familiare allargata. Pur vivendo nel paese d'accoglienza, d'altronde, il legame con la società d'origine può essere custodito e curato anche grazie a numerose altre strategie: l'uso frequente del telefono che permette l'abbattimento delle distanze fisiche, l'adesione ad associazioni internazionali che colle-

gano le aree di partenza con quelle d'arrivo, le rimesse di denaro e infine – più forte fra tutte – la individuazione nel luogo di origine della persona con cui contrarre quei tipi di “marriages which sustain kinship obligations across time and space” (Boyd, 1989: 69-70). La scelta di un partner per sé o per i propri figli, infatti, si configura come ambito cruciale che descrive simbolicamente la natura dei legami del migrante di ‘prima generazione’ con la comunità di origine e, insieme, le eventuali aspettative – che possono venire soddisfatte o disattese – formulate dal gruppo nei confronti del progetto migratorio del singolo.

Si deve con ciò concludere che la ‘coppia mista’ testimoni necessariamente una volontà di ‘rottura’, mentre il matrimonio endogamo configurerebbe sempre una scelta di ‘continuità’ nei confronti dei riferimenti sociali e valoriali di origine del soggetto? Nient'affatto, come si vedrà più avanti. Anche perché, in generale, non va dato per scontato che gli appena descritti atteggiamenti del migrante equivalgano di necessità a precisi comportamenti messi in atto nel paese d'immigrazione: alla scelta di una ‘discontinuità’ non radicale, infatti, non corrisponde per forza di cose la sola frequentazione di amicizie italiane e l'assimilazione culturale, mentre una strategia di ‘continuità’ non comporta di per sé solo l'incapsulamento sociale isolazionista e l'intransigenza normativa.

## **2. Elementi della concezione arabo-musulmana dei matrimoni misti e controllo sociale sulla scelta del coniuge in situazione migratoria**

È opinione diffusa fra gli studiosi occidentali che l'organizzazione familiare musulmana si basi su due presupposti: lo statuto differenziato della donna, che è custode delle tradizioni, e la priorità accordata alle esigenze del gruppo rispetto ai bisogni e alle attese individuali (Saint-Blancat, 1992).<sup>2</sup> Quest'ultimo fatto comporta che il matrimonio non sia tanto concepito quale consacrazione del sentimento e della coppia, ma soprattutto come un *dovere religioso* (l'istituzione alla base della comunità islamica è infatti la famiglia, che si vuole fondata sull'obbedienza, la complementarietà, la protezione ed il rispetto) e *sociale*, finalizzato alla riproduzione della famiglia allargata. Ciò spiega il biasimo nei confronti del celibato e l'estrema importanza accordata alla regola tra-

<sup>2</sup> Non si vuole certo qui compendiare le infinite peculiarità e concretizzazioni della relazione familiare omogama o interreligiosa presso i popoli islamici, né sviscerare la disciplina coranica sull'argomento e le attuali codificazioni legislative nei paesi del nord Africa. L'intento è piuttosto quello di fornire informazioni introduttive su questi temi, con particolare attenzione al matrimonio ‘misto’.

dizionale dell'endogamia, considerata lo strumento per la conservazione dell'onore familiare.<sup>3</sup> Il controllo sulla scelta del partner non corrisponde infatti ad un divieto strettamente religioso quanto piuttosto alla difesa dell'integrità (anche economica) della famiglia allargata, poiché permette, ad esempio, il mantenimento del patrimonio entro la cerchia parentale (Borrmans, 1993). Secondo Saint-Blancat (1992: 67) questi "meccanismi di controllo della parentela" sembrano quindi innanzitutto "dei processi di conquista e di esercizio del potere socio-economico da parte dei gruppi sociali" piuttosto che scelte votate al rispetto di una legge divina.

La posizione subordinata che la donna ricopre è invece esplicitata in più punti della *Sunna* e del Corano (II, 228, sura della vacca; IV, 38, sura delle donne). Se uomo e donna sono infatti uguali a titolo teologico, ovvero hanno gli stessi obblighi nei riguardi del culto islamico, le loro differenti e specifiche missioni nella società li rendono diseguali in materia di usanze e diritti (Borrmans, 1993). Senza dubbio l'Islam ha introdotto un miglioramento nelle condizioni della donna rispetto alle pratiche più arcaiche, ma, rendendo prescrizioni divine le nuove regole, ha anche reso sacri, eterni ed intangibili i valori e le strutture di un sistema sociale 'contingente', di tipo patrilineare ed agnazio. È comunque assai difficile discernere quanto, nella diseguaglianza fra i sessi, derivi dal testo sacro, dalla sua successiva interpretazione o da precedenti pratiche sociali (Saint-Blancat, 1992).

Dai testi sacri dell'Islam ha comunque origine, nei paesi del nord Africa, quella parte del Codice Civile che riguarda lo Statuto Personale (cioè il diritto di famiglia, di persona e di successione), giacché questo non è laico ma religioso, ossia si basa su una rilettura – peraltro assai differenziata da paese a paese – della *shari'a*, il diritto musulmano rivelato (Allievi, 1996).<sup>4</sup> Accade così che il matrimonio sia considerato un contratto bilaterale privato che comporta precisi diritti e doveri reciproci, e che ha fra i suoi scopi quelli di rendere lecite le relazioni sessua-

<sup>3</sup> La regola dell'endogamia è alla base dei matrimoni combinati e si traduce per lo sposo nella scelta della cugina 'parallela' (la figlia di un fratello del proprio padre). Attualmente, comunque, l'osservazione empirica nei paesi islamici registra la diffusione di comportamenti assai più elastici e pragmatici, in particolare negli ambienti urbani.

<sup>4</sup> Secondo Aluffi Beck-Peccoz (1994) e Borrmans (1993) la diseguaglianza fra i sessi trova riscontro in alcuni istituti specifici del diritto islamico rivelato quali ad esempio il ripudio, la poliginia, la tutela dei figli affidata al padre, l'istituto del tutore per la donna, ecc. Gli stessi autori, comunque, precisano che pur facendo riferimento a queste prescrizioni coraniche i codici moderni dei paesi nordafricani hanno generalmente teso alla attenuazione di certi aspetti normativi, alla regolazione di pratiche sociali come il ripudio e la poligamia o – è il caso della Tunisia – ad una loro abolizione. Per un approfondimento di questi aspetti giuridici qui solo evocati si rimanda anche a Prader, 1986.

li e di legalizzare la discendenza. La sua validità dipende da quattro condizioni (Borrmans, 1993): il libero consenso delle parti, la stipulazione di una dote, i requisiti di forma e l'assenza di impedimenti. Gli impedimenti, in particolare, possono essere di tipo permanente o temporaneo. Quelli permanenti sono costituiti dalla consanguineità, dall'affinità e dalla parentela di latte (il legame che si crea tra il bambino e la donna che lo ha allattato, compresa tutta la sua famiglia). Gli impedimenti temporanei sono invece quattro: il vincolo di un precedente matrimonio (poiché alla donna ancora coniugata non è permesso contrarre ulteriore matrimonio); il tempo (normalmente di tre mesi, oppure, se essa è gravida, fino al parto) che la donna deve aspettare prima di potersi sposare nuovamente dopo un divorzio, un ripudio o la morte del coniuge; il triplice ripudio (poiché un uomo non può risposare una donna che ha ripudiato tre volte, se non dopo che essa abbia contratto matrimonio con un altro uomo e sia stata da questo ripudiata o sia rimasta vedova); e, infine, la *disparità di culto religioso*.

Quest'ultimo impedimento, peraltro differenziato a seconda del sesso del coniuge musulmano, individua la "*mixité*" matrimoniale per eccellenza, ed è sancito in più punti del Corano.<sup>5</sup> L'Islam prevede infatti la possibilità per l'uomo di sposare donne di diversa fede – purché si tratti di appartenenti ad una delle 'religioni del libro', cioè cristiane o ebraiche – ma non prevede un'analoga possibilità per le donne, alle quali è proibito sposare uomini non musulmani. Questa discriminazione religiosa e sessuale in seno all'Islam trova riscontro nei Codici odierni di tutti i paesi nordafricani (Aluffi Beck-Peccoz, 1994). Di conseguenza, se si crea una disparità di fede anche a seguito del matrimonio questo può essere considerato nullo dalla legge.<sup>6</sup>

Vi è un principio fondamentale alla base di tali regole: l'iscrizione della prole sia nella comunità islamica sia nella linea di discendenza del padre, che infatti è il garante dell'educazione religiosa dei figli. La cosa, in caso di matrimonio misto, non è certo priva di implicazioni giuridiche. Valga per tutti l'esempio della tutela e della custodia del minore, sia in caso di matrimonio omogamo che interreligioso.

La regola coranica distingue chiaramente fra i ruoli ed i compiti materni (custodia, cioè cura materiale e allevamento del bambino) e paterni (tutela del minore che si traduce nel potere di rappresentare il figlio/la

<sup>5</sup> A titolo esemplificativo, cfr. II, 220, sura della vacca; LX, 10, sura della provata; V, 7, sura della mensa.

<sup>6</sup> Assai grave è poi il caso in cui uno dei due coniugi abbandoni la fede musulmana: si configura il reato di apostasia che – come affermano Allievi (1996: 104) e Aluffi Beck-Peccoz (1994: 14) – comporta la morte sociale e civile del soggetto, con conseguente scioglimento automatico del suo matrimonio. Una volta che se ne è membri è 'inconcepibile' uscire dalla comunità religiosa musulmana: l'appartenenza all'Islam non è tanto un fatto privato quanto soprattutto un fatto sociale.

figlia e di prendere per loro le decisioni in materia di istruzione, educazione, trattamenti sanitari, ecc.). In caso di mancanza del padre non è previsto che la funzione di tutela possa essere esercitata dalla madre ma spetta a persone designate in via testamentaria o giudiziale (Aluffi Beck-Peccoz, 1994). In effetti, le leggi attuali nei paesi nordafricani attenuano questa radicale separazione di compiti: è rivalutato il ruolo del padre nell'allevamento dei figli (nel codice tunisino e in quello marocchino, in specie, lo si chiama a esercitare la custodia in assenza della madre) e quello materno quale tutrice, ma solo in caso di assenza paterna (è quanto previsto dalle leggi algerine, marocchine e tunisine).<sup>7</sup>

Nel matrimonio misto, comunque, le cose si complicano. Il principio generale nella disciplina coranica stabilisce infatti che la custodia e la tutela del minore musulmano non possano essere esercitate da persone di altra religione. L'eccezione prevista è costituita dalla madre cristiana o ebrea, la cui custodia è comunque sottoposta a forti limitazioni che la discriminano rispetto alla madre musulmana. Queste regole trovano riscontro nei Codici moderni di alcuni paesi: è quanto avviene in Marocco e Libia, ove le leggi prevedono che i figli vengano 'tolti' alla madre nel caso in cui vi sia il timore che essa educi il bambino alla propria religione, allontanandolo da quella paterna (Aluffi Beck-Peccoz, 1997: 8).

Sebbene l'Islam permetta il matrimonio misto del musulmano con la cristiana o l'ebrea, quindi, sembra proprio che tale unione non sia considerata la migliore possibile, né la più stabile. Il matrimonio misto può piuttosto essere considerato alla stregua di un qualsiasi 'cattivo' matrimonio che, comunque, non lede l'onore della famiglia di origine poiché "ne met pas profondément en cause les conditions d'appartenance au groupe de l'individu 'mal marié', ni le statut de sa descendance" (Streiff-Fenart, 1988: 141).

Assai diverso è il caso in cui il matrimonio misto riguardi una donna musulmana ed uno sposo di altra religione. Si tratta, come si è detto, dell'infrazione ad un vero e proprio tabù religioso, che mette a repentaglio l'onore ed il prestigio della famiglia allargata. Tuttavia, nell'opinione di alcuni studiosi (Allievi, 1996; Saint-Blancat, 1992), la violazione di una prescrizione religiosa non basterebbe di per sé a giustificare la riprovazione sociale che tale atto scatena; in questo caso la disobbedienza si somma al mancato rispetto di una ragione antropologica: in un sistema sociale ove la donna, attraverso il matrimonio, entra a far parte del gruppo del marito, la differenza religiosa significa l'arricchimento di una 'comunità avversaria'.

<sup>7</sup> La legislazione tunisina ha esteso ulteriormente i compiti ed i diritti di gestione degli affari del minore da parte della madre, delineando così un concetto unitario di autorità parentale ed imponendo un dovere di cooperazione tra i due genitori estraneo agli altri sistemi giuridici arabi (Aluffi Beck-Peccoz, 1994).

Tutto ciò vale a maggior ragione in situazione migratoria, dove la scelta del coniuge appare ancora più strategica per il mantenimento della cultura e della coesione del gruppo. È quanto affermato da alcune ricerche condotte in Francia su famiglie franco-nordafricane e di origine algerina (Streiff-Fenart, 1983; 1988; 1989; Zehraoui, 1999).<sup>8</sup> Infatti il forte biasimo – ad esempio presso alcune comunità nordafricane sotto altri aspetti assai poco praticanti – nei confronti delle unioni fra donne musulmane e uomini francesi rende plausibile l'ipotesi d'una *natura ritualistica* di tali atteggiamenti di censura: proprio nella strenua difesa del principio di endogamia religiosa femminile (che in tal modo diviene un 'simbolo identitario') e nell'applicazione di sanzioni di natura sociale e relazionale in caso di trasgressione il gruppo ritrova la sua unità. La riprovazione nei confronti di questi matrimoni raggiunge infatti conseguenze estreme nel caso in cui i genitori della sposa dimostrino di tollerare o, ancor peggio, di incentivare la sua scelta. La comunità immigrata si aspetta invece un preciso comportamento, *soprattutto* da parte della famiglia d'origine della donna esogama: la coppia mista deve essere nascosta alla comunità e alla parentela, il genero occidentale è tenuto a distanza poiché 'socialmente impresentabile' e 'pericoloso' per la conservazione identitaria del gruppo, mentre il solo modo per mantenere un rapporto tra genitori e figlia diviene quello della clandestinità e della delimitazione degli spazi relazionali (Streiff-Fenart, 1983).<sup>9</sup>

### 3. Le famiglie di italiani e nordafricani a Reggio Emilia

Fino a che punto i risultati emersi in altre ricerche sono riscontrabili anche nel contesto locale di riferimento della nostra analisi? Prima di rispondere al quesito, è d'obbligo soffermarsi brevemente sulle premesse metodologiche di questo studio.

Come anticipato, è frutto di una ricerca empirica qualitativa, condotta a Reggio Emilia dal settembre 1996 al giugno 1998 su un campione di quattordici famiglie italo-nordafricane coniugate o conviventi

<sup>8</sup> Il riferimento a ricerche condotte in Francia è frutto di una scelta precisa. Pur essendo infatti i 'matrimoni misti' una realtà frequente in tutti i paesi occidentali meta di immigrazione, in Francia – a causa delle caratteristiche assunte dai processi immigratori – il fenomeno in esame tende a riguardare in gran parte proprio quelle popolazioni di origine nordafricana che costituiscono l'oggetto di questo studio. Per quanto possibile, quindi, una riflessione comparativa che tenga conto di questa realtà ci sembra particolarmente feconda. Per una trattazione sociologica più generale sulle coppie miste in Francia, cfr. Philippe, Varro, Neyrand, 1998.

<sup>9</sup> Secondo la Streiff-Fenart, i genitori che si comportano in questo modo vengono compianti dai membri del gruppo etnico per la sfortuna che è loro capitata. Nel caso il loro atteggiamento sia diverso, le conseguenze possono essere estreme, quali per esempio l'espulsione del capofamiglia dalla moschea.

*more uxorio*.<sup>10</sup> Per la rilevazione empirica si è adottato lo strumento dell'intervista semistrutturata,<sup>11</sup> di durata variabile dall'una alle tre ore, indirizzata, ove possibile, alla coppia nel suo insieme. Questa scelta, oggetto di un'attenta riflessione, pur potendo comportare qualche rischio di omissione o distorsione, ha avuto il pregio di rendere evidenti, nell'interazione col ricercatore, le dinamiche relazionali fra i partner o, più semplicemente, il dibattito familiare relativo alle tematiche affrontate. Tranne due casi in cui il partner straniero ha rifiutato il colloquio, l'intervista ha quindi coinvolto entrambi i membri adulti della coppia, per un totale di ventisei persone appartenenti a quattordici distinte famiglie.<sup>12</sup>

Il gruppo di famiglie intervistate è stato individuato attraverso il metodo di campionamento 'a palla di neve' o *snowball sampling*; tecnica di tipo incrementale basata sul presupposto che gli individui facenti parte di una popolazione 'rara' che si vuole studiare si conoscano e si segnalino reciprocamente. Questo aspetto ha offerto un duplice vantaggio: quello di un contatto iniziale facilitato fra ricercatore e membri del campione e quello di una prima valutazione indiretta dei reticoli d'amicizia e parentela con cui i soggetti erano in relazione. L'autoproduzione

<sup>10</sup> Per maggiore semplicità espositiva ci si avvarrà di termini quali 'famiglia', 'matrimonio', 'unione' e 'coppia' per indicare lo stesso oggetto d'analisi: un nucleo familiare costituito da adulti di genere differente, anche non coniugati, e da eventuali figli conviventi. Di conseguenza anche vocaboli come 'partner' e 'coniuge' saranno qui usati in modo intercambiabile.

<sup>11</sup> Questo strumento è apparso particolarmente idoneo rispetto alle esigenze dell'indagine. Ha infatti permesso di affrontare alcuni temi predefiniti, spesso molto delicati, pur senza rinunciare ad un ampio grado di flessibilità, e ha reso possibile approfondire, in modo non direttivo, aspetti o argomenti scaturiti in maniera imprevista durante il colloquio. Grazie alla sua adattabilità, inoltre, gli intervistati hanno potuto scegliere l'ordine delle questioni trattate, nonché il grado e la qualità del loro approfondimento. Sul piano tematico, le domande hanno riguardato principalmente il progetto migratorio, le reti familiari/parentali e le amicizie nel contesto di origine e in quello d'accoglienza ed il loro mutamento nel tempo, la reazione dei reticoli alla coppia 'mista', le strategie conseguenti messe in atto dai partner intervistati, le dinamiche relazionali entro la famiglia 'mista'.

<sup>12</sup> Il campione si caratterizza per una differente distribuzione di variabili sociodemografiche fra italiani e nordafricani. Ad esempio, lo stato civile dei partner antecedente all'attuale rapporto di coppia risulta sempre 'libero' per i secondi, mentre due donne ed un uomo di nazionalità italiana vengono da precedenti esperienze matrimoniali. Vi è anche una concentrazione maggiore di titoli di studio medio/bassi fra i partner di origine italiana (sei casi su quattordici) rispetto a quanto non avvenga nel gruppo di stranieri (un caso su quattordici, anche se la maggior parte dei diplomi di scuola media superiore posseduti dai soggetti stranieri intervistati sono di tipo tecnico-professionale). Occorre comunque ricordare che la variabile 'titolo di studio' può essere presa in considerazione nelle analisi solo con estrema cautela, poiché i percorsi educativi formalmente analoghi per durata in Italia e nord Africa possono essere assai difficilmente comparabili sotto altri aspetti.

del campione è dunque avvenuta "per similitudine, per identificazione, per espressione soggettiva e volontaria" ed ha assegnato "a questa logica la sua rappresentatività, non certo di natura probabilistica" (Cipolla, 1991: 192).

Considerando i coniugi di origine straniera, il gruppo così costituito ha compreso solo due donne e dodici uomini. Questo dato riflette e amplifica lo squilibrio fra i sessi che connota i flussi migratori provenienti dal nord Africa a Reggio Emilia.<sup>13</sup> Quanto alle nazionalità di origine dei soggetti, vi si contano sette marocchini (fra cui sono da annoverare le due donne), tre tunisini, altrettanti egiziani, un algerino. Anche questa differenziazione interna al campione rispecchia in modo abbastanza equilibrato la composizione dei flussi migratori originari del nord Africa nel reggiano. La scelta di non privilegiare un'unica nazionalità d'origine ma di avvalersi di una categoria comprensiva ('nord-africani') non esclude la possibilità che le specifiche appartenenze nazionali possano influire – al pari di altre variabili socio-demografiche – sui comportamenti dei singoli. Trattandosi tuttavia di un'analisi esplorativa, questi aspetti non sono stati considerati nelle loro eventuali implicazioni.

### *3.1. Prime indicazioni sulla ristrutturazione dei gruppi di riferimento delle famiglie 'miste'*

È ipotesi ricorrente che la scelta del matrimonio misto venga spesso compiuta dai singoli in aperto contrasto col proprio gruppo sociale di origine e che perciò possa venire interpretata da questo come una sorta di 'tradimento' e come 'volontà di rottura', ingenerando reazioni di difesa o di esplicito rifiuto nei confronti dei coniugi (Tognetti Bordogna, 1996; Streiff-Fenart, 1989). Ciò può comportare un forte impoverimento ed una drastica ristrutturazione dei riferimenti relazionali dei partner, come testimoniano i risultati di ricerche sociologiche condotte in Francia. Esse però rispecchiano peculiarità dei fenomeni migratori strettamente legate alla storia coloniale ed economica di quel paese, mentre le caratteristiche odierne dei processi migratori in Italia sono ben differenti, se non altro per la maggiore diversificazione delle aree di provenienza, il numero assai più esiguo delle presenze, la loro composizione per genere, l'anzianità e, soprattutto, il dissimile grado di strutturazione ed organizzazione interna in comunità nazionali o religiose. Se quindi in Francia le 'coppie miste' franco/nordafricane coin-

<sup>13</sup> Considerando i soli stranieri nordafricani residenti a Reggio Emilia dal 1996 al 1998, anni di riferimento della ricerca, la percentuale di presenze maschili interna a tali flussi è stata rispettivamente pari al 70,8%, al 68,5% e al 67,6%.

volgono i cosiddetti 'immigrati di seconda' o di 'terza generazione' nati e socializzati in loco, in Italia – e a maggior ragione in un contesto urbano di ridotte dimensioni come Reggio Emilia – si parla ancora di 'prime generazioni' e di una fase del processo migratorio in cui, accanto ai ri-congiungimenti, sono ancora diffuse le presenze di nordafricani giovani e celibi. Occorre quindi ampliare il ventaglio delle ipotesi interpretative fino a considerare le stesse modalità di ristrutturazione dei reticoli sociali cui vanno soggette, in contesto migratorio, le famiglie integralmente nordafricane. È infatti possibile che nel reggiano i processi relazionali fra coppie miste e gruppi di origine dei coniugi siano più spesso condizionati da quelle dinamiche di vicinanza/lontananza fisica imposte dalla prima migrazione (Tarozzi, 1998) piuttosto che da reazioni difensive di rifiuto o allontanamento rispetto ad una comunità in loco.

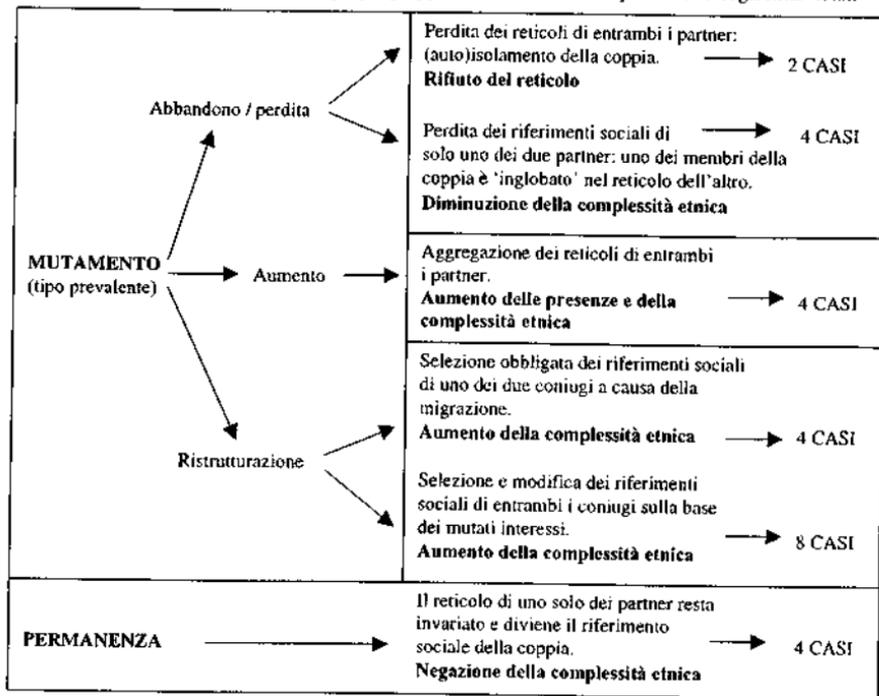
Si è visto come la migrazione provochi modifiche nelle caratteristiche delle reti parentali e sociali di riferimento per i soggetti e le famiglie di origine straniera. In particolare, quanto si riscontra nella realtà delle comunità immigrate di origine nordafricana induce a parlare di una *riorganizzazione* dei gruppi parentali che mostrano così la loro natura 'elastica' e 'strategica'. Tale processo consiste nel trasformare le posizioni ascritte degli individui appartenenti ai reticoli in funzioni attive e dinamiche: creando o espandendo *ad hoc* nel tempo i rapporti, coinvolgendo parenti 'lontani' entro relazioni più strette, o ancora consolidando legami di per sé deboli. Questa riorganizzazione dinamica e strumentale – imposta come necessità dalla migrazione – è stata definita "una forma di manipolazione dello spazio sociale" finalizzata alla creazione di una rete di supporto materiale e morale (Bargellini, 1994: 63).<sup>14</sup> La si ottiene con una costante tessitura di contatti o 'lavoro di parentela' (Di Leonardo, 1987), tale da permettere di mobilitare energie latenti dentro i reticoli: per esempio, attraverso il 'passa parola' o l'opera di convincimento per trovare un lavoro o una casa a famigliari e amici.

Non solo la migrazione ma anche il matrimonio comporta di per sé una ristrutturazione dei riferimenti sociali e parentali di ciascun membro della coppia (Donati e Di Nicola, 1989). Altrettanto vale, di conseguenza, per i processi di ricomposizione dei legami da parte delle famiglie miste, l'analisi dei quali riveste altresì un interesse del tutto particolare poiché implica anche l'osservazione delle progettualità e delle eventuali strategie di accomodamento che i singoli attori coinvolti mettono in atto ad uno scopo: *rendere compatibili i loro comportamenti individuali e le attese dei gruppi di riferimento*.

<sup>14</sup> Una strategia analoga di inclusione e 'riposizionamento' di individui può riguardare anche persone 'esterne' rispetto alle reti 'tradizionali': ad esempio, quando a vicini di casa ed amici vengono attribuiti titoli di parentela sulla base dell'età e del genere, in sostituzione di soggetti assenti.

In questo senso, l'analisi empirica condotta a Reggio Emilia ha evidenziato come *anche* nel caso di famiglie miste sia possibile parlare di una manipolazione dello spazio sociale e relazionale.<sup>15</sup> I dati hanno permesso di distinguere due tendenze di fondo (il 'mutamento' e la 'permanenza' dei reticoli) e di individuare analiticamente tre modalità di mutamento dei riferimenti sociali: 'abbandono' (o 'perdita'), 'aumento' e 'ristrutturazione'. Lo schema riportato di seguito sintetizza il quadro riscontrato.<sup>16</sup>

Valutazione delle caratteristiche dei propri gruppi di riferimento nella percezione degli intervistati



<sup>15</sup> Le riflessioni che seguono fanno riferimento solo alle relazioni 'private' (di amicizia o parentela) dei soggetti, tralasciando quelle che si sviluppano sul luogo di lavoro. Non hanno la pretesa di completezza di una vera e propria *network analysis* concentrata sulle proprietà specifiche delle reti e sulle risorse scambiate nel reticolo; il tentativo è piuttosto quello di fornire primi spunti di riflessione. Per un'introduzione teorica all'argomento, cfr. Piselli, 1995. Per una riflessione critica sul paradigma della rete nello studio dei fenomeni migratori in Italia, cfr. Ambrosini, 1999.

<sup>16</sup> L'espressione 'complessità etnica' utilizzata nello schema indica il carattere multietnico e multiculturale del reticolo al quale il soggetto può fare riferimento dopo la formazione della coppia mista.

ABBANDONO/PERDITA. Balza agli occhi il dato che solo sei persone su ventisei intervistate valutano la ristrutturazione del proprio reticolo a seguito del 'matrimonio misto' soprattutto nei termini di una perdita di riferimenti sociali. I molteplici significati attribuiti dai soggetti a tale esito ne impongono comunque un'analisi particolarmente approfondita. In due casi (si tratta di una singola coppia) la perdita è dovuta alla rottura dei rapporti con i parenti della donna italiana (secondo i quali un 'marocchino' è per antonomasia uno 'sfruttatore' e un 'ladro') ma anche alle mutate esigenze relazionali della famiglia stessa (in quanto il coniuge musulmano impedisce alla partner di avere una vita sociale autonoma; situazione, questa, cui la donna pare rassegnarsi). Ciò porta ad un isolamento 'subito', ma anche 'voluto', dalla famiglia, che è giustificato dagli intervistati proprio sulla base delle specifiche esigenze culturali che la coppia afferma di avvertire (rifiuto del reticolo in quanto tale). Vi sono poi altri quattro casi: tre di questi riguardano due uomini ed una donna di origine straniera mentre solo uno si riferisce ad una donna italiana. Per quest'ultima, la frattura dei rapporti col proprio gruppo familiare è in effetti vissuta come un *evento definitivo* imposto dall'esterno e in sé inevitabile a causa sia della coppia interetnica, sia della scelta personale di convertirsi all'Islam e di condurre una vita all'insegna della religione. La donna italiana acquisisce quindi parte dei riferimenti sociali ed etnici del proprio coniuge (musulmano praticante e presenza attiva presso il centro islamico a Reggio), lamenta forti incomprensioni con la madre e dichiara di non coltivare relazioni d'amicizia autonome e durature. Per i primi tre casi, invece, l'abbandono dei propri riferimenti d'origine e l'acquisizione di quelli del partner da un lato non escludono un successivo ampliamento del reticolo (a favore, però, di presenze italiane), dall'altro *lasciano supporre l'esistenza di una specifica progettualità di inserimento sociale*. Si tratta cioè dell'esito di una scelta, cosa che rende tale processo qualcosa di distinto da una vera e propria perdita subita del reticolo. Ad esempio, 'F.', una ragazza marocchina, afferma:

Conosco delle persone. Le mie amiche sono, più o meno tutte italiane, io non conosco molti stranieri e... (...) [con loro] non [mi] trovo bene. (...) come carattere, non lo so... Sono un po' diversa di carattere, diciamo, io (...) magari non so... tipo... vado là [a casa loro]: non puoi fumare, non puoi bere vino, non puoi dire che mangi maiale, tutto per loro questa cosa... allora a me non... [io] queste cose le faccio, no? Bevo, mangio maiale, faccio tutto... allora, ehm, non so, è quello: cominciano a fare... guardano... e allora a me, (...) [dà] fastidio...

✦ Il distacco dalle conoscenze nordafricane a Reggio può essere quindi un modo per distogliersi dallo sguardo e dalla riprovazione che esse

manifestano più o meno velatamente nei confronti di certi comportamenti (mancato rispetto dei divieti alimentari previsti dalla religione musulmana, la posticipazione del matrimonio a favore della convivenza *more uxorio*, un tipo di socialità che non prevede la separazione fra i sessi, ecc.). Azioni che sono imputate dai gruppi alla coppia mista in quanto tale, ma che in realtà spesso rispecchiano scelte personali ad essa preesistenti. Infatti 'J.', marocchino, afferma:

Sai, per conoscere una persona (...) io la vedo così... Ehm, bisogna frequentarsi, bisogna vivere insieme per capire, per poter sposarsi e fare i futuri figli... altrimenti... [si] rischia di... (...) mettere i figli al mondo prima che la coppia non si conosce fra di loro. Questo, per fortuna qui [in Italia] (...) ho avuto io questa possibilità, perché a casa nostra, a casa mia... non... non è... non puoi farlo... o ti sposi o niente. (...) E io spero... quindi spero [che] un giorno [anche in Marocco] escono da questa rigidità, capiscono che non si tratta del [sesso] (...) Il rapporto è il rapporto tra l'uomo e la persona, è un rapporto 'oltre' quelle cose lì, perché... per basare la loro vita devono capirsi, devono vivere, provare tutto... Però, sai, queste maniere... andiamo contro corrente religiosa, contro tante cose (...) quindi... bisogna un po' rivoluzionare il pensiero per poter[ci arrivare]... capito? Già qua, magari... vedo le mie conoscenze [marocchine]... le mie conoscenze, così... si stupiscono... 'come mai...?', 'ma sai che...?', [si stupiscono] per il fatto della convivenza, per... soprattutto [per] quello. Però, io ritengo che... Dio ha dato ad ognuno la testa e ognuno pensa con la sua testa... No, nel senso che bisogna rimanere liberi di scegliere quello che vuoi fare... io parto sempre da questa predisposizione...

L'allontanamento dai propri connazionali diviene allora una scelta finalizzata al maggior benessere del singolo e della famiglia. A livello personale, cioè, si tratta di una strategia per non dover cercare compromessi, di un modo per aggirare le pressioni ed i giudizi esterni che, anche se generalmente poco avvertibili, non corrono così il rischio di tradursi in un rifiuto netto ed inderogabile del gruppo nei confronti del soggetto. Per quanto riguarda la coppia mista, invece, il ridisegno dei riferimenti sociali a favore delle presenze italiane nasce anche da difficoltà pratiche di relazione: la mancata conoscenza della lingua straniera da parte del coniuge autoctono, oppure la difficoltà d'un rapporto d'amicizia fra donne italiane e arabe, vista la scarsa diffusione fra le immigrate di tipologie di socialità diretta (ovvero senza l'intermediazione del marito) al di fuori della famiglia allargata. L'abbandono volontario del reticolo di origine, dunque, sembra implicare uno specifico progetto di inserimento nella società d'accoglienza che può anche prevedere la possibilità di allontanarsi dalle proprie tradizioni. Ad esempio 'S.', egiziano, sostiene:

Se io voglio (...) attaccarmi al centro della cultura egiziana, se è vero [che] sono egiziano di cultura, non lascio mai il mio paese. Una volta che ho lasciato il mio paese... vuol dire che ero al margine della cultura egiziana... Non sono attaccato... non voglio essere anche al margine della cultura italiana, altrimenti, guai! Allora devo, devo entrare dentro, non voglio vivere nei ghetti... vicino agli stranieri (...) Personalmente, capitava di... prima quando frequentavo gli egiziani, frequentavo così, andavo... ehm, con loro e dopo... vedo che parliamo sempre in arabo o... parliamo o discutiamo di altre cose che, magari [mia moglie] non ha nessun interesse, e poi comincio a presentarmi da solo io, poi smetto. (...) Di solito gli egiziani, non so, si incontrano due famiglie e [allora] le donne stanno insieme e gli uomini stanno insieme [fra loro] (...) Io mai creduto in queste cose, a me piace di... stiamo tutti insieme a parlare liberamente di tutto, insomma, di tutto quello che capita, affrontare i problemi senza... eccezione di questo, eccezione dell'altro (...) La novità, le cose, [gli immigrati egiziani] non [le] accettano...

Comunque, l'allontanamento quasi totale dai riferimenti sociali riguarda un numero minoritario di casi del nostro campione e, anche fra questi, solo due sono le persone (si tratta di due donne italiane) che in effetti *subiscono* tale evento senza sapergli opporre una progettualità relazionale autonoma. Per loro, infatti, la perdita del reticolo di origine è concepita come una *conseguenza dolorosa e inevitabile* connessa alle specificità del rapporto interetnico o alla cultura del proprio partner. In tutti gli altri casi, invece, tale perdita è piuttosto uno *strumento* grazie al quale rendere compatibili aspettative sociali e scelte personali. Si tratta infatti di una manipolazione dello spazio relazionale attuata sia con l'esclusione di certi soggetti a favore di altri (diminuzione della complessità etnica), sia grazie ad una rigida ridefinizione dei confini dello spazio di vita pubblico o privato della famiglia.

Inoltre, accanto alla perdita del reticolo i soggetti che rientrano in questa categoria adottano anche una contestuale riduzione della complessità *interna* alla coppia mista: infatti, le differenze culturali, religiose e sociali fra i coniugi sono in genere da loro concepite come possibili fonti di difficoltà nel rapporto tanto con gli ambienti sociali esterni quanto in ambito intrafamiliare.

AUMENTO. Per due donne (reggiane) e due uomini (l'uno italiano e l'altro straniero) intervistati la ristrutturazione dei propri reticoli sociali tende a seguire percorsi opposti rispetto a quelli dell'isolamento relazionale: si verifica infatti un aumento delle presenze e della pluralità etnica, percepite come fonti di stimoli intellettuali, di opportunità e di arricchimento personale riservate ai membri di coppie miste. In tutti e quattro i casi la complessità è quotidianamente ricercata, mantenuta e coltivata; le differenze culturali sono infatti considerate un valore da trasmettere anche alla discendenza.

Il reticolo di ciascun soggetto tende così ad allargarsi in modo aspecifico, ad esempio 'sommando' alle proprie anche alcune delle amicizie del partner. I due universi relazionali, tuttavia, sono mantenuti divisi fra loro e frequentati ad occasioni alterne. Ne deriva così senz'altro un aumento del numero delle presenze (o nodi) nella rete, così come della frequenza dei legami diretti; ciò che si forma, però, è un tessuto a maglia larga, poco connesso al suo interno, che ha una capacità ridotta di condizionare i comportamenti soggettivi (Bott, 1957). Non a caso l'incremento dei riferimenti e dei legami si accompagna, per i quattro soggetti intervistati, ad una strategia di rigida separazione dello spazio di vita e di relazioni pubblico da quello privato.

**RISTRUTTURAZIONE.** Molto più spesso (dodici casi: sette donne italiane, una marocchina, quattro uomini nordafricani) la scelta del matrimonio interetnico dà luogo ad una ristrutturazione dei gruppi di riferimento personali. Ciò implica che la rarefazione di certi contatti, la 'disattivazione' di alcune maglie del reticolo o l'eventuale uscita anche traumatica di alcune presenze dalla propria cerchia relazionale siano bilanciate, ad esempio, dall'ingresso di altre persone. L'allontanamento dal proprio gruppo di origine tende comunque a non essere totale, ma spesso, anzi, all'eventuale frattura iniziale fa seguito un recupero delle relazioni compromesse.

Nella categoria della ristrutturazione vanno però fatti rientrare anche processi di riorganizzazione dei reticoli assimilabili a quelli di qualsiasi altra unione omogama: ad esempio, dati i mutati interessi personali e relazionali, oppure a seguito della nascita dei figli, la coppia mista prende a frequentare maggiormente famiglie anziché persone sole; oppure capita che il suo reticolo si ristrutturi per cause esterne contingenti. Il tutto, insomma, *senza che l'interetnicità della coppia sia considerata elemento influente*. Nondimeno tra i fattori atti a favorire simili processi di ristrutturazione può essere annoverata la migrazione in sé e per sé, con la connessa lontananza fisica dai propri cari, poiché può generare una condizione di isolamento che investe non solo il soggetto di diversa nazionalità, ma più in generale lo 'straniero', il migrante, sia esso extracomunitario o, magari, italiano di origine meridionale.<sup>17</sup>

La ristrutturazione risulta dunque soprattutto una manipolazione dello spazio relazionale finalizzata alla sopravvivenza sociale della coppia, ove il criterio di inclusione/esclusione delle presenze nel/dal re-

<sup>17</sup> Non è forse un caso se, sui quattordici coniugi italiani intervistati, siano tutti immigrati dall'Italia del sud quei quattro (tre donne e un uomo) che hanno dichiarato di non aver avuto, prima del matrimonio, molti legami a Reggio Emilia, ma di aver piuttosto acquisito - almeno inizialmente, e a prescindere dalla riorganizzazione successiva del reticolo - la cerchia di amicizie (italiane e straniere) del partner extracomunitario.

ticolo non è di necessità quello 'etnico'. Infatti, poiché le differenze culturali di per sé non sono considerate in genere 'un problema', e anzi viene ad esse attribuito valore positivo (tanto da far sì che si possa parlare di un aumento della complessità etnica del reticolo), sono altri i fattori che gli stessi intervistati ritengono più incidenti nel ridisegno del tessuto relazionale: primo fra tutti la mera lontananza fisica di certe presenze, ma anche – poco a sorpresa – le difficoltà caratteriali nel rapporto coi suoceri, di cui si accusa l'invadenza.

PERMANENZA. Infine, quattro coniugi d'altrettante coppie (due uomini nordafricani, un uomo ed una donna reggiani) sostengono che il proprio reticolo non sia mutato affatto, né per ciò che riguarda il numero delle presenze né per ciò che attiene all'origine dei componenti o alle modalità relazionali. I riferimenti sociali di uno dei due membri della coppia appaiono cioè 'acquisiti' anche dal coniuge. Come per chi decide di abbandonare i propri 'legami' di origine, anche in questo caso le differenze culturali fra i coniugi – oggettivizzate in una serie di comportamenti precisi, definiti come 'etnici' dai soggetti intervistati – sono concepite come causa di difficoltà sia nel rapporto con gli ambienti sociali esterni, sia in ambito intrafamiliare. Tali differenze vanno quindi eliminate o ignorate. Chi adotta prevalentemente la strategia relazionale della permanenza, tuttavia, si aspetta di solito che sia il partner ad attuare una riduzione unilaterale della complessità. Questo comportamento può sottendere un preciso giudizio di valore sull'altrui cultura e una scarsa disponibilità ad entrare in contatto con l'universo relazionale del coniuge, magari a causa di un pregiudizio negativo manifesto: è quanto accade per i tre uomini qui considerati. Ad esempio 'E.', l'italiano, afferma di avere sugli stranieri

... un'opinione non tanto buona. [Anche dopo aver conosciuto mia moglie] (...) rimango sempre della mia idea. (...) non sono razzista, cioè...! Vedo il buono e il cattivo. (...) Parlo in generale. Se mi chiedi... dunque, l'ottanta per cento, lo manderei assolutamente fuori dall'Italia... e poi c'è anche un venti per cento in percentuale... 'bravo'. (...) In effetti, quelli che vengono poi qua, il novanta per cento è tutta gente... che male fanno qua e male fanno là, cioè... diciamo 'la feccia': il novanta per cento viene qui, sì. Perché dopo là [in Marocco] parli con certa gente... diciamo normale, gente che lavora, che ha qualche negozio, eccetera, è gente educatissima, cioè... Ci vien 'la feccia' qui. Il novanta per cento.

Le dichiarazioni raccolte, per quanto riferibili ad un'analisi circoscritta, sembrano dunque autorizzare almeno una considerazione d'insieme, circa le dinamiche relazionali fra i coniugi di coppie miste ed i rispettivi gruppi di origine e di riferimento: contrariamente a quanto emerso in altre ricerche, le ristrutturazioni dei reticoli personali paio-

no seguire itinerari complessi e diversificati, e quelle che hanno per esito la 'frattura' insanabile e definitiva o l'impoverimento relazionale (imposto dall'esterno o addirittura voluto) sono numericamente minoritarie. Come interpretare questo dato? Risulta utile considerare le caratteristiche 'critiche' talvolta imputate dai gruppi sociali/famigliari dei soggetti intervistati al coniuge di diversa origine.

Si potrebbe infatti ipotizzare che le dichiarazioni raccolte trovino spiegazione in un'assenza totale di quegli stereotipi negativi sullo straniero che spesso costituiscono appunto la causa di processi d'esclusione relazionale. L'ultima testimonianza citata, però, porterebbe ad escludere quest'ipotesi, poiché mostra come i pregiudizi possano sussistere anche fra i *partner* di una 'coppia mista'. D'altra parte, secondo alcune fra le testimonianze raccolte, le perplessità iniziali dei gruppi di origine nei confronti della coppia mista sono pur sempre frequenti:<sup>18</sup> si tratta di reazioni che prospettano difficoltà intrinseche al rapporto cosiddetto 'interetnico' – dovute alla differenza di cultura, di 'pelle', di religione, di abitudini, di modi di vita e di pensiero – o che invece scontano, lo si è visto, precisi stereotipi. Nondimeno, dall'indagine la pluralità dei comportamenti emerge oggettiva e pare spiegabile soprattutto in virtù di due circostanze.

Innanzitutto, le ricerche d'oltralpe che testimoniano il verificarsi di un allontanamento fra i coniugi di matrimoni misti e i rispettivi gruppi di origine fanno riferimento ai casi di coppie franco/nordafricane in cui l'uomo europeo rifiuta di convertirsi all'Islam. Fra gli intervistati a Reggio Emilia, invece, non si è verificata nessuna circostanza analoga: negli unici due casi che hanno coinvolto donne marocchine i partner italiani intervistati hanno infatti affermato di essersi convertiti all'Islam solo per ottenere dal consolato i documenti necessari alla celebrazione delle nozze, adempiendo in tal modo alle prescrizioni religiose, per quanto solo formalmente. In secondo luogo, i gruppi nordafricani o musulmani a Reggio sembrano distinguersi per la scarsa organizzazione comunitaria e per un grado di frammentazione interna assai maggiore rispetto a quanto può avvenire in altri contesti di più antica immigrazione. Le impressioni ricavate dai colloqui rendono infatti plausibile l'ipotesi che – malgrado i recenti processi di mutamento

<sup>18</sup> Da parte italiana prevale nei confronti del coniuge straniero l'immagine del 'marocchino', vocabolo spesso utilizzato come sinonimo di ladro, spacciatore, delinquente, bugiardo, ignorante e straccione, sfruttatore, ambulante che vende i tappeti, con barba e baffi, maschilista e integralista, con quattro mogli, ecc. Da parte 'straniera' è diffusa la rappresentazione della donna occidentale come moglie 'non fedele' al marito, mentre al rapporto interetnico si attribuisce la responsabilità di un eventuale allontanamento dalla religione musulmana e dalle tradizioni e di una stabilizzazione definitiva nel paese d'immigrazione.

dovuti ai ricongiungimenti familiari – il tessuto relazionale disponibile in loco per l'immigrato si presenti ancora 'a maglie larghe', isolato dalla società italiana, fatto di conoscenze superficiali e di solidarietà sporadiche, con prevalenza di presenze maschili, caratterizzato da una forte maggioranza di progetti migratori con finalità utilitaristiche orientati, possibilmente, al ritorno. Tutto ciò rende difficile poter parlare di un 'controllo comunitario' sulle scelte di vita dei soggetti, e sembra giustificare una certa indifferenza nei confronti dei 'matrimoni misti'.

### 3.2. *I coniugi immigrati delle coppie miste: prime indicazioni sulle strategie di ridefinizione identitaria.*

In pochi casi, lo si è visto, la coppia mista provoca un forte distacco dei partner dal loro gruppo di origine, e in questo gruppo una reazione di rifiuto nei loro confronti. Ciò accade soprattutto quando al rapporto familiare costituitosi viene attribuita la responsabilità di un distacco dei soggetti coinvolti dalle proprie tradizioni o dalla religione di origine, ossia quando la 'famiglia mista' è identificata come la *causa* di un preciso effetto, l'assimilazione culturale, al contrario della coppia omogama considerata la sola in grado di garantire l'integrità del patrimonio normativo e religioso del migrante e del suo gruppo. Questo schema interpretativo generico va tuttavia meglio articolato, facendo riferimento sia a studi condotti sulla famiglia omogama immigrata di origine nordafricana, sia alle testimonianze raccolte a Reggio Emilia dai coniugi 'stranieri' di famiglie miste.<sup>19</sup>

Le ricerche compiute mostrano che riguardo ai processi di conservazione dell'identità culturale le famiglie immigrate di origine nordafricana tendono ad assumere una natura duplice e contraddittoria: da un lato si ergono a garanti di abitudini e legami con il passato, dall'altro si fanno protagoniste di ampie deroghe alla tradizione (Bensalah, 1993). Sono cioè spesso ambito di gestione di paradossi, di difesa di principi contrari, di continuità e rottura normativa costantemente rinegoziate nei confronti dei loro singoli membri: come quando nel loro interno sincretismo, ad esempio, certi comportamenti vengono permessi ad alcuni ma proibiti ad altri. Queste famiglie non si lasciano dunque ridurre né a due modelli statici e reciprocamente contrapposti (siano essi quello 'tradizionalista' d'una famiglia ove prevalgono inerzia, ricalco delle consuetudini, ascrivibilità di ruoli, oppure quello 'modernista' d'un nucleo soggetto a forte dinamismo interno, nel muta-

<sup>19</sup> Per maggiore semplicità si farà qui riferimento ai soli coniugi di origine straniera, pur sapendo che i processi analizzati sono il risultato di relazioni entro la famiglia e con gli ambienti ad essa esterni.

mento e nella rideterminabilità dei compiti), né ad una modalità processuale evolutiva e necessaria che le sospinga nel loro complesso dalla prima alla seconda fisionomia tipologica. Riscontro di ciò lo si ha sul piano del comportamento dei soggetti componenti, ove ad essi si guardi come singoli: è infatti ipotesi condivisa che il loro agire si disponga secondo una 'logica dei livelli', grazie ad un processo inconsapevole di selezione e gerarchizzazione di affermazioni di valore – ricavate dai diversi sistemi normativi di riferimento – che vengono strutturate in un insieme dinamico di 'combinazioni' variabili a seconda del momento e dell'ambito di scelta (Catani, 1983).

È allora ipotizzabile che anche per i partner stranieri di coppie miste i processi di re-identificazione dei riferimenti culturali soggettivi si sviluppino secondo logiche analoghe, nel rapporto con i propri molteplici ambienti sociali di riferimento. Le *modalità* di relazione individuo/gruppi potrebbero cioè implicare l'adozione di atteggiamenti, comportamenti e categorie di giudizio variabili a seconda delle situazioni e dei soggetti con cui il migrante intrattiene rapporti contingenti (Mayer, Mayer, 1994). Detto altrimenti, lo straniero potrebbe condursi in base ad un principio di 'alternanza': in tendenziale sintonia con le implicite aspettative dei propri connazionali nel momento in cui interagisce con essi; adottando condotte distinte (ma sempre congruenti con i valori dei propri interlocutori) mentre si rapporta con gruppi di riferimento autoctoni.

L'analisi dei colloqui effettuati a Reggio Emilia, però, lascia intravedere una casistica tipologica più ampia.<sup>20</sup> Accanto a comportamenti riconducibili in prevalenza ad una strategia di 'alternanza', infatti, è agevole riscontrarne altri, in numero equivalente, riconducibili a categorie analitiche distinte che definiremo di 'selezione consapevole' e di 'affermazione'. Ciò nonostante può essere utile soffermarsi anzitutto sul primo tipo di attitudine.

**ALTERNANZA.** Questa strategia è stata anche definita "selezione situazionale": il soggetto "seleziona modelli di comportamento appropriati all'insieme delle relazioni in cui la situazione lo pone in un dato momento" (Mayer, Mayer, 1994: 159). Nello specifico, ciò può significare che l'immigrato non smette di essere anche sotto l'influenza del proprio gruppo di origine e che tende ad adottare comportamenti 'etnici' in determinate situazioni (per esempio quando si incontra con i parenti presenti in ambito migratorio). In termini analitici, questo implica che le scelte del soggetto si collocano entro un unico 'campo sociale' che

<sup>20</sup> La riflessione seguente fa riferimento a modelli tipologici astratti, non riscontrabili in forma pura nella realtà, ai quali i comportamenti soggettivi vengono ricondotti analiticamente, senza con ciò lasciarsi mai del tutto identificare con essi.

comprende i luoghi e gli ambiti relazionali di partenza e di arrivo, e che l'identità culturale del singolo è la risultante di una serie di scelte compiute nel tempo, non una caratteristica fissa, definitiva ed avulsa dal contesto sociale. L'alternanza d'atteggiamenti può quindi manifestarsi, anche nel rapporto con il coniuge, nella forma d'una mediazione costante finalizzata alla conciliazione di scelte private e aspettative sociali: attraverso l'utilizzo di comportamenti *ritualistici*, oppure *l'occultamento parziale* delle proprie azioni. Ad esempio 'M.', marocchino, residente con la moglie italiana in casa dei suoceri e vicino di casa della sorella (che si è da poco ricongiunta al marito immigrato), afferma:

[io] faccio il Natale, faccio (...) le feste italiane. (...) Mia sorella, [che abita vicino a me] (...) lei il Natale, in pratica non lo fa mica. Però, fa (...) le feste di religione dei musulmani, lei le fa. (...) Mia sorella (...) mi invita, vado lì, faccio gli auguri. (...) Meno male che... almeno c'è mia sorella, che ci vado, una volta ogni tanto ci vado. (...) Cioè io... ci tengo e quando ci sono delle feste così, io ci vado su da mia sorella. (...) Il problema è questo, io la prima volta che sono andato in Italia, ho tenuto 'molto' alle mie tradizioni, alla mia cultura (...) perché io sono nato in una famiglia che, in pratica, mio padre è un musulmano praticante, mia madre anche, cioè una famiglia (...) che ci tiene alla religione. [Appena] sono venuto qua ho tenuto (...) la mia religione, faccio le preghiere in casa, se riuscivo andavo alla chiesa musulmana, la moschea. (...) Faccio le feste anch'io. (...) Dopo, piano piano, ho cominciato a stancarmi, (...) finché poi dopo non... non sono più praticante. (...) Quando vado giù, così, in Marocco, ci vado con mio padre [alla moschea], diciamo, il venerdì (...) perché lo so [che a] lui gli fa piacere che ci vado con lui... e io ci vado, hai capito?

Alcuni ambiti di azione divengono terreno privilegiato per la concretizzazione della strategia descritta. Possono essere le feste religiose come il Natale e la Pasqua (cui si partecipa insieme ai parenti del partner italiano) o la 'rottura del digiuno' alla fine del mese di *ramadan* e il 'sacrificio del montone' (che si festeggiano insieme ai propri famigliari eventualmente presenti in territorio d'immigrazione); la decisione di praticare ai figli maschi sia il battesimo sia la circoncisione (che vengono in tal modo svuotati del loro significato originario); la festa matrimoniale (che spesso è duplice e segue, nei due paesi in cui si svolge, le rispettive tradizioni); le rimesse o i regali (attraverso cui si perpetua il legame con la famiglia d'origine, ad esempio mantenendo un fratello minore nel corso degli studi); l'adozione, durante i viaggi di ritorno, di condotte che ricalcano 'vecchi' ruoli per far piacere ai propri genitori, nascondendo loro in tal modo di essere anche un po' cambiati. Siffatte azioni implicano, della cultura e della tradizione della società d'accoglienza in specie, usi strumentali più o meno consapevoli ad un duplice

scopo: essere accettati dal gruppo acquisito e continuare a far parte di quello di origine. Ciò non impedisce ai soggetti che fanno propri questi comportamenti di provare momenti di disagio, né a coloro che li rifiutano (preferendo ad essi una scelta più netta) di criticarli come una forma di ipocrisia. A questo proposito, 'S.', egiziano, nei riguardi dei propri connazionali in Italia afferma:

Ma non è questione di giudizio negativo, è questione che quando si ragiona nella lingua propria, si ragiona in modo [da] accontentare tutti quelli che stanno ascoltando. Quando cominciano a parlare in italiano, ragionano in modo di fare i complimenti sempre all'Italia, a tutte le cose qua come sono... (...) Allora ci sono due facciate per la stessa medaglia. E invece io... diciamo uno dei pochi, quello che dico in arabo, lo dico anche in italiano. Cioè, (...) non ragiono in due modi, non ragiono nel modo italiano, non ragiono nel modo egiziano, le cose quando le penso, lo dico in tutte le lingue, insomma. (...) E alcuni amici io [li] ho criticati per... per queste cose...<sup>21</sup>

Una simile strategia di 'alternanza' può dunque essere interpretata come un tentativo di 'stare in equilibrio' contemporaneamente su più fronti, di posticipare anche all'infinito l'eventuale scelta più esplicita a favore dei valori identificati nel gruppo di origine o nella società di accoglienza. Ma può anche riflettere una caratteristica costitutiva dell'identità culturale soggettiva, intesa come qualcosa di processuale e come frutto di equilibri rinegoziabili fra continuità e coerenza col proprio passato, progettualità individuali e dinamiche relazionali contingenti.

Per il partner di origine straniera che adotta in prevalenza questo atteggiamento il progetto migratorio può essere strettamente connesso alla coppia mista (si emigra proprio *a causa* del rapporto interetnico), mentre i membri dei reticoli personali tendono ad essere *scelti* dal soggetto e ricalcano il suo duplice universo di riferimento culturale e relazionale (presenze sia italiane sia nordafricane): non è forse un caso se tutti e quattro i soggetti del nostro campione riconducibili principalmente a questa categoria – tre uomini ed una donna – hanno messo in atto quelle strategie che abbiamo definito di ristrutturazione del reticolo.

SELEZIONE CONSAPEVOLE. Chi, fra i soggetti intervistati, ha in prevalenza adottato un comportamento *consapevolmente selettivo* ha invece teso a fare un uso strumentale *della duplice origine culturale* della coppia, spesso per svincolarsi dall'influenza non desiderata degli ambienti di riferimento sia propri sia del coniuge. In questi casi il benessere privato personale e della famiglia mista diviene il fine principale

<sup>21</sup> È interessante notare che, nell'esempio riportato, la lingua sembra fungere quasi da 'interruttore' nella selezione dell'identità prevalente a seconda delle situazioni contingenti.

delle scelte compiute. Per quanto riguarda la coppia, ad esempio, la pluralità dei riferimenti culturali in essa compresenti viene esaltata o celata o relativizzata a seconda delle contingenze, ed è sfruttata per giustificare deroghe alle tradizioni o alle aspettative dell'ambiente sociale. Tutto ciò si può tradurre da un lato in atteggiamenti di *occultamento parziale* delle proprie scelte e di *distacco* o *rarefazione* dei rapporti con taluni gruppi esterni; dall'altro, in pratiche di 'selezione consapevole' delle opzioni normative tratte da *entrambi* i patrimoni culturali di origine dei coniugi (con conseguente ampliamento delle possibilità di scelta offerte alla coppia). Ad esempio 'J.', marocchino, sostiene:

l'uomo è molto legato alle sue cose, alle sue tradizioni, alla sua cultura, e difficilmente si libera. (...) [Io, invece] preferisco vivere liberamente, senza queste... è chiaro che le cose importanti ce le ho dentro, però senza... senza che queste cose mi complicano la vita. Allora quando sento una cosa che mi complica la vita, (...) la analizzo: il perché. È chiaro, se è un lato positivo, si prende, si discute [col partner] e si prende; se è un lato che magari mi ritarda, lascia stare... è inutile, perché è una perdita di tempo. Quindi (...) dico che non sono né legato né... capito? Io prendo tutto [e] posso fare tutto...

Anche per quanto riguarda il singolo di origine straniera la ristrutturazione identitaria tende ad avvenire attraverso processi astratti di cernita cosciente delle caratteristiche ritenute più positive fra le tradizioni compresenti nella famiglia. Si tratta di una progettualità ambivalente e manipolatoria (il soggetto si 'ritaglia' addosso solo ciò che più apprezza, in particolare della propria cultura) che può celare processi di assimilazione strisciante (anche se negata) da parte del soggetto immigrato. A questo riguardo, infatti, 'S.', egiziano, afferma:

La questione (...) non è 'trasmettere la cultura al figlio'; la questione è di volere [bene ai figli] e 'istruirli', no? Allora io, nella mia cultura ci sono delle cose 'belle' e delle cose 'sbagliate'. La cultura italiana c'è la cosa bella e la cosa 'sbagliata'... Allora i genitori della coppia mista devono preoccuparsi di trasmettere le cose 'giuste'. (...) Io, io, io ho fatto tante... (...) ho 'concesso' tante cose... ho lasciato perdere tante cose.. come ti ho detto fino adesso: (...) [ho fatto] imparare [ai figli solo l'italiano], i nomi [italiani]... Mi sono integrato. Anzi, 'inserito', non 'integrato', perché 'integrato' vuol dire uno 'modificato' ma 'inserito' come sono. (...) Tutto quello che ho fatto, va bene, capito?

L'esempio citato potrebbe far pensare ad una strategia di 'autotutela' identitaria che ha luogo nella mente dell'individuo e che permette di rendere razionalmente coerenti fatti di per sé contraddittori: le proprie scelte di vita (che in questo caso coincidono con un mutamento del progetto migratorio iniziale e con la stabilizzazione definitiva nel pae-

se d'accoglienza) e le proprie origini di 'immigrato'; il rifiuto dei pregiudizi degli italiani nei confronti degli stranieri (in quanto gruppo sociale di cui l'intervistato è considerato membro) e insieme la personale adozione di quelle critiche che la società d'accoglienza rivolge agli immigrati e che vengono ritenute condivisibili dal migrante stesso (il quale tende così ad identificarsi non col suo gruppo d'origine ma piuttosto con la società italiana). Dal colloquio testé citato si evince infatti che, secondo l'intervistato,

di solito, chi parte dal suo paese per emigrare (...) non sono gente ricca, neanche altamente istruita, insomma. (...) Allora vengono qua, il loro obiettivo è 'solo soldi'. (...) Invece (...) il motivo [per cui io sto in Italia è la] residenza (...) [perciò] io voglio vivere, (...) voglio avere una vita sociale. Per questo io (...) conosco tanti egiziani, conosco... però, oltre il saluto, non c'è amicizia. (...) [Il diverso progetto di vita] influisce nei rapporti che ho [perché è come] una corsa, [come se ci fosse] (...) un'alluvione. Quando c'è l'alluvione ognuno cerca di salvare quello che può, calpestare l'altro per andare avanti... e allora (...) nessun compaesano riesce (...) ad avere vera amicizia con un altro compaesano.

Sulla base delle interviste effettuate è parso chiaro che spesso chi opta per questo tipo di strategia relazionale assume un comportamento contestatore nei confronti sia dei connazionali immigrati, sia di aspetti considerati caratteristici della propria cultura d'origine, sia di certi comportamenti diffusi nel paese di provenienza. In contesto migratorio, quindi, ciò favorisce un ricambio delle presenze nei reticoli soggettivi e famigliari a favore delle presenze italiane; non tanto però di parenti (che possono anzi essere 'tenuti a distanza' per timore di pressioni e ingerenze), quanto di amici e conoscenti. Questo atteggiamento di 'selezione consapevole' dei riferimenti normativi prevale in quattro delle persone intervistate (una donna e tre uomini); tre di queste hanno valutato la ristrutturazione del proprio reticolo di origine nei termini di un abbandono volontario, almeno parziale.

**AFFERMAZIONE.** Questa strategia, infine, si traduce nel tentativo di attuare, a volte senza compromessi, un proprio progetto di vita col quale ogni altra scelta deve essere resa compatibile. Il proposito si può realizzare, ad esempio, nella fede e nell'appartenenza alla comunità musulmana, nel recupero delle tradizioni, nel rispetto delle prescrizioni religiose e dei significati che si pensa siano attribuiti alla relazione matrimoniale dalla cultura del proprio paese d'origine. Non sorprende quindi se 'M. D.', coniugata con un egiziano, afferma a proposito di suo marito:

Sono stata colta, diciamo, di sorpresa perché non avevo idea (...) a che cosa andavo incontro. Perché non [conoscevo] (...) le loro tradizioni, le loro usanze, non sapevo niente di niente... cioè, (...) io lo consideravo, più

che straniero, un italiano, visto che stava in Italia da tanti anni, pensavo che fosse un po' più... italiano, invece dopo [il matrimonio] ho scoperto che... sì, in Italia da tanti anni, però (...) lui è sempre con quella mentalità egiziana, con quelle sue usanze, le sue cose, le sue idee tutte...

L'Islam può cioè divenire una sorta di *strumento produttore di etnicità* che permette un'interpretazione sia della realtà nel suo insieme, sia del rapporto fra ambiente e gruppo musulmano di cui ci si sente parte (Bastener e Dassetto, 1990). Tutti e quattro i soggetti di origine straniera riconducibili, nella nostra analisi, a questo tipo di progettualità sono infatti uomini di fede musulmana, praticanti.

Talvolta (è quanto riscontrato in tre dei quattro casi qui esaminati) l'atteggiamento nei confronti della società d'accoglienza può arrivare ad essere di chiusura difensiva e sottendere un giudizio di superiorità della propria cultura rispetto a quella autoctona, oppure può tradursi in tentativi di proselitismo religioso, concepito come una sorta di 'missione' connessa alla scelta migratoria. Per chi adotta questo tipo di comportamento, quindi, la coppia 'mista' sembra essere un *accadimento quasi incidentale*: nel rapporto fra i coniugi, infatti, il tentativo è ad esempio quello di annullare le eventuali diversità culturali e religiose in un primo tempo presenti e di incentivare la conversione del partner. In caso ciò non si verifichi, tale progettualità può implicare – anche a costo di un'imposizione – l'insegnamento ai figli della religione musulmana e l'adozione di specifici modelli educativi (soprattutto nei confronti delle figlie) o relazionali (nei confronti del partner).<sup>22</sup> 'A.', marocchino e musulmano praticante, afferma:

Io 'prima' [del matrimonio]... ho chiarito le cose a mia moglie: (...) la prima cosa [che] io ho detto [è] che mia moglie deve essere musulmana (...) perché se un musulmano sposa una non musulmana, è un matrimonio che (...) fallisce. (...) [Invece], se siamo due musulmani, c'è il Corano e la Tradizione, la 'Sunna', si chiama. Il Corano che [è] come un 'giudice' per noi. (...) Ho detto: io non ti sposo se non sei musulmana (...) E lei è andata a cercare, a studiare, e mi ha portato un versetto del Corano che m'ha detto: 'Ma tu puoi sposare una cristiana!' (...) Va bene, (...) [però] dopo avremo altri problemi: quali sono? Il nome dei figli... l'educazione dei figli... (...) Insomma, in breve, lei è andata a studiare, ha fatto uno sforzo, anche... è stata convinta ad abbracciare la fede. (...) [Prima di convertir-

<sup>22</sup> Il comportamento delle figlie viene in genere sottoposto a maggiori limitazioni per ciò che riguarda, ad esempio, il rapporto coi coetanei maschi, la scelta dei vestiti, le possibilità di svago, ecc. Lasciate da sole presso la nonna e le zie paterne residenti in nord Africa per lunghi periodi durante le vacanze estive, le figlie sono spesso educate al rispetto dell'autorità del padre, col quale in genere hanno scarsa confidenza. Il rapporto fra i partner, invece, tende a strutturarsi sulla separazione dei ruoli e degli spazi di vita (fuori casa per l'uomo e dentro casa per la donna).

si mia moglie era una cattolica praticante]; l'ha aiutata anche questo, perché (...) essendo anche praticante, sa cosa vuol dire la religione cattolica [cd] è arrivata dov'è, (...) [ha capito] perché essere musulmana e non cristiana. (...) l'Islam non è una cosa di forza, non è una cosa di violenza... è sempre... cercare di convincere la gente.

Vi è dunque una tendenza alla riduzione della complessità culturale e religiosa che si esplica entro la famiglia e anche nella cernita dei membri dei propri gruppi di riferimento sociale. Questa scelta tende così ad avvenire sulla base del criterio dell'appartenenza religiosa o della provenienza etnica e rischia di portare ad una sorta di 'incapsulamento' del soggetto straniero. La ristrutturazione dei reticoli all'indomani del matrimonio può quindi essere per il migrante quasi inesistente (è quanto avviene soprattutto in due dei quattro casi riconducibili a questa categoria), poiché la tendenza è piuttosto quella di 'inglobare' il coniuge nel proprio gruppo di riferimento ed eventualmente di coltivare relazioni d'amicizia separate (il gruppo ristretto di connazionali che si incontrano al bar o al centro islamico per l'uomo, la frequentazione di amiche dentro casa per la donna). Non sorprende quindi che 'AH.' - egiziano - commenti, allorché la moglie italiana lamenta il fatto che la coppia frequenta unicamente famiglie egiziane che parlano anche in sua presenza solo la lingua araba: "Noi facciamo così, così non dimentichiamo la nostra lingua..."

Tutti e quattro i soggetti intervistati che hanno in prevalenza adottato questa modalità di ridefinizione identitaria, infine, hanno mostrato di mantenere un forte legame di rispetto ed obbedienza nei confronti della propria famiglia allargata rimasta nel paese di origine (al cui giudizio - soprattutto al parere materno - viene subordinata anche la decisione di sposare o meno una partner italiana). L'invio di rimesse al nucleo familiare lontano è di solito avvertito dal migrante come un dovere, mentre i contatti telefonici o i ritorni sono i più frequenti possibili. La scelta per una coppia interetnica, inoltre, sembra non avere ripercussioni sul progetto migratorio individuale: questo infatti resta, nella sua fisionomia generale, immutato nel tempo, sia esso teso ad un rientro nel paese d'origine (idea magari differita ma mai abbandonata) oppure orientato ad una stabilizzazione personale e, insieme, ad un consolidamento in terra straniera della comunità musulmana.

#### 4. Conclusioni

Il rapporto matrimoniale interetnico non si lascia facilmente interpretare sulla base di semplici causalismi. Come si è cercato di mostrare, infatti, optare per esso non comporta alcun esito scontato, né per ciò

che attiene alla selezione dei riferimenti sociali di entrambi i coniugi (che solo in pochi casi pare risolversi in favore, ad esempio, delle *sole* presenze autoctone), né per quanto riguarda i processi di ridefinizione dell'identità culturale personale dei partner di origine straniera (nulla ad esempio di più riduttivo dell'idea della coppia mista quale 'conseguenza' o 'causa' necessaria di processi di assimilazione culturale). Al contrario, considerando le dinamiche di ristrutturazione identitaria che riguardano i coniugi nordafricani intervistati (paragrafo 3.2), è perlopiù emersa una consapevole messa in atto di strategie improntate ad una certa 'continuità' rispetto alle proprie tradizioni e ai riferimenti culturali di origine, *nonostante* il rapporto interetnico: otto persone su dodici,<sup>23</sup> infatti, hanno scelto progettualità definibili come di *affermazione* o di *alternanza*.

D'altro canto, non è affatto detto che un tale sostegno ai propri valori comporti una valutazione critica o negativa della differenza culturale o religiosa presente nella coppia. Ciò è infatti avvenuto solo per tre dei dodici coniugi stranieri intervistati, là dove sono prevalse modalità di ridefinizione identitaria improntate alla *forte continuità normativa* e all'imposizione;<sup>24</sup> ogni qual volta, cioè, il migrante ha preteso un adeguamento unilaterale del coniuge alle proprie credenze e ai propri valori, con tendenza all'incapsulamento etnico per quanto concerne la ristrutturazione del reticolo. Ma in altri tre casi,<sup>25</sup> all'opposto, a considerare foriera di possibili difficoltà relazionali la differenza etnico/culturale sono state persone inclini ad una strategia di ridefinizione identitaria improntata alla *netta discontinuità normativa*; vale a dire partner nordafricani che hanno agito volontariamente da un lato su se stessi, adeguando in buona parte le proprie abitudini ed i propri comportamenti a quelli diffusi nel nuovo contesto sociale e di vita, dall'altro sui propri reticoli di origine, abbandonandoli.

Quanto alle sei persone (una donna e cinque uomini) che hanno attribuito valore positivo alle differenze etnico/culturali, o ne hanno affermato la scarsa influenza sul rapporto di coppia, esse hanno optato in maggioranza per una strategia identitaria basata su processi di 'alternanza' (ovvero di continuità/discontinuità normative costantemente mediate e mai definitive), così come per una 'ristrutturazione' del reticolo di origine.

<sup>23</sup> Si tratta di sette uomini e di una delle due donne di origine straniera.

<sup>24</sup> I tre uomini in questione non esauriscono i casi ricondotti poco sopra alla categoria della 'affermazione': essa comprende infatti un quarto uomo che, pur tenendo molto al proprio patrimonio identitario d'origine, non attribuisce valore negativo alla pluralità dei riferimenti culturali e religiosi della coppia mista.

<sup>25</sup> Due uomini e una donna fra le quattro persone ricondotte nella nostra analisi alla categoria della 'selezione consapevole' dei riferimenti culturali e normativi.

In conclusione, considerando i soli partner nordafricani oggetto di questo studio, l'analisi condotta permette di avanzare due ipotesi interpretative. La prima è che sussista una certa corrispondenza fra strategie prevalenti di ridefinizione identitaria messe in atto dal coniuge straniero e modalità di gestione del proprio reticolo all'indomani del matrimonio interetnico: alla 'alternanza' dei propri riferimenti normativi corrisponde in genere la 'ristrutturazione' del tessuto relazionale; la 'selezione consapevole' si coniuga spesso con la 'perdita' o l' 'abbandono' volontario dei gruppi di origine; la 'affermazione', infine, tende ad accompagnarsi con la 'permanenza' del reticolo. Ciò rafforza l'idea che i processi di ridefinizione identitaria si compiano *anche* attraverso le scelte di riorganizzazione delle relazioni con gli ambienti esterni alla coppia; scelte che, in tal modo, rispecchiano più ampie *strategie di inserimento* del coniuge migrante stesso. La seconda ipotesi è che a condeterminare l'elaborazione di specifiche progettualità di inserimento nella realtà sociale non sia tanto il rapporto interetnico in sé, inteso come fattore causale, ma siano piuttosto l'interpretazione o i significati che ad esso vengono attribuiti dal migrante rispetto alle proprie mutevoli aspettative e al proprio progetto migratorio (ad esempio, le differenze religiose e culturali presenti nella coppia considerate fattori positivi di arricchimento anziché elementi di criticità da eliminare o mitigare). Lo studio della famiglia interetnica porta quindi ad una rivalutazione della progettualità di vita propria di ciascuno dei suoi membri. Progettualità che è sì condeterminata da fattori strutturali, come ad esempio le risorse socio-culturali, la situazione economica, i condizionamenti relazionali, ecc.; ma che al contempo, via via, li ridetermina.

BARBARA BERTOLANI

roccabert@iol.it

## BIBLIOGRAFIA

- ALLIEVI, STEFANO, *Il ruolo della religione nelle famiglie miste*, in MARA TOGNETTI BORDOGNA (a cura di), *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*. Torino, L'Harmattan Italia, 1996, pp. 97-126.
- ALUFFI BECK-PECCOZ, ROBERTA, *Conflitti culturali e diritto di famiglia dei paesi arabo-musulmani*. Milano, seminario I.S.Mu.-ASGI, 25 maggio 1994 (paper).
- ALUFFI BECK-PECCOZ, ROBERTA, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1997 (*Dossier Mondo Islamico*, 4).
- AMBROSINI, MAURIZIO, *I fenomeni migratori come costruzione sociale: apporti e limiti degli approcci basati sulle reti etniche*, «Studi Emigrazione/Migration Studies», XXXVI, 136, dicembre, 1999, pp. 655-676.
- BARGELLINI, COSTANZA, *Oltre i confini: il valore politico della famiglia*, in MAURIZIO AMBROSINI, PAOLA SCHELLENBAUM (a cura di), *La Comunità Sommersa. Un'indagine sull'immigrazione egiziana a Milano*, «Quaderni I.S.Mu.», 3, 1994, pp. 63-64.
- BASTENIER, ALBERT; DASSETTO, FELICE, *Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei*, in AA.VV., *Italia, Europa, e nuove immigrazioni*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, pp. 3-64.
- BENSALAH, NOUZHA, *Famiglie marocchine in immigrazione e mutamenti sociali*, «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 12, 1993, pp. 233-262.
- BERTOLANI, BARBARA, *Coppie miste nel reggiano: strategie di gestione delle differenze*, in OSSERVATORIO COMUNALE DELLE IMMIGRAZIONI DI BOLOGNA (a cura di), *Coppie miste, ricongiungimenti familiari e diritto d'asilo: nuove sfide per la società multietnica*, premio "Luciana Sassatelli" per tesi di laurea sull'immigrazione straniera in Italia edizione 1999. Torino, L'Harmattan Italia, 2001, pp. 15-83.
- BORRMANS, MAURICE, *L'avvenire dei matrimoni misti islamo-cristiani in Italia*, «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 12, 1993, pp. 123-150.
- BOTT, ELIZABETH, *Family and Social Networks*. London Tavistock, 1957.
- BOYD, MONICA, *Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas*, «International Migration Review», (23), 3, Fall, 1989, pp. 638-670.
- CATANI, MAURIZIO, *Matrimonio all'algerina', ovvero la trasmissione dei valori dai genitori ai figli. Combinazioni adeguate e inadeguate*, «Inchiesta», XIII, 61, luglio-settembre 1983, pp. 66-72.
- CIPOLLA, COSTANTINO, *Teoria della metodologia sociologica. Una metodologia integrata per la ricerca sociale*. Milano, Franco Angeli, 1991.
- DE BERNART, MAURA, *I problemi di famiglia degli immigrati e dei migranti: una prima rassegna*, «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 11, 1992, pp. 135-179.
- DI LEONARDO, MICAELA, *The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship*, «Signs», (12), 3, Spring, 1987, pp. 440-453.
- DONATI, PIERPAOLO; DI NICOLA, PAOLA, *Lineamenti di sociologia della famiglia*. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1989.
- DUMON, WILFRED A., *Famiglia e movimenti migratori*, «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 12, 1993, pp. 27-53.

- MAYER, PHILIP; MAYER, IONA, *Migrancy and the Study of Africans in Towns*, «American Anthropologist», 64, 1962, pp. 576-592 (trad. it. *L'emigrazione e lo studio degli africani nelle città*, in VANESSA MAHER (a cura di), *Questioni di etnicità*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 153-178).
- PARK, ROBERT EZRA, *On Social Control and Collective Behavior*. Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- PHILIPPE, CLAUDINE; VARRO, GABRIELLE; NEYRAND, GÉRARD (a cura di), *Liberté, égalité, mixité... conjugales*. Parigi, Anthropos, 1998.
- PISELLI, FORTUNATA (a cura di), *Reti: l'analisi di network nelle scienze sociali*. Roma, Donzelli, 1995.
- PRADER, JOSEPH, *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione - nullità e scioglimento del vincolo*. Padova, CEDAM, 1986.
- SAINT-BLANCAT, CHANTAL, *La donna musulmana immigrata e la 'rivolta dei padri'*, «Religioni e società», 13, 1992, pp. 63-85.
- SHELLENBAUM, PAOLA, *La scelta migratoria*, in MAURIZIO AMBROSINI, PAOLA SCHELLENBAUM (a cura di), *La Comunità Sommersa. Un'indagine sull'immigrazione egiziana a Milano*, «Quaderni I.S.Mu.», 3, 1994, pp. 10-24.
- STREIFF-FENART, JOCELYNE, *Choix du conjoint et identité sociale. Les mariages des immigrés maghrébins de la deuxième génération*, «Peuples méditerranéens», 24, juillet-septembre, 1983, pp. 103-116.
- STREIFF-FENART, JOCELYNE, *Les jeunes immigrées et le mariage mixte. Salut ou perdition?*, «Peuples méditerranéens», 44-45, juillet-décembre, 1988, pp. 137-154.
- STREIFF-FENART, JOCELYNE, *Les couples franco-maghrébins en France*. Paris, L'Harmattan 1989.
- TAROZZI, ALBERTO, *Ambiente, migrazioni, fiducia. Ingerenza e autoreferenza; reti e progetti*. Torino, L'Harmattan Italia, 1998.
- TOGNETTI BORDOGNA, MARA, *Matrimoni misti: un utile laboratorio*, in MARA TOGNETTI BORDOGNA (a cura di), *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*. Torino, L'Harmattan Italia, 1996, pp. 19-48.
- ZEHRAOUI, AHSÈNE (a cura di), *Familles d'origine algérienne en France. Étude sociologique des processus d'intégration*. Parigi, L'Harmattan, 1999.

## Summary

The essay analyses how Italian-North African mixed couples living in Reggio Emilia rearrange their social network and redefine their cultural references when they start a family. It is widely believed that those who choose an interethnic relationship enter into conflict with their social and family group, causing, as a consequence, painful relational tensions with their own family background. The analysis of a series of semi structured interviews with Italian-North African couples, however, shows a more complex and diverse process in coping with such relational challenges. Cases of individuals accepting passively a separation from their family network without any reaction are few; more often, the separation is a deliberate choice. This initial separation, however, can still give way to the re-establishment of the previous relationships, the replacement of persons no longer present, or even an increase of social contacts. Whatever the new composition of the social network, however, there is evidence of a planned approach to the couple's or the individual's way of life and social interaction.

In analyzing the process of redefinition of the foreign partner's identity, we need to challenge the common assumption that intermarriages necessarily lead to the cultural assimilation of the foreign partner. There are three strategies in establishing identity according to various degrees of continuity/interruption method, which are here defined as "alternating", "deliberate selection" and "affirmation". The completed analysis leads us to consider the possibility of a link among the strategy of identity chosen by foreign partners, the method of rebuilding their social network and the subjective significance attributed to interethnic relationships.

estudios  
migratorios  
latinoamericanos

---

AÑO 15

AGOSTO 2000

NUMERO 45

---

**Índice**

- 299 Colectividades de extranjeros en Neuquén: génesis y trayectorias de sus organizaciones.  
ROBERTO BENENCIA
- 337 Mano de obra boliviana en el tabaco y la caña de azúcar en Jujuy, Argentina.  
GABRIELA SALA
- 371 Imigração e médicos italianos em São Paulo na Primeira República: uma abordagem histórico-sociológica.  
MARIA DO ROSARIO R. SALLES - LUIZ A. DE CASTRO SANTOS
- 397 Cadena migratoria, familia y pautas de residencia: una nueva mirada a una vieja cuestión. Mar del Plata, 1910-1930.  
MARIA LILIANA DA ORDEN
- 419 Imigração judaica da Europa Central para o Brasil: uma minoria ameaçada de extinção?  
RENE D. DECOL
- 431 El Uruguay de tiempos de Terra frente a la inmigración masiva de refugiados españoles y judíos.  
SILVIA FACAL SANTIAGO

*Revista de Revistas - Críticas bibliográficas*

---



CENTRO DE ESTUDIOS MIGRATORIOS LATINOAMERICANOS

Independencia 20 | (1099) Buenos Aires | ☎ 4334-7717/4342.6749 | Fax: 4331-0832  
E-mail: cemla@ciudad.com.ar - Internet: <http://www.scalabrini.org/~cemla>

# Collaboratrici domestiche straniere in Italia.

## L'interazione culturale possibile

### Premessa

Qual è il percorso che porta una donna straniera nelle case degli Italiani, come collaboratrice domestica? Come è vissuto il contatto con la quotidianità della famiglia italiana? Lo spazio domestico diventa "luogo di identità"<sup>1</sup> o rimane spazio estraneo nel quale non si ricerca altro che la propria sopravvivenza? E qual è la sintesi che la collaboratrice familiare fa della sua esperienza culturale e del rapporto con le persone che beneficiano del suo lavoro? Queste domande costituiscono il filo conduttore della ricerca che ci ha portato ad avvicinare durante alcuni mesi, diverse donne straniere impiegate come collaboratrici domestiche in città della Lombardia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. A. TAROZZI, *Non solo luoghi, non solo generazioni*, in C. LANDUZZI, A. TAROZZI, A. TREOSSI, *Tra luoghi e generazioni. Migrazioni africane in Italia e Francia*, Torino, L'Harmattan Italia, 1995, p. 11.

<sup>2</sup> La ricerca nasce da una richiesta dell'associazione Api-Colf, interessata alle interazioni tra italiani e stranieri nell'ambito della vita quotidiana per cogliere eventuali spunti di intervento formativo. L'Ismu di Milano (Istituto Studi sulla Multietnicità) ha affidato il lavoro all'Istituto di Etno-Antropologia dell'Università Cattolica, diretto dalla prof. Giovanna Salvioni. La ricerca è stata condotta tra gennaio e aprile 1999 in tre aree lombarde: la città di Milano, le provincie di Mantova e Sondrio. Sono stati intervistati venti collaboratori familiari, tra questi quattro uomini, le cui deposizioni comunque, non sono qui riportate, poiché si è preferito focalizzare l'attenzione sulle donne. All'epoca della ricerca gli immigrati extracomunitari in Lombardia, stando alle statistiche Caritas, erano 270.943, distribuiti in tutte le provincie ma soprattutto in quelle di Milano e Brescia. Cfr. F. PITTAU (a cura di), *L'immigrazione alle soglie del 2000*, Roma, SinnoS, 1999, p. 150 e C. COMINELLI, *Gli immigrati a Brescia. Dati di sfondo su adulti e minori*, in C. COMINELLI, M. COLOMBO, *Immigrati e percorsi formativi*, «Quaderni dell'Osservatorio Provinciale dell'immigrazione», 7, febbraio 2001, pp. 9 ss. Secondo il Cedoc, Centro di documentazione dell'Ismu (Istituto di studi sulla multietnicità) nel 1999 sono stati avviati al

Negli ultimi tempi le scienze sociali sono passate da indagini di tipo macrosociologico sulle migrazioni, a ricerche che tentano di cogliere, con uno "sguardo da vicino" le complesse sfaccettature del percorso migratorio, vale a dire le sintesi personali, le motivazioni raccontate, il processo individuale di distacco dalla propria realtà e di interazione con la realtà culturale di approdo.<sup>3</sup> Non v'è chi non veda, infatti, come i caratteri di indefinitezza e imprevedibilità del percorso migratorio impediscano di poter riassumere realtà così disparate sotto lo stesso termine nel quale si dovrebbero ritrovare tutte le individualità. E d'altra parte la caratteristica del percorso migratorio (percorso spaziale, esistenziale e culturale) obbliga il ricercatore a oltrepassare la fase, pur legittima e feconda, del rilievo di situazione per cogliere le dinamiche psicologiche e le relazioni inedite che la migrazione mette in atto.<sup>4</sup> Con un'ottica antropologica è possibile enucleare i molteplici significati di ogni percorso migratorio: dagli elementi di contestazione della cultura di origine, alla rilettura sovente nostalgica della stessa, all'affermazione della propria individualità creativa anche di fronte a un contesto che non è del tutto disposto a riconoscerla, al giudizio sul mondo estraneo del quale si partecipa. E, per forza di cose, l'analisi del migrante, coglie una relazione difficile: quella tra italiani e stranieri all'interno della vita domestica.

La ricerca, infatti, ha messo in risalto storie personali sovrapposte, percorsi vari, non solo perché i protagonisti hanno provenienze geografiche diverse, vite spesso travagliate e composite ma anche perché varie sono le posizioni che le donne intervistate assumono nei confronti della cultura ospite, del lavoro e della propria esperienza in terra straniera. Ne risulta un quadro che si presenta meno ottimista di quanto si poteva sperare. Troppi e troppo sedimentati sono ancora i pregiudizi, gli stereotipi dall'una e dall'altra parte per poter parlare di "incontro"

lavoro di Colf in Lombardia 1.027 extracomunitari, rispettivamente 237 uomini e 790 donne. A livello nazionale, i lavoratori domestici stranieri assicurati avevano superato le 100.000 unità già dal 1996: si calcola che essi costituiscano il 45% dell'intera categoria. Cfr. F. PITTAU, *op. cit.*, p. 142. Per le interviste ci si è valse della collaborazione di Paola Rossotti e Andrea Alberti, laureati frequentanti.

<sup>3</sup> È l'antropologo francese M. Augé a parlare di "sguardo da vicino", intendendo una metodologia di indagine che privilegi le ragioni del singolo piuttosto che la ricognizione del fenomeno sociale e culturale nel suo insieme. Nella sua antropologia l'individuo emerge quale soggetto: in quanto interprete e innovatore egli non è mai del tutto risolto nella propria cultura, con la quale anzi è in tensione dialettica. Cfr. M. AUGÉ, *Le sensé des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994 (tr. it., *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Milano, Anabasi, 1994, pp. 45-48).

<sup>4</sup> Analisi acute sulla specificità della psicologia del migrante sono rintracciabili nell'opera classica di G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1908 (tr. it., *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989, pp. 580-584).

tra la cultura occidentale e le culture espresse dalle donne straniere che lavorano in Italia. L'etnocentrismo, non teorizzato ma certo sottinteso, sia sul versante occidentale sia sul versante delle culture straniere, è la prima delle barriere che si frappongono fra i due mondi.<sup>5</sup> Senz'altro giocano aspetti quali la scarsa conoscenza reciproca, la difficile condizione psicologica degli stranieri, le motivazioni che spingono gli italiani a richiedere l'intervento di una collaboratrice familiare di altra nazionalità. Né l'incontro sul terreno domestico risulta più agevole, poiché vi si confrontano pratiche che rimandano ad aspetti profondi della personalità e a modalità di socializzazione radicate nell'infanzia e perciò stesso sottratte all'analisi critica. Come i percorsi migratori, dunque, anche i processi di interazione sono compositi e faticosi. Tuttavia, mettendo in gioco identità e cultura, permettono di individuare e di progettare, pur con fatica, scenari culturali nuovi.

## Metodologia di indagine

Dovendo indagare motivazioni, atteggiamenti e giudizi di donne straniere in Italia si pone anzitutto il problema di quale metodo usare: è infatti indispensabile uno strumento il meno possibile invasivo e che dia all'intervistata la possibilità di dichiararsi. Infatti l'intervista, soprattutto quando si rivolge a persone che non occupano un posto favorevole nella società (come è il caso di residenti extracomunitari) può essere percepita come intromissione violenta e può generare reazioni difensive: ciò è ben dimostrato dai numerosi studi sui "luoghi difficili" nelle società opulente.<sup>6</sup> Il colloquio con esponenti di una cultura differente è per sua natura complesso, soggetto a fraintendimenti, a distorsioni. Inavvertitamente anche l'intervistatore più esperto, può tendere a "dare la propria voce" all'intervistato, suggerendo risposte o, più semplicemente, orientando le domande. I riferimenti culturali troppo distanti possono, a loro volta, costituire altrettanti pre-giudizi.<sup>7</sup> Infine, è la materia stessa dell'indagine a presentarsi difficile: si chiede a donne immigrate di riferire progetti esistenziali magari non del tutto chia-

<sup>5</sup> Cfr. M. LUNGHU, *Alcune situazioni acculturative riguardanti i terzomondiali*, Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1995-96, pp. 80 ss.

<sup>6</sup> Vedi P. BOURDIEU (a cura di), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 62-79 e G. HARRISON, *Antropologia culturale dei processi migratori e dei diritti umani*, in E. DAMIANO (a cura di), *Homo migrans (Discipline e concetti per un curriculum di educazione interculturale a prova di scuola)*, Milano, Franco Angeli, 1998, p. 192.

<sup>7</sup> Chi scrive si è trovato più volte a dover riflettere su problematiche metodologiche in contesti di forte differenza culturale e distanza sociale. Cfr. A. PALTRINIERI CASELLA, *Dalla città immaginata alla vita urbana. Il processo di inurbamento a Miranda do Norte (Brasile)*, Milano, Franco Angeli, 2000, il cap. 2.

ri allo stesso protagonista e, comunque, non conclusi; si chiede loro un giudizio sull'interazione che stabiliscono coi nativi e ciò può suscitare allarme.<sup>8</sup> Fondata risulta quindi l'opzione per metodologie non rigidamente strutturate (al fine di permettere la più ampia libertà di espressione alle intervistate ed evitare, il più possibile, le pre-comprensioni dovute alla differenza culturale e alla distanza sociale) nonché la scelta di un'ottica interpretativa sulle deposizioni.<sup>9</sup>

La ricerca ha seguito tre fasi: una ricognizione generale bibliografica ed empirica sul fenomeno della migrazione extracomunitaria in Italia; la raccolta di interviste a donne straniere impegnate in attività di collaborazione domestica in Lombardia; l'analisi delle problematiche comuni emergenti e la richiesta di ulteriori commenti. Il disegno della ricerca è stato delineato a partire da una precedente analisi di situazione riferita agli immigrati in area lombarda.<sup>10</sup> Le problematiche emerse hanno permesso di elaborare una traccia di intervista, organizzata su nuclei tematici quali gli antecedenti della migrazione; la scelta del lavoro; la vita quotidiana e le relazioni sociali; la valutazione della propria esperienza.<sup>11</sup> Le interviste semi-strutturate sono state completate da un *focus-group* durante il quale si sono riproposti i temi centrali dell'indagine.<sup>12</sup> Le intervistate sono di nazionalità filippina, ecuadore-

<sup>8</sup> Cfr. A. TAROZZI, *op. cit.*, p. 14.

<sup>9</sup> Varia è la letteratura alla quale ci si è riferiti: tra gli altri, A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Bari, Laterza, 1988; T. TENTORI, *Per una antropologia delle società complesse*, in T. TENTORI (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando, 1990; L. BOVONE, *Storie di vita come lavoro riflessivo di una generazione e di una cultura*, in Studi di Sociologia, Vita e Pensiero, Milano, 1996; C. CIPOLLA, *Oltre il soggetto, per il soggetto. Due saggi sul metodo fenomenologico e sull'approccio biografico*, Milano, Franco Angeli, 1990; J. CLIFFORD, G.E. MARCUS, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, The Regent University of California, 1986 (tr. it., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997); J.S. COLEMAN, T.J. FARARO, *Rational Choice Theory (Advocacy and Critique)*, London, Sage, 1992; N.K. DENZIN, *Interpretative Ethnography (Ethnographic Practices for the 21<sup>st</sup> Century)*, London, Sage, 1997; C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc., 1973 (tr. it., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987).

<sup>10</sup> La scrivente ha partecipato a due ricerche antropologiche sull'immigrazione italiana e straniera in area lombarda. L'ultima, curata per la parte sociologica dal prof. Costantino Cipolla e per la parte antropologica dalla sottoscritta, indagava le interazioni tra italiani e stranieri in una cittadina mantovana. La ricerca è stata pubblicata ed ha per titolo: *Un'interazione da progettare. L'immigrato terzomondiale e la comunità di Castel Goffredo*, in C. CIPOLLA (a cura di), *L'immigrazione italiana e straniera a Castel Goffredo*, Mantova, Centro Studi Arca, 1999.

<sup>11</sup> Cfr. P. GUIDICINI (a cura di), *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 41-46 e pp. 193-215.

<sup>12</sup> Il *focus group* aveva il solo scopo di completare le interviste individuali. Per questo motivo si è ritenuto opportuno, in sede di relazione definitiva, far convergere i risultati.

gna, peruviana, dominicana, russa, salvadoregna, brasiliana, eritrea; l'età varia dai venti ai cinquanta anni. Si tratta di donne che provengono in maggioranza da aree urbane, quasi tutte prive di titolo di studio e con esperienze di lavoro precedenti. Varia anche la durata della loro permanenza in Italia che va da qualche mese a diversi anni. Il senso di questa indagine non è dunque statistico, né potrebbe esserlo, stante l'esiguità dei numeri. Tuttavia, le testimonianze delle immigrate offrono possibilità di analisi meno superficiali e più rispettose della loro capacità critica e creativa e suggeriscono piste future di ricerca.<sup>13</sup>

## Tipologie di inserimento

È sicuramente difficile individuare delle costanti nel complesso mondo delle donne migranti che hanno scelto o si sono trovate a svolgere la professione di collaboratrice domestica, stante le grandi differenze di provenienza, cultura, motivazioni e progetti. Non è però impossibile estrapolare dalle loro interviste alcune tipologie di inserimento nella quotidianità culturale e sociale dell'Italia. Si tratta di tipologie costruite sul presente, cioè sulla situazione che hanno trovato e alla quale si sono adeguate cercando di coglierne tutte le opportunità.

Una prima tipologia è data da coloro che si sono inserite in una realtà metropolitana come quella milanese. Queste donne hanno alle spalle le più diverse esperienze esistenziali: alcune sono approdate in Italia con il preciso intento di trovare un lavoro, altre al seguito di mariti o fidanzati, altre ancora, hanno trasformato una permanenza breve in un soggiorno definitivo. Per molte di loro, l'arrivo in Italia sembra essere avvenuto senza grandi informazioni precedenti, quasi per caso, magari seguendo il consiglio di qualche amicizia. Così si sono inserite nella società italiana senza poter contare su appoggi, confidando soprattutto nelle proprie capacità e nel futuro. La loro esperienza si configura quindi col carattere precipuo della difficoltà: di inserimento, stante i numerosi cambiamenti di lavoro e di città, di relazione, difficoltà dovute alla solitudine cui le ha condannate l'impiego. Ciò non ha sempre permesso loro di affrontare con serenità d'animo l'esperienza dura del lavoro in un paese straniero.

Sicuramente gioca il fatto di essersi inserite in una grande città che non mostra sempre il suo volto accogliente: l'anonimato della metropoli, la distanza emotiva, la forte propensione alla *privacy*, l'atomizzazione dei ruoli sociali e la rigidità degli stessi sono aspetti molto lontani

<sup>13</sup> Cfr. A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Bari, Laterza, 1988, pp. 57 ss.

dalla esperienza culturale di queste donne che provengono da mondi nei quali prevale ancora la dimensione comunitaria e la forza dei rapporti affettivi. Un altro elemento che contribuisce ad accentuare il carattere di difficoltà di cui si è detto è senz'altro il fatto di essere per la maggioranza inserite in famiglie che richiedono loro prestazioni impegnative, come l'assistenza agli anziani, senza però corrispondere compenso e considerazione adeguati al lavoro profuso.

Se, dunque, analizzando a posteriori la loro vicenda migratoria, esse sono disposte ad ammettere di aver imparato qualcosa di sé stesse (a vivere lontano da casa, a relazionarsi con mentalità diverse, a comprendere i propri limiti e le proprie risorse) e della cultura ospite (le espressioni artistiche, i rapporti umani e civili ecc.) ciò non fa loro dimenticare la fatica dell'inserimento, l'estraniamento culturale e la sensazione di essere poco accettate o, addirittura, sfruttate.<sup>14</sup>

Una seconda tipologia è quella offerta dalle colf intervistate in località di provincia. Qui l'elemento che sembra meglio definire la situazione è una relativa indipendenza. Si tratta di ragazze giovani, per le quali la migrazione ha significato soprattutto nuove opportunità (alcune anche molto eccentriche come l'allenamento sportivo), e la conoscenza del mondo occidentale che si desiderava avvicinare. È una migrazione realizzata con qualche sicurezza in più, rispetto al modello precedente: può trattarsi di un parente inserito da tempo nel luogo di approdo e che ha già selezionato le opportunità di lavoro, oppure di uno spostamento a seguito di un vero e proprio contratto di lavoro, per quanto precario. Dunque un dislocamento affrontato con meno spirito di avventura e con più capacità di discernimento, con uno stato d'animo più tranquillo e con la disponibilità a cogliere quanto di meglio può offrire l'esperienza migratoria.

Se infatti anche queste ragazze sottolineano la difficoltà del distacco, soprattutto dagli affetti familiari, tuttavia esse non lamentano grandi incomprensioni, ritengono di aver stabilito un buon rapporto con gli italiani, pensano di poter restare in Italia anche per il futuro. La valutazione dell'esperienza fa emergere un certo atteggiamento indipendente: si colgono senz'altro gli aspetti difficili della migrazione ma non emergono toni aspri, mentre non sembrano ritenere minacciosa per la loro integrità culturale e psicologica la permanenza in una realtà straniera.

Anche in questo caso giocano le motivazioni e la storia individuale, ma senz'altro le condizioni del contesto facilitano. Inserite in una piccola e tranquilla cittadina di provincia, dove il benessere è diffuso e le migrazioni di persone provenienti dai paesi del cosiddetto "Terzo Mon-

<sup>14</sup> Cfr. S. CIFIELLO, *Flussi migratori*, in C. LANDUZZI, A. TAROZZI, A. TREOSSI (a cura di), *op. cit.*, pp. 41-44.

do" non sono più una novità, esse non sperimentano lo spaesamento acuto delle colf nella metropoli. Hanno infatti la possibilità di rapporti umani significativi con altri immigrati, possono ritrovarsi in ambienti dove prevale ancora la dimensione comunitaria (la scuola per stranieri), assumono addirittura ruoli da specialista. Questo può senz'altro compensare l'isolamento del lavoro casalingo.

L'ambiente nel quale vivono permette loro di sognare una collocazione diversa, come il lavoro in fabbrica, considerato migliore perché meno legato alla convivenza con i datori di lavoro. Anche se difficile, questa prospettiva sembra possibile, mentre non è neppure contemplata dalle colleghe della metropoli.<sup>15</sup>

Una terza tipologia è offerta dalle esperienze delle colf intervistate nella zona di Sondrio e Milano. Si distingue per la forte concentrazione di elementi positivi e può essere definita come "inserimento in un contesto protetto". Anzitutto, se si esclude qualche caso, si tratta di donne scolarizzate, con interessi culturali specifici (la musica, le lingue...), che hanno fatto in patria esperienze significative e senz'altro non popolari, ad esempio, il lavoro in ambasciata o nelle case della borghesia imprenditoriale. Il loro trasferimento in Italia è avvenuto a volte al seguito della famiglia per la quale tuttora lavorano. In altri casi la donna che si è trasferita ha comunque potuto contare sull'appoggio fattivo della famiglia italiana che le ha procurato contatti o lavoro. È, dunque, una esperienza migratoria che si colloca a livelli privilegiati dal punto di vista culturale e sociale: le famiglie nelle quali queste domestiche sono inserite conoscono bene i contesti di provenienza e offrono una collocazione stabile e ben retribuita. Ciò, naturalmente, favorisce l'atteggiamento sereno delle colf le quali si dimostrano molto soddisfatte dei contatti che hanno stabilito coi datori di lavoro, a loro volta disposti al dialogo.

Pur riconoscendo l'eccezionalità della situazione, quest'ultima tipologia consente, in quanto enfatizzata, di individuare gli aspetti che favoriscono l'inserimento. La conoscenza dell'ambiente di provenienza, da parte dei datori di lavoro, infatti, permette alla collaboratrice domestica di non sentirsi del tutto estranea, anzi le offre la possibilità di manifestarsi, sicura di essere compresa. Un altro carattere favorevole è la condizione di tranquillità per il posto di lavoro. È da rimarcare la disponibilità delle famiglie italiane, che si propongono come tutrici delle immigrate, interpretando per loro il mondo occidentale; va inoltre sottolineata la disponibilità a cogliere quanto di positivo le straniere esprimono, valorizzandone nel contempo le potenzialità e le possibilità di apprendimento. Infine va colto il particolare tono emotivo che sostiene positivamente la comunicazione tra datori di lavoro e colf.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 52-54.

## Condizioni psicologiche, culturali e sociali del rapporto di lavoro

L'analisi delle interviste evidenzia percorsi migratori diversi: alle persone giovani che hanno abbandonato il loro paese per senso di avventura e per ricercare una propria realizzazione personale fanno riscontro le storie di vita di donne più anziane che invece si sono mosse o per fallimenti personali (separazione matrimoniale, tracolli economici...) o per necessità di mantenere una famiglia in condizioni migliori.<sup>16</sup> Così si esprime una filippina: «*Ho incontrato un'amica e dice: "Andiamo all'Italia" e allora siamo venuti qui, solo mio marito come turista... per vedere com'è... perché mi ha detto che ci sono Filippini che stanno lavorando come domestica... lei voleva andare negli Stati Uniti ma non si può entrare senza... allora ha detto: "Andiamo a vedere come è l'Italia". E dopo, al tempo c'era il problema nel nostro paese del presidente Marcos e non possiamo tornare al nostro paese. Allora abbiamo deciso di restare*».<sup>17</sup> Diversa l'esperienza di una ragazza dominicana: «*Mah! Sono venuta perché prima c'era qui mia sorella, mi ha fatto conoscere il suo datore di lavoro. Lui ha detto: "Guarda che c'è un signore che ha bisogno di una persona che venga a casa sua per fare il lavoro e per guardare la sua mamma". Io ero a casa che non avevo nessun lavoro, niente e ho detto: "Vengo volentieri" e sono venuta col permesso di lui*». Una brasiliana: «*E poi arrivando qui... la cosa di Leo che non voleva che me ne andassi più via. Stai qui tre mesi... dopo tre mesi tu vai via. D'accordo ho passato qui tre mesi. Poi lui: "No non vai più via. Passa più tre mesi, fra tre mesi tu vai via". E poi che è arrivato sei mesi, non avevo più i soldi per comperarmi il biglietto. Siccome era scaduto non lo potevo più cambiare. Allora ho dovuto rimanere per forza. Mi sono trovata qui senza biglietto per ritornare a casa e non mi potevano prendere perché non avevo il permesso di soggiorno regolare e... ho dovuto rimanere qui... come si dice...» Come clandestina? «*Sì... poi ho conosciuto il mio datore di lavoro, la signora F., e mi ha assunta e quindi ho potuto avere il permesso di soggiorno e ho potuto lavorare per loro. E via... Poi tu non riesci più ad andare via dopo che incomincia a piacere*». Una donna eritrea: «*Io quando ero ad Asmara a 14 anni di età ho iniziato a lavorare come bambinaia con una famiglia di italiani. Io abituata con loro con amicizia. C'erano italiani da noi. E dopo è venuta qui una mia amica e le hanno detto di chiamare una sua amica e lei ha chiamato me per farmi trovare una famiglia. Mi hanno fatto il contratto, me lo hanno spedito lì e io con quel contratto sono venuta in Italia*».*

<sup>16</sup> Cfr. S. CIFIELLO, *op. cit.*, p. 41.

<sup>17</sup> Siglo le interviste riferendomi alla sola nazionalità, per espressa indicazione delle colf.

Il passaggio da una cultura all'altra riveste da subito un significato molto profondo e personale coinvolgendo anche il tema della propria identità, sperata o ricostruita, della rottura consumata con il proprio mondo ma anche con un'immagine di sé non più soddisfacente.<sup>18</sup> Ciò sembra tanto più vero per le donne per le quali si intravede addirittura un percorso migratorio tendente a confermare la caratteristica di matrifocalità di molte famiglie dei paesi del Sud del mondo nei quali è la donna a dover provvedere, da sola, al sostentamento della famiglia anche quando ciò significa affidare la prole alle cure di altri.<sup>19</sup>

Il lavoro di collaboratrice domestica non è stato scelto: si tratta al contrario di un ripiego o di un'attività transitoria in attesa di meglio. *«Io ho scelto questo lavoro in Italia per necessità. Piano piano mi sono ritrovata in questo...qui c'è un'altra maniera di lavorare...io ero casalinga...a casa mia l'ho fatto...ma nel mio paese io facevo un altro lavoro...(...) perché mio papà è morto quando avevo quattordici anni...ho aiutato la mamma, tanti fratelli, tante sorelle...poi mi sono sposata e sono andata a lavorare...nella famiglia di mio marito... poi ho fatto la scuola per parrucchiera (...) e dopo per quella cosa che c'è nella vita...cosa brutta...nel mio matrimonio...ho dovuto lasciare tutto e scappare (...) Io sono di Salvador e sono venuta in Italia all'inizio del '91 (...). Io non sapevo che io dovevo fare la domestica...e io lo dico che quella parola lì...non è una parola brutta però sentire che lei viene a lavorare come una domestica e ti danno il grembiule. Può darsi che sia nuovo però può darsi che non lo è... io sento umiliante quella cosa lì, il grembiule. Però io sono infermiera, ho lavorato tanti anni, lavoravo in sala operatoria...mi sono trovata un po' male...»* (salvadoregna).

Il fatto che si tratti di un ripiego determina un sentimento di ambivalenza espresso in formule ripetute: *«non mi piace troppo, ma lo faccio con pazienza...»*, *«si può fare anche con amore...»* (ecuadoregna). *«Insomma... Per me posso farlo anche con un po' di pazienza e con un po' di amore. Io... di piacermi non è che... Mi piace, ma piacermi fin troppo no»* (dominicana). C'è anche chi lo rifiuta apertamente preferendo definirsi in un altro modo, quale assistente agli anziani: *«Io non faccio la*

<sup>18</sup> Cfr. M. AUGÉ, *op. cit.*, pp. 51-55 e G. PUIG-MORENO, *Attitudes et recherche identitaire des secondes générations d'immigrés andalous en Catalogne*, in M. LAVALLÉE, F. OUELLET, F. LAROSE, *Identité, culture et changement social*, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 82-86.

<sup>19</sup> Sulle caratteristiche delle famiglie in ambienti deprivati, O. LEWIS sottolinea la matrifocalità e l'impegno della donna in ambito economico e sociale, l'instabilità familiare. Cfr. O. LEWIS, *La cultura della povertà*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 93-109 e O. LEWIS, *Antropologia de la pobreza, Cinco familias*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1985, pp. 15 ss. Cfr. anche M. LUNGHI, *Problematiche antropologiche della famiglia oggi*, Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1996-97, pp. 18-19.

*colf, loro dicono che io faccio la colf, ma io mi occupo di anziani...»* (peruviana). Forse nel sentimento di ambivalenza gioca, specie per chi proviene dall'America Latina, anche un certo senso di sottomissione al mondo europeo: il lavoro di colf diventerebbe la dimostrazione palese di una sudditanza economica e culturale della quale la storia è testimone. Così si esprime una donna ecuadoregna, dopo aver ricordato che il suo continente è stato depredatao dagli Europei durante l'epoca coloniale: «*Loro (intende: i connazionali) dicono che io faccio la serva agli italiani... io dico che non è così...»*.

D'altra parte si tratta pur sempre di lavoro cioè di un'attività remunerata: è ciò che giustifica sia la scelta di migrare sia la permanenza in Italia. Risulta perciò difficile negarlo apertamente, soprattutto quando sembrerebbero improbabili altre prospettive. Forse qui va collocata la straordinaria attenzione, dimostrata dagli intervistati, agli aspetti pratici del proprio lavoro, riguardanti la retribuzione, le coperture assicurative ecc.

Ciò che rende poco appetibile il lavoro di domestica è il fatto di doverlo svolgere all'interno di una famiglia, quindi in un contesto protetto ma nello stesso tempo isolato e molto vincolante. Alla domanda: «*Conosci qualcuno che fa il tuo lavoro?*» un'intervistata risponde: «*No. Perché questo lavoro sono poche ma poche persone che lo fanno di ragazze giovani come io... perché è un lavoro che solo pensare che devi stare lì ventiquattro su ventiquattro...»* (dominicana). Anche se la permanenza quotidiana continuata non riguarda tutte le collaboratrici domestiche, appare chiaro che questa convivenza stretta e prolungata nel tempo caratterizza l'aspetto fondamentale del loro lavoro e ne determina gran parte delle difficoltà. Se da un lato le colf sembrano soddisfatte di entrare in una famiglia, perché ciò potrebbe costituire un surrogato al nucleo domestico lasciato in patria, dall'altro dichiarano un'evidente ansia: «*Io sono arrivata qui e io fatto un po' di fatica perché non ero abituata a stare con gente... vedi per me loro erano gente... strani perché non l'ho mai visto... e insomma... io mi sono trovata in un momento difficile... perché non sapevo come fare niente... parlare di mangiare, di fare i mestieri... sono cose diverse da noi... io ho imparato però prima fu duro... fu duro perché non sapevo niente di italiano...»* (russa).

«*Un po' difficile. Un po' difficile perché io sono... sapevo che venivo ad abitare insieme. Una famiglia che io non conosco... per me era una cosa grande... difficile nel senso che... non lo so... magari facevo dei pensieri che... mi trattavano male... una di queste cose...»* (dominicana). Così alcune colf dichiarano di essersi allontanate dal lavoro per le abitudini di vita della famiglia ospite, fonte di troppo grave disagio per loro: «*Allora sono andata via, sono andata a Vicenza... però... io non sono brava a cucinare tante cose perché ero in una famiglia di contesse e ci vuole una bra-*

va a cucinare tante cose e allora: "Come faccio? Pulire... paura a pulire i soprammobili... gli oggetti d'oro e tutti pesanti... cadere qualcosa, allora rovina ma... sono stata io?". Dopo quattro mesi dopo mi hanno passato a un'altra amica di loro. Però questa famiglia ha due figli, però quando i genitori sono fuori questi ragazzi loro figli invitano tanti tanti loro amici, anche tutte le notti, si divertono!. Allora ho detto: "Come faccio? Come dormire? E dopo: io devo lavorare domani. Per voi non lo so se andate a scuola o dormite...". Allora ho detto: "Io non posso andare avanti così perché sempre loro... fanno così sempre". Allora dopo nove mesi sono andata via ancora perché non sopporto quello...» (filippina).

## La "quotidianità" come caratteristica del lavoro di colf

L'attività di colf obbliga ad uno stretto contatto coi datori di lavoro: ciò comprende molti aspetti dell'intimità individuale come il predisporre il necessario per la vita materiale (lavare, stirare, preparare il pranzo...) o dover accudire una persona nelle fondamentali esigenze fisiologiche. È inoltre un lavoro che si svolge in condizioni di isolamento: la domestica non può di regola, condividere con altri che svolgono la stessa attività, aspetti, impressioni e problemi della propria condizione. Il suo ruolo di lavoratrice non genera quei processi di socializzazione che si individuano al contrario in lavoratori stranieri i quali, per il fatto di occupare un posto in fabbrica, stabiliscono dei rapporti "di classe" coi propri colleghi e quindi riescono a costruire una cultura comune. «No – dice una giovane peruviana – io non conosco Milano. Io sono arrivata una sola volta in piazza del Duomo e basta. Giovedì sono arrivata. Mi è piaciuto però è arrivata ed era già ora di tornare perché dovevo essere qui alle cinque. Per quello non posso allontanarmi. Non posso lasciare M. sola». È un aspetto fondamentale: se il lavoro "crea" cultura nel senso che permette la comprensione di sé in quanto "homo faber", la presa di coscienza del proprio ruolo sociale e della capacità personale, la costituzione di reti di sapere con quanti condividono la stessa attività lavorativa, ciò non è facile per le colf, per le quali l'isolamento lavorativo rischia di tradursi in incapacità di elaborare la propria esperienza.<sup>20</sup>

Di "quotidianità" è intessuto tutto il lavoro della colf. Dal punto di vista culturale occorre rilevare che le abitudini dell'intimità domestica si riferiscono alla sfera sottratta alla vita sociale. Pur essendo connotate culturalmente, esse sono vissute come "naturali" e dunque, non sottoposte a critica né a revisione. E questo vale sia per le famiglie italiane, per le quali la colf dovrebbe accettare da subito i ritmi domestici, le

<sup>20</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1998, p. 58 ss.

attività e le abitudini, sia per le collaboratrici stesse che si inseriscono col loro lavoro proprio là dove la cultura straniera mostra tutta la sua persistenza e pervicacia. Manca dunque, in primo luogo, la possibilità per la domestica di rielaborare la quotidianità nella quale è obbligata ad inserirsi, in rapporto al quotidiano appreso nella propria cultura.<sup>21</sup> Il fatto che quasi tutte le intervistate dichiarino di non essersi preparate alla professione, di aver faticato a comprendere gli usi domestici dei propri datori di lavoro, è significativo dell'estraniamento culturale vissuto nelle famiglie italiane. Un estraniamento, che, non superato, rischia di favorire l'incomprensione, la diffidenza e l'alienazione.<sup>22</sup>

Oltre ad essere per definizione una "lavoratrice invisibile", colei che esercita funzioni di colf è obbligata alla sottomissione a modelli culturali normativi, prima di averli ben compresi. Ma il quotidiano nelle culture occidentali non corrisponde al quotidiano espresso nelle famiglie africane, latino-americane o asiatiche. Varietà di percorsi di vita e di convivenza familiare, rigidità delle strutture economiche e burocratiche, straordinaria connessione di percorsi, attività, opzioni possibili, fanno della società occidentale un luogo dove non sempre risulta facile conciliare i ruoli, assolvere a molte funzioni, imporsi con un modello esistenziale. La famiglia, isolata e sempre più debole, è obbligata a richiedere servizi sociali come l'assistenza agli infanti o agli anziani, che non riesce più ad affrontare.<sup>23</sup> Alcune affermazioni delle domestiche intervistate offrono spunto per constatare la loro difficoltà di comprensione di tutto ciò: *«Basta vedere... noi curiamo... voi dite che rispettate la persona umana... ma non rispettate i vostri genitori che hanno dato tutto... perché veramente qua si vede... io ho trovato dei casi... il genitore, cinquant'anni che sta già comprando la casa alla figlia, venticinque anni, che fra un po' si sposa... e non gli prende una casa così da due soldi ma da quattrocentocinquanta milioni... e sta già pensando di arrenderla quindi alla fine spenderà di più (...) ma ci pensano tutto? Io sono convinta che quella figlia lì quando lei avrà bisogno... si cercherà una extracomunitaria... al massimo la mette nella casa di riposo da cinque stelle»* (peruviana).

L'insistenza sull'egoismo degli occidentali, i quali non accudiscono agli anziani preferendo affidarli alle cure degli stranieri, la convinzione più volte espressa della scarsa generosità degli italiani può significare l'incapacità di cogliere le complesse dinamiche sociali e culturali che coinvolgono gli uomini e le donne delle società opulente. In un sistema di lavoro molto rigido e in una società che innalza sempre più i

<sup>21</sup> Cfr. A. DOUTRELOUX, *Communication interculturelle. L'immigrant, notre miroir*, in M. LAVALLÉE, F. OUELLET, F. LAROSE, *op. cit.*, pp. 213-219.

<sup>22</sup> Cfr. H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 102 ss.

<sup>23</sup> A. CASELLA, *Una interazione da progettare...*, *cit.*, p. 58.

propri standards di vita, in presenza di famiglie ridotte numericamente, può risultare molto difficile, nonostante la generosità individuale, occuparsi di anziani o di persone con gravi patologie e indispensabile il ricorso all'aiuto di estranei. Quella che in una società più semplice, meno burocratizzata, con minori opportunità di lavoro, è una scelta facile e obbligata, in società industrializzate può diventare possibile solo per strati molto ridotti di popolazione: gli esclusi dal lavoro oppure coloro che, disponendo di considerevoli risorse economiche possono risolvere il problema in forma autonoma.<sup>24</sup> Comprendere ciò è molto difficile a quegli stranieri che non sono in grado di fare una analisi meno preconcetta della realtà occidentale. L'etnocentrismo implicito in dichiarazioni come quella citata può esprimere, oltre ad una personale consapevolezza del proprio ruolo e alla contestazione implicita del sistema sociale occidentale, anche l'incapacità di leggere con più competenza dinamiche sociali e culturali del mondo occidentale.

### Tra sicurezza e desiderio di libertà

Solo apparentemente il lavoro di colf è semplice: in realtà assume in sé tanti e tali significati culturali e psicologici da identificarsi come un lavoro estremamente delicato. In generale le domestiche dichiarano di non avere preparazione professionale: il lavoro di colf si inserisce in un'area di sapere pregresso, relativo ad attività in gran parte appannaggio del mondo femminile.<sup>25</sup> Una preparazione non sembra necessaria dal momento che, in tutte le culture, tocca alla donna occuparsi della famiglia. Sono competenze acquisite quasi inconsapevolmente durante l'infanzia, non soggette a revisioni o aggiornamenti, ritenute connaturate al genere femminile.<sup>26</sup> Ciò, abbiamo visto, non corrisponde al vero non essendo la sfera domestica sottratta alla cultura. Dunque, se è un lavoro "facile" da scegliere perché non richiede titoli di studio o professionalità specifiche non è invece un lavoro facile da sostenere e ciò è dimostrato dall'estrema mobilità di coloro che lo svolgono. Non può non fare pensare la facilità all'abbandono del posto di lavoro (specie per quei lavoratori che si sono inseriti in famiglie medio-basse quanto a disponibilità economiche), atteggiamento che potrebbe essere fatto risalire a due motivazioni: ricerca di situazioni migliori, anche se ciò comporta spostamenti e cambiamenti radicali dei ritmi di vita; difficoltà a relazionarsi con le famiglie: «Siamo stati un anno e mezzo

<sup>24</sup> Cfr. M. LUNGI, *Problematiche antropologiche...*, cit., pp. 3-6.

<sup>25</sup> Cfr. G. SALVIONI, *Cultura femminile e interculturalità*, Firenze, Le Monnier, 1993, pp. 482-489.

<sup>26</sup> Cfr. G. EL KHAYAT, *Le Maghreb des femmes*, Casablanca, Eddif, 1992, pp. 147-150.

dopo cambiato un'altra famiglia con bambini... era un po' difficile. Dietro di loro i bambini... allora sono andata via, sono andata a fare assistenza a Padova, con anziani. È venuta quella legge, la legge Martelli... allora... perché lavoravo in nero prima... allora ho chiesto a loro di mettermi in regola. Allora mi hanno messo in regola però hanno fatto solo quattro ore... tre ore di lavoro. (...) Dopo tre anni ho detto: "Adesso stanno aumentando i costi, le figlie stanno andando avanti nella scuola e ci vuole tanti soldi. Allora se non vuole darmi di più vado via..." (...) Dopo due anni sono andata ancora via..." (filippina).

Del desiderio di ritrovare in Italia un proprio spazio nel quale ritrarsi sono espressione le deposizioni di quante dichiarano il progetto di trovare un altro lavoro: «quando sei in casa degli altri devi fare riguardo in tante piccole cose perché sei in casa degli altri e non ce l'hai mai mai una libertà come dire: "Sono padrona io qua, faccio come voglio io"» (dominicana).

La caratteristica del lavoro di collaboratrice familiare lo rende facilmente soggetto ad abusi individuali che sono fortemente stigmatizzati dalle donne straniere poiché intuiscono di non essere in grado di difendersi. «Più di tutto non approfittarsi degli stranieri... perché la prima volta che io sono andata a lavorare mi hanno fatto lavorare in due posti per uno stipendio di fame sempre qui in Italia... e ogni cosa che l'italiano mi dà io sempre sono... perché sempre dietro di quello vuole qualcosa... o vuole di più lavoro senza pagartelo... come ha detto lei... io penso che questo è approfittarsene di una persona...» (filippina). «Perché in Italia... posso dire gli italiani... perché sempre si lamentano? ...ti fanno sentire male. Perché prendere una persona se dopo lamentarsi? Penso che lo fanno perché così non ti pagano... uno lavora ventiquattro su ventiquattro e ti dichiarano venticinque ore settimanali. Penso che è una maniera psicologica di farli sentire... (male)» (peruviana). «Come me, come domestica... guardano sempre loro... vogliono approfittare di più... anche noi facciamo sempre il nostro lavoro con amore, con pazienza... però dopo non pagano bene... non vogliono dare secondo la legge. Ho detto: "Faccio io il lavoro, secondo le mie capacità... però io voglio... di pagarmi secondo la legge". Però loro non fanno così, non lo so... perché prendete una domestica se non la pagate secondo la legge?» (salvadoregna).

## Il dialogo interculturale

Il dialogo interculturale che si realizza tra colf e datori di lavoro è fortemente inficiato da aspetti di contesto che non permettono un vero scambio. D'altra parte si ha dialogo culturale laddove si ha dialogo interpersonale, cosa che sembra avvenire con fatica e solo in contesti fa-

miliari che già hanno sperimentato la diversità culturale in seguito ad esperienze o a interessi propri. Nella maggioranza delle situazioni registrate non sembrano invece esistere motivazioni forti, da entrambe le parti. Chi si serve di una domestica straniera ha soprattutto la necessità di un aiuto, quindi un'emergenza che poco si presta ad essere trattata culturalmente. Rileggendo le deposizioni delle intervistate si nota come le stesse sottolineino il fatto che il dialogo si ha prevalentemente su aspetti funzionali quali le mansioni richieste e il modo migliore per svolgerle, mentre poco del proprio vissuto culturale viene travasato nel lavoro quotidiano.<sup>27</sup> «Beh, l'unica cosa che porto è la disponibilità che io credo... che noi brasiliani siamo molto disponibili in questo senso e abbiamo la cosa... di portare avanti con felicità. Mi capisci? Non c'è una barriera. Mi capisci?» (brasiliiana).

Da parte delle colf, del resto, il lavoro non sembra inteso come mezzo per entrare in contatto col mondo culturale italiano né per la realizzazione personale. Il lavoro è anzitutto e soprattutto il motivo che giustifica la presenza in Italia, è lo strumento per ottenere quanto si vuole e cioè mezzi economici per poter tornare in patria, o riuscire negli scopi che ci si è prefissi per sé o per la propria famiglia. Non è dal lavoro che passa l'identità né l'appartenenza sociale: al contrario questo rende ben più evidente la propria condizione di stranieri. Ciò significa che si ripongono scarse motivazioni nella propria attività, considerata poco qualificante. «Per me è indifferente, per me è indifferente... per me questo lavoro è uguale a qualsiasi altro. Io credevo che era un lavoro da persona stupida, non c'è nulla per crescere. Ma poi guardando l'altra parte non è neanche vero perché prima non sapevo stirare, non sapevo pulire. Oggi io lo so... vuole dire che ho imparato qualcosa. Vuole dire che ti progredisci...» (brasiliiana).

Ma ad una concezione puramente strumentale del lavoro rischia purtroppo di corrispondere una concezione altrettanto strumentale dei rapporti umani che ne sono veicolati.<sup>28</sup> Non si rileva del resto, se non nei casi già ricordati, una base comune che possa favorire il dialogo.<sup>29</sup> Le lavoratrici straniere lamentano la scarsa conoscenza geografica degli italiani i quali sono spesso tanto sprovveduti di fronte alla prove-

<sup>27</sup> È ovvio, infatti, che l'interazione si stabilisce a partire da motivazioni reciproche e costituendo canali diversificati di dialogo. Cfr. S. DOMPIERRE, M. LAVAL-LÉE, *Adaptation psychologique des réfugiés africains francophones en zone d'accueil périphérique (Ville de Québec)*, in M. LAVALLÉE, F. OUELLET, F. LAROSE, *op. cit.*, pp. 137-145.

<sup>28</sup> Cfr. H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 97 ss.

<sup>29</sup> È il caso delle collaboratrici domestiche intervistate nella zona di Sondrio le quali erano per la maggioranza a servizio di famiglie che avevano avuto esperienze di permanenza all'estero. Ma, come già ricordato, si tratta di una situazione eccezionale.

nienza delle proprie colf da suscitare un risentimento nelle stesse, quasi fosse un misconoscimento della loro personalità individuale. «Io posso dire che sono delle persone che non si interessano proprio niente. Si qualcuna lo fa per un po' di curiosità non perché (...) Quando parlano con noi: "Tu di dove sei?" e si orientano subito quando dico... che noi, il nostro paese è El Salvador, San Salvador la capitale però qualcuno pensa nel Brasile che c'è Salvador de Bahia e così qualcuno dice: "Ma io ho mai sentito» (salvadoregna). «Io chiedo una cosa: perché noi dobbiamo sapere tutto dell'Europa e l'Europa, la scuola non si interessa di studiare la geografia dell'America? Una volta io sono andata in una profumeria con la mia figlia (...) e la signora ha detto: "Per voi l'Europa è soltanto l'Italia, vero?" Io ho detto: "Signora nel mio paese io ho studiato la geografia e so che l'Europa non è soltanto l'Italia, come per voi l'America è solo gli Stati Uniti" (...)» (ecuadoregna).<sup>30</sup>

D'altra parte però non si ha l'impressione che le stesse colf vogliano andare oltre gli scarsi stereotipi di cui dispongono per leggere con attenzione il contesto culturale nel quale sono inserite. Quindi i rilievi che si fanno sull'Italia sono superficiali, poiché si riferiscono o ad aspetti comportamentali per i quali occorrerebbe ben altra analisi, oppure riportano situazioni che si ricollegano alla loro esperienza di immigrate al di fuori della quale, a quanto pare, risulta difficile uscire. «Perché non sono contenti... perché se qui... se piove perché piove... se fa freddo perché fa freddo: "Che tempo schifoso... che tempo qua, che tempo là". Io dico... io ho parlato con qualche persona... perché non sono contente... sempre dicono qualcosa... sono malcontente...» (peruviana). «E poi qua ognuno pensa troppo agli affari suoi e diventa difficoltoso avere gente... di andare sempre con armonia... con le altre persone. Tu vedi... ciao... ciao... e basta e rimani lì. Già in Brasile dove vivevo io, la città è piccola, una specie di paesino, tutti si conoscono e loro non hanno nulla da fare. Sempre lì tutti. Se dici ciao a qualcuno tu vai a rimanere lì in piedi a parlare per un'ora» (brasiliiana).

Riferendosi alla possibilità di migliorare i rapporti di conoscenza reciproca, qualche intervistata esprime un atteggiamento rinunciatario: «No, io penso perché ci sono degli italiani che sono razzisti, ci sono quelli che hanno il razzismo, invece ci sono quelli che apprezzano di noi perché tanti di noi sono onesti, lavoriamo e comunque siamo apprezzati. Però ci sono quelli che sono razzisti e allora... io (nei loro confronti) io avrei un po' di distanza, anche perché lo so che non sono apprezzata e niente...» (dominicana).

<sup>30</sup> Le migrazioni, scrive G. Harrison, hanno avuto l'effetto di ridefinire l'oggetto dell'interesse antropologico: dalla "osservazione del primitivo" siamo passati al "confronto con lo straniero" ma ciò non ha significato ancora per lo straniero l'assunzione dello status paritario della cittadinanza. Cfr. G. HARRISON, *op. cit.*, pp. 190-191.

Parlando dello stato d'animo degli italiani qualcuna inserisce un argomento che, pur non espresso a chiare lettere, ritorna spesso in molte deposizioni: al benessere del mondo occidentale non corrisponde un adeguato stato d'animo: «*Voi che siete state in Brasile avrete visto la felicità che hanno anche i più poveretti, quelli che abitano in favele... avete visto... è il modo... perché loro sono poveri... perché anche di là c'è una grande differenza... o ben ricchi o poveri poveri... ma comunque loro sono molto allegri (...). Io conosco delle persone... dicevo che sono sempre stata a Milano... e poi sono giovane, mi piace andare in discoteca... e non vado nei brutti posti... io conosco della gente che sta a Milano e hanno molti soldi. Loro già adesso stanno pensando nelle vacanze... ma loro dopo che sono tornati dalle Maldive... che si dice che è il paradiso... ma tornano con una faccia... (...) io non so... io tornerei ma tornerei sulle nuvole con gli occhi che mi brillano, mi dura fino all'altra estate... e loro no... hanno bruciato... hanno bruciato e poi: "È stato bello?" "Sì, bello, abbiamo visto i pesciolini..."*» (peruviana).

Permane dunque, nel rapporto tra persone di differenti culture, un'ampia serie di pregiudizi e di stereotipi che, semplificando e banalizzando la realtà, impedisce la comprensione reciproca e la convivenza armonica. Questa forte base di etnocentrismo sembra esprimersi tra gli italiani nella richiesta non argomentata di assimilazione alla cultura occidentale o nel riproporre visioni evoluzionistiche dei mondi non occidentali, tra gli stranieri in giudizi incapaci di cogliere la complessità del mondo occidentale, giudizi spesso di stampo moralistico o velatamente razzista o semplicemente, stereotipati.<sup>31</sup>

Sembra quasi esistere un atteggiamento "predatorio" da entrambe le parti: se da parte italiana si nota la tendenza a sfruttare con furbizia la situazione delle donne straniere, dall'altra parte queste tendono ad assumere un atteggiamento di pura rivendicazione, che, per quanto comprensibile, non può essere sufficiente per fondare una convivenza: «*Per loro avere una domestica è un lusso... uno perché costa poco e poi perché ormai si fa di tutto, no? Quella che fa tutto no? Approfittano (...). Il fatto è qui che non tutti, non tutti quelli che dicono: "Io ho la colf in casa" non tutti potrebbero averla... perché non hanno il reddito... ma come sanno che costano poco... allora la tengono (...). Ma non tutti hanno*

<sup>31</sup> Cfr. M. LUNGI, *Alcune situazioni acculturative...*, cit., pp. 88 ss. Uno studio francese sui rapporti tra immigrati italiani e residenti canadesi in Québec, rileva come la sottovalutazione delle differenze culturali e l'ignoranza, portino a forme di razzismo non dichiarato, che si manifestano in difficoltà di dialogo nonché nella convinzione che le differenze culturali siano, in realtà, mancanze psicologiche. Cfr. A. LAPERRIÈRE, L. COMPÈRE, M. D'KHISY, R. DOLCE, N. FLEURANT, *Le tabou de la différence et ses conséquences paradoxales*, in M. LAVALLÉE, F. OUELLET, F. LAROSE, op. cit., pp. 126-136.

*soldi diciamo, perché il più delle volte che una persona sceglie una persona per avere in casa o è proprio perché è in una situazione disperata che non sa cosa fare... o ha un disabile che lì sì che anche se non ha soldi deve tirarli fuori perché deve curare quell'anziano, non si può buttare via... allora lì ne approfittano, ti vedono come una donna di servizio, ti fanno pulire la casa della nonna e ti fanno pulire ma anche casa loro» (peruviana).*

Infine va considerato come, sia da parte italiana, sia da parte straniera, si contrappongano persone che non sempre rappresentano tutta la propria cultura o il meglio della propria cultura: sovente le immigrate provengono da mondi già deculturati, dalle periferie urbane più degradate dove è difficile poter parlare di cultura in senso ampio. Le ultime ondate migratorie, infatti, hanno portato in Italia persone con situazioni di grande disagio alle spalle, per le quali l'esperienza migratoria si prefigura prevalentemente come fuga da condizioni di grande costrizione.<sup>32</sup> È dunque difficile pensare ad un'esperienza condotta con piena cognizione di causa e da inserire in un proprio progetto di vita.

Il dialogo tra i collaboratori domestici e i datori di lavoro non risulta né facile né molto costante. Al contrario alcune intervistate lamentano la solitudine cui sono costrette dal proprio lavoro: «Adesso solo con suo figlio. Lo vedo a mezzogiorno quando è ora di mangiare lui viene, dopo va via il pomeriggio, alle tre, dopo arriva a cena e comunque non è che lo vedo troppo spesso» (dominicana). «...ho lavorato un mese solo con lei perché tutti lavorano e allora a casa rimaneva solo lei, no? Un mese e dopo un mese purtroppo signora è morta e adesso sono sempre da sola» (russa).

Quando lo scambio avviene si tratta sostanzialmente di battute: il dialogo che si stabilisce è più di pura curiosità e spesso non nasconde la visione negativa dall'una e dall'altra parte. Agli stranieri è richiesto di parlare della propria patria, ma ciò si limita ad aspetti superficiali. Così si esprime una giovane dominicana: «Sì, mi chiedono. Anche lui mi chiede di parlare in spagnolo, di come si dicono certe parole e anche mi chiedono del mio paese come sono la cultura, la gente, il nostro costume e queste cose...». Ma ciò che interessa gli ospiti italiani sembra essere solo la dimensione esotica della realtà dominicana. Infatti, aggiunge: «(Si parla) della meravigliosa, bella, bella natura che c'è a Santo Domingo, della libertà, dell'affetto della nostra gente... del bene che mi trovo anche là... insomma di tutte queste cose...». Un'intervistata russa: «Ogni tanto parliamo perché chiedono: "Di che religione siete voi..." si parliamo anche di questo...».

<sup>32</sup> Cfr. M. LUNGI, *Alcune situazioni acculturative...*, cit., pp. 91 ss.

È chiaro che ciò non è sufficiente per fondare una comunicazione più consapevole e creativa: dunque il problema della comprensione si delinea qui in rapporto alla futura convivenza. Si tratta di domandarsi non solo "come" pervenire ad uno scambio culturale tra colf e datori di lavoro ma anche quali contenuti debbano essere privilegiati in questo scambio: nessuna convivenza significativa può reggersi su conversazioni stereotipate che riducono i due attori al rango di pure comparse.<sup>33</sup> Il dialogo culturale dovrà realizzarsi piuttosto su valori e prospettive comuni, sulla consapevolezza (espressa a parole ma non maturata nei comportamenti) di fare ormai parte di un'unica comunità.<sup>34</sup>

## Il lavoro come esperienza culturale

Si è visto come l'esperienza lavorativa e la permanenza in Italia non siano di per sé fattori di costruzione di identità personale e culturale per le donne straniere. D'altra parte, come già sottolineato, anche la componente italiana tende a considerare il rapporto con le collaboratrici domestiche in maniera strumentale non intuendone (o rifiutandone) le forti potenzialità connesse alla convivenza con persone di altra cultura. Ciò non significa che non si abbiano momenti significativi che si traducono anche in esperienze culturali importanti. Il confronto informale ma costante e serrato, rivela la necessità di scrostarsi di dosso pregiudizi atavici, dovuti non solo alla storia ma anche alle proprie idiosincrasie individuali. Si tratta di un percorso che non può però essere fatto individualmente poiché richiede l'acquisizione di conoscenze relative alle diverse culture, ma che, se intrapreso, può sfociare nella scoperta del carattere plastico, e quindi creativo, di ogni manifestazione culturale.<sup>35</sup> Se gli italiani dovranno sicuramente abbandonare un atteggiamento di malcelata superiorità, alle donne straniere è chiesto di far maturare in dimensione più cooperativa la loro visione del mondo occidentale, inteso spesso come un enorme insieme di beni da raggiungere e da sfruttare, nonché abbandonare una visione revanchista che ha radici storiche.

Esistono, per quanto deboli, segnali di contatto più positivo. A partire da temi quotidiani e concreti quali ad esempio la cucina, si realizzano momenti significativi nei quali l'iniziativa tocca alle collaboratrici.

<sup>33</sup> Cfr. M. AUGÉ, *op. cit.*, pp. 75 ss.

<sup>34</sup> Cfr. M. LUNGI, *La mondialità: una nuova mentalità*, Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1995-96, pp. 134-144.

<sup>35</sup> Infatti ogni cultura non è semplice ripetizione di procedure tradizionali quanto piuttosto aggiornamento continuo nel quale risalta il ruolo fondamentale del soggetto. Cfr. M. AUGÉ, *op. cit.*, pp. 47-48.

ci familiari. Un'immigrata russa che lavora in Italia dividendosi tra il lavoro di colf e l'attività di allenatrice di ping pong dichiara: «*Proprio adesso parliamo... dobbiamo fare un menù speciale... perché noi adesso andiamo nella nuova casa e vogliamo preparare per nostra società questa cena*». Alcune interviste sottolineano la disponibilità dimostrata dai datori di lavoro (specie dalle donne) che si mettono a disposizione delle colf straniere: «*Subito sentito bene... perché signora molto buona. Adesso abbiamo un bel rapporto... allora lei mi ha aiutato subito... insomma io non avevo problemi. (...) Lei è stata... piano... piano... anche per lei (è stato) un po' difficile. Io parlavo molto poco no? Lei mi diceva: "Prendi lo straccio". Io dico: "Cos'è lo straccio?". Allora lei doveva venire e dire: "Questo è lo straccio", così... mi ha anche insegnato... per la casa ha insegnato tutto lei...*» (russa). Può accadere anche che il dialogo si sposti su temi più impegnati: «*Noi parliamo sempre di cosa c'è in Russia, cosa c'è in Italia, però non tanto tanto... ma però insomma io sempre guardo il televisore, cerco di sentire sempre cose nuove, cosa è successo... cosa si cambia*» (russa).

Anche il lavoro può essere motivo di incontro personale e culturale, soprattutto perché si coglie la disponibilità affettuosa dimostrata da molte colf, tanto più preziosa per persone sovente costrette alla solitudine: «*Eh, insomma, sempre dicono grazie perché aiuto. Proprio due settimane fa signora detto che sono un angelo custode. "Perché, dico? Ma dai, non ho fatto niente, solo pulito la casa!" Lei dice no, perché adesso sua mamma morta, sempre da sola no? Che non poteva fare niente. Insomma sono stata contenta. Perché prima mai avevo pensato che una cosa così... così importante per lei*» (russa). «*Prima io credo che sto imparando perché io a M. la sto aiutando perché non ha nessuno ed è sempre si sente sola, sempre piange. Il primo giorno che sono arrivata piangeva, piangeva. Che pena. Il suo carattere è un po' difficile però non è come con lei non posso lavorare. Solo bisogna tenere un po' più di pazienza, sempre parlarle, sempre dirle non essere triste, non essere così, essere un poco gentile. Ormai ho capito che bisogna seguirla gentilmente*» (peruviana).

Forse perché va contro ad uno stereotipo diffuso, anche la constatazione della serietà professionale diventa motivo per valutare il lavoro della colf. Alla domanda: «Cosa apprezzano i tuoi datori di lavoro?» una dominicana risponde: «*Che sono seria, che sono onesta, che sono responsabile, che sono puntuale in quanto al lavoro, di avere tutta la roba in ordine, di essere puntuale quando lui arriva, il tavolo pronto, la sua camera, la sua roba bella stirata*».

Coloro, tra le immigrate, che, per condizioni personali e culturali, sono più in grado di fare riflessioni, sottolineano l'importanza di questo periodo italiano ai fini della loro esperienza. Un valore acquisito risul-

ta essere il lavoro stesso: «*Mah! Io ho imparato ad essere più matura, in quanto a comportamento nel lavoro, ad apprezzare di più il lavoro... perché da noi è diverso: se lavoriamo lavoriamo, se non lavoriamo non è che stiamo lì a preoccuparci. Invece qua devo pensare che si deve lavorare perché il lavoro è importante... perché come fai a mantenerti, come fai a tirare avanti... e questa è una cosa che io ho imparato tanto... apprezzare il lavoro e avere sempre la voglia di lavorare*» (dominicana). «*Adesso so fare tante cose... ho la mia casa... poi ho imparato a guadagnare per vivere. Questo è importante...*» (russa). La convivenza in famiglie occidentali, l'approfondimento di modi di vita domestici può contribuire a maturare una consapevolezza nuova del proprio ruolo sociale e della propria importanza.<sup>36</sup> È un effetto dirompente se consideriamo che per gran parte si tratta di donne in bilico tra la tradizione, dalla quale sono inevitabilmente segnate, e la modernità che le affascina per le possibilità di autodeterminazione che comporta.

Accanto, dunque, a coloro che sognano un ritorno in patria, e quindi alle sicurezze culturali del proprio ambiente, stanno coloro che accettano la sfida e che dichiarano di aver imparato qualcosa, con fatica, della mentalità italiana e di sé stesse. Si riferiscono a caratteristiche della psicologia, come la gentilezza, il rispetto delle persone, il senso civico e ad aspetti culturali quali la concezione della famiglia e della vita sociale: «*La gentilezza di voi. Siete gentili, ci sono tanti ma tanti italiani che sono bravi. Ci sono quelli che però non sono tutti uguali. Ci sono quelli che sono... che apprezzano poco noi extracomunitari ma... comunque non posso dire degli italiani... per me sono gente buona e gentile...*» (dominicana). «*Mi piace molto i rapporti di famiglia. Prima di tutto i rapporti genitori-figli. Mi piace questo rapporto molto... forse il nostro è un po' diverso. Qua tutti sono più vicini, più uniti... secondo me sì...*» (russa). «*No, gli italiani non sono tanto cattivi come altri paesi. Non c'è razzismo. Lo aiutano... in una forma lo aiutano per esempio se io arrivo da un altro paese e non tengo niente, non un vestito loro lo vestono*» (peruviana).

«*Anzi mi piace tanto perché c'è molta educazione. Gli italiani sono molto educati. Non puoi dire tutti, però io trovo molto educati*». «*Beh... insomma per la strada anche questo si trova (sottinteso: il razzismo) perché... qualche volta sì. Anche i vicini di casa si trova. Qualche volta si trova difficoltà, ma per vivere... bisogna fare finta*» (eritrea). «*Io ho imparato tanto di voi, anche la vostra cultura, anche l'educazione, che è diversa da noi... è diversa di noi perché noi siamo... diamo più confidenze la gente... Invece qua c'è la distanza, il rispetto, queste cose a me piacciono perché io non sono una persona che mi piace subito quando vedo una persona avere confidenza... non mi piace...*» (dominicana).

<sup>36</sup> Cfr. G. EL KHAYAT, *op. cit.*, pp. 150 ss.

«Primo la lingua... insomma ho imparato a vivere da sola... lontano dalla mia famiglia. Questo è molto importante e anche molto difficile imparare questo perché, insomma... diciotto anni sono andata a vivere in un altro paese, non capivo neanche una parola. È stato veramente un po' difficile (...) adesso so fare tante cose... ho la mia casa... poi ho imparato a guadagnare anche per vivere... questo... è importante» (russa).

Ma anche altri aspetti colpiscono gli stranieri e divengono argomenti di riflessione: «Quello che mi piace tanto della Italia è l'arte, l'arte... se si parla di Roma, di Venezia, di Firenze che è bellissima... è un arte che io ho potuto apprezzare con i miei occhi... perché là te la fanno vedere coi documentari ma qui, apprezzarla coi miei occhi è bellissima (...) soltanto Venezia... per me è un sogno (...) poi c'è anche la cucina, non lasciamola a parte...» (peruviana).<sup>37</sup> Così alcune leggono la propria esperienza alla luce di una realtà ormai globalizzata: «Ormai noi non siamo una rarità perché l'Europa... tutto il mondo... la gente si muove! Così come viene il sudamericano qui è l'italiano che va in un altro paese...» (salvadoregna). C'è inoltre chi colloca la migrazione in un processo storico che ha visto ben altre espressioni: «Prima quando era finita la seconda guerra mondiale, anche la prima, gli italiani sono andati pieni pieni così sulle barche a riempire l'America e a riempire il Sudamerica... perché... ci sono più di quattro o cinque milioni che adesso... ci sono quelli che hanno fatto fortuna (...) basta capire che ormai... anche loro sono stati emigranti» (ecuadoregna).

Ciò non significa che si dimentichi il motivo per cui si è lasciata la propria patria: quindi, se l'esperienza in terra straniera è valutata positivamente, a questo corrisponde comunque l'intenzione di ritornare nel proprio mondo: «Io non penso di rimanere qua tanto tempo perché adesso ho il genitore... e diciamo... penso di rimanere con loro fino alla fine... e mi sono messa a posto in tutto, i miei figli sono laureati... lavorano... l'ultima che ho, la più piccola è dentista, in America, e l'altra è avvocato e notaio... e l'altro è ingegnere... abbiamo fatto bene perché... non è veramente che stavamo morendo di fame là... ho lavorato all'ospedale così tanto tempo... perché così mi danno la pensione anche là... e avrò il mio cuore e la mia mente in Italia...» (salvadoregna). Risalta il carattere composito di un'esperienza che, condotta come parentesi necessaria per raggiungere obiettivi personali, ha comunque prodotto una coscienza più ampia, lasciando nella protagonista i suoi segni indelebili.

<sup>37</sup> Il processo acculturativo implica l'adattamento selettivo ad un certo numero di valori, la messa in atto di sequenze comportamentali, da sviluppare nel tempo, la realizzazione di processi di differenziazione, la modifica di ruolo. J. KURTNESS, *Trois phases-de dans l'acculturation des montagnard du Quebec*, in M. LAVALLEE, F. OUELLET, F. LAROSE, *op. cit.*, p. 72.

## Conclusioni

La caratteristica del lavoro di colf è quella di mettere a confronto persone in una dimensione quotidiana dell'esistenza. Si tratta perciò di uno scambio con forte valenza culturale e psicologica: basti pensare all'importanza della cucina, dell'abitazione, al significato simbolico che assume la cura del proprio ambiente domestico, delle persone. Si potrebbe concludere che lo scambio personale e culturale avviene nonostante le intenzioni e la consapevolezza degli attori. Questi apprendono la relatività del proprio modo di vivere e la significatività culturale delle abitudini quotidiane ma anche (e soprattutto) si rendono consapevoli della grande trasformazione culturale che si sta vivendo: le migrazioni cambiano il volto e la cultura delle società di origine e delle società di approdo, obbligano a pensare a strategie e formule non sperimentate, a possibilità di dialogo non ancora consuetudinarie. È su questo terreno, definibile come omogeneizzazione e individualizzazione dei riferimenti culturali, che si innesta il dialogo. Di conseguenza è ad una cultura "nuova", da costruire insieme che occorre riferirsi se si vuol evitare di ripercorrere sentieri già obsoleti e sterili di giustapposizioni tra consuetudini e tradizioni.<sup>38</sup>

La ricerca ha permesso di constatare la difficoltà dell'incontro culturale tra datori di lavoro e colf ma d'altra parte ne dimostra inequivocabilmente la necessità. Emerge l'importanza di momenti di formazione che permettano alle due parti di comprendersi meglio. Per quanto riguarda le domestiche straniere è urgente pensare a luoghi nei quali le stesse possano scambiarsi le proprie esperienze in merito al lavoro, alla collocazione domestica, alle difficoltà personali e culturali. Fondamentale sarebbe un progetto di formazione professionale permanente che si riferisca non solo ai contenuti della professione ma anche alla valenza culturale della vita domestica, sovente misconosciuta o data per scontata ma sulla quale si innestano i conflitti. In questo progetto di formazione permanente vanno ricercati insieme i momenti e i motivi di collaborazione tra italiani e stranieri. Ad esempio va opportunamente

<sup>38</sup> Scrive A. Doutreloux, antropologo francese: "Oggi l'interculturale cessa di essere un problema accademico e scientifico. L'incontro degli altri, delle altre culture, degli immigrati (...) urta le nostre convinzioni dimostrando in qualche maniera la relatività del nostro immaginario culturale, dei nostri valori, delle nostre coerenze o, ancora, di tutto ciò che significa provvisoriamente per noi, adesso". E più oltre: "È vero che, come noi, gli immigrati trovano qui sicurezza e conforto materiale e ciò risolve le loro difficoltà e i loro problemi (...). Al di là di ciò, tuttavia, senza dichiararlo e anche senza averne intenzione, essi ci avvertono che tutto questo non è sufficiente né per loro né per noi. La loro integrazione in realtà, e malgrado certe apparenze o certe miopie, non si realizza solo sulla base dell'economia, quanto sulla risoluzione dei nostri conflitti sociali, l'integrazione delle giovani generazioni, una sana coerenza dei nostri politici". Cfr. A. DOUTRELOUX, *op. cit.*, pp. 215-218.

valutata la funzione educativa delle collaboratrici domestiche nei confronti dell'infanzia, la dimensione affettiva inerente a qualsiasi servizio rivolto alla persona, soprattutto quando si tratti di anziani o inabili e vanno senz'altro analizzati i motivi di incomprendimento e di conflitto. Risulta importante, pare, riflettere sul ruolo insostituibile che assume la domestica straniera quando in famiglia vi siano situazioni di emergenza (di nuovo la cura di anziani e bambini) ma anche quanto sia coinvolgente e faticoso un lavoro che si svolge a contatto con persone.

Sul piano antropologico si può dunque concludere sottolineando la necessità di costruire insieme valori più adeguati di quelli tradizionali, valori quali la convivenza multietnica e multiculturale, adatti ad un contesto non più comunitario, che permettano agli immigrati e agli ospiti di andare oltre le appartenenze tradizionali e le configurazioni culturali sperimentate.

ANNA CASELLA PALTRINIERI

*Università Cattolica del S. Cuore – Brescia*

annapalt@tin.it

## Summary

This article refers to a research conducted among foreign domestic workers in the Provinces of Mantova, Milan, and Sondrio, to promote a better understanding of the difficulties foreign women are encountering with domestic work and cultural interaction that is taking place between the worker and her employer. It is a qualitative research, since only 16 domestic workers have been interviewed. Following the interview, a special group was set up to comment on the results. Foreign domestic workers in Italy are facing some problems. Some are related to the geographical environment (metropolis, small towns, country villages), and to the type of work which keeps them isolated for most of the day, forcing them to share aspects of daily life incompatible with their original culture. Others are related to the stereotypical and inadequate knowledge Italian employers have of the domestic worker's country of origin. At the same time, the workers themselves quite often lack the means for a more adequate knowledge of Italy's complex reality. This indicates the need of specific formation initiatives to better equip the domestic workers in their experience in the host country.

## Donne maghrebine nel Veneto. Percorsi lavorativi e culturali

Esiste una realtà che si sta progressivamente rafforzando in Italia e nel Veneto, quella delle donne provenienti da due Paesi del Maghreb, il Marocco e la Tunisia,<sup>1</sup> che, pur costituendo un dato percentuale basso<sup>2</sup> relativamente alla presenza maschile, per la crescente entità numerica e la tendenza alla stabilizzazione, stimola esigenze di studio al fine di conoscere e comprendere questa dimensione migratoria, complessa e frequentemente circoscritta in categorie preconcepite che ne condizionano l'immagine in modo negativo: di donne analfabete, al seguito di mariti o parenti, segregate, velate, inavvicinabili.

<sup>1</sup> Nell'articolo si presentano alcuni risultati di una ricerca di tipo qualitativo svolta nell'ambito di una tesi di laurea ad indirizzo sociologico dal titolo: *Donne maghrebine immigrate: nuovi profili. Percorsi culturali e lavorativi di donne marocchine e tunisine nel Veneto*. Università di Padova. Facoltà di Scienze Politiche. Anno Accademico 1998/99. Relatore: prof.ssa Chantal Saint-Blancat.

<sup>2</sup> La comunità straniera numericamente maggioritaria in Italia è quella marocchina. In base ai dati del Ministero dell'Interno sui permessi di soggiorno validi al 31.12.1999, essa ammontava a 146.491 persone, di queste il 27,6% erano donne. La comunità tunisina si posizionava all'ottavo posto nella graduatoria delle presenze con 44.044 persone, di cui il 22,2% donne. La distribuzione per sesso delle presenze straniere in Italia è molto diversificata a seconda delle aree di provenienza: le donne sono il 46% sul totale della popolazione immigrata, ma esistono alcune realtà dell'ex URSS, dell'Estremo Oriente, dell'Africa Orientale, dell'America Latina e Capoverde con presenze femminili superiori al 50% (Caritas di Roma, 2000). Nel 1998 si è registrato un picco nei flussi di ingresso femminili: le donne marocchine entrate per la prima volta in Italia sono state 5.522, il 75,34% dei nuovi ingressi dal Marocco e quelle tunisine sono state 1.148, il 76,27% sul totale dei nuovi ingressi dalla Tunisia (nel 1998 le donne complessivamente costituivano il 60,8% dei nuovi permessi di soggiorno. Caritas di Roma, 1999). I dati relativi al 1999 non sono di facile interpretazione perché l'ammontare dei nuovi permessi di soggiorno comprende anche cittadini già presenti e regolarizzati per effetto del D.L. 9/4/1998. A titolo indicativo si ricorda che alle donne marocchine sono stati concessi 7.811 nuovi permessi (il 31,4% del totale per questo Paese) e alle tunisine 1.334 (il 23,1% del totale di questa nazionalità). Il 43,4% della quota globale dei nuovi permessi di soggiorno rilasciati nel 1999 ha interessato la componente femminile della popolazione immi-

Dopo le prime ricerche sul campo volte a conoscere le condizioni di vita delle donne immigrate come oggetto di studio specifico (Favaro, Tognetti Bordogna, 1991) o all'interno di indagini qualitative sulla popolazione straniera (IRES-Piemonte, 1991), troviamo studi (Buffoni, 1994; Campani, Jabeur, 1994) che richiamano l'attenzione sui percorsi di modernizzazione delle donne maghrebine.<sup>3</sup> Le indagini condotte nel Veneto<sup>4</sup> alla fine degli anni '90 si collocano su questo versante e individuano, nella complessità del processo di riadattamento culturale, una serie di condotte sociali differenziate rispetto ai progetti migratori, al rapporto con il mondo del lavoro, alle scelte familiari, al credo religioso e alle sue pratiche. La ricerca, qui sinteticamente presentata, attraverso l'approccio biografico e l'intervista in profondità, ha voluto ulteriormente indagare l'eterogeneità di queste esperienze, assegnando alla dimensione lavorativa uno spazio privilegiato di analisi. Nel corso della trattazione vedremo come, su questo terreno, le donne stiano attuando un difficile riposizionamento e si interrogano su quali siano le priorità socio-culturali: ruolo materno o riuscita economica del progetto migratorio?

Le migrazioni femminili maghrebine verso l'Europa possono essere così rappresentate:<sup>5</sup> a) una prima fase, negli anni '60, contraddistinta da flussi di donne algerine verso la Francia; b) una seconda fase, negli anni '70-'80, nel corso della quale prevalgono i ricongiungimenti fa-

grata. Al Nord d'Italia si registrano il 67,6% delle presenze marocchine e il 47,2% di quelle tunisine (Caritas di Roma, 2000). Nello studio compiuto l'interesse per la Tunisia è scaturito dalla scelta di allargare il campo di indagine a due realtà geograficamente e culturalmente molto vicine.

<sup>3</sup> La specificità dell'immigrazione femminile marocchina è stata studiata da M. De Bernart, *et al.* (1995) con una ricerca svolta tra Bologna e Casablanca mirata allo studio delle reti relazionali e alla conoscenza del rapporto tra i bisogni emergenti e le risposte dei servizi sociosanitari. Nello stesso filone di indagine si colloca la ricerca di F. Balsamo (1997) sulle donne maghrebine che riporta l'esperienza della mediazione culturale nei consultori torinesi. Testimonianze di donne maghrebine sono reperibili anche in altri studi condotti con il metodo biografico; si vedano, ad esempio, Crisantino, 1992; Perrone, 1995; Alongi, *et al.*, 1996.

<sup>4</sup> C. Saint-Blancat, O. Schmidt di Friedberg, 1997, pp. 81-106. Per un'ulteriore analisi di questa dimensione migratoria nello specifico del contesto socioeconomico veneto e per una sintesi della ricerca si veda, C. Saint-Blancat, O. Schmidt di Friedberg, 1998. E. Pace, R. Guolo, F. Perocco, C. Saint-Blancat, Dipartimento di Sociologia, Università di Padova, 1999, pp. 9-106. Si tratta di un'indagine empirica volta ad indagare i diversi aspetti dell'identità religiosa musulmana in rapporto all'integrazione sociale nella società d'accoglienza. La ricerca è stata condotta con un questionario rivolto a un campione di 400 persone di origine musulmana e con interviste ai 12 responsabili dei centri islamici di aggregazione socio-religiosa diffusi nel Veneto centrale. La popolazione maghrebina indagata è stata di 224 uomini e 69 donne. Lo studio è stato pubblicato in un volume sugli aspetti socio-culturali dell'immigrazione musulmana in Italia, C. Saint-Blancat (a cura di), 1999. Su questo argomento si veda anche E. Pace, F. Perocco, 2000.

<sup>5</sup> Per la periodizzazione proposta si veda Campani, Jabeur, 1994, pp. 20-21.

miliari e le stabilizzazioni in Francia, Belgio, Olanda; c) una terza fase, tra gli anni '80 e '90, quando le donne partecipano a flussi migratori prevalentemente maschili, provenienti, in particolar modo, dal Marocco e dalla Tunisia e diretti verso l'Europa del Sud: l'Italia e la Spagna. Nell'ultimo decennio si sta configurando una quarta fase, che interessa sia le mogli ricongiunte, sia le donne che si muovono da sole con contratti di lavoro verso la Spagna<sup>6</sup> e l'Italia. Le donne marocchine e tunisine di questa ricerca sono le protagoniste di quest'ultimo ciclo: un periodo contraddistinto dalla multiformità dei progetti migratori, da situazioni di irregolarità e clandestinità, dalla mobilità territoriale, dalla pluralità dei soggetti interessati al fenomeno. Come viene sottolineato da G. Campani e S. Jabeur (1994), esse sono diverse dalle immigrate in Francia negli anni '70 nel quadro delle dinamiche familiari. Se queste avevano riprodotto nella società d'accoglienza strutture e legami di una realtà d'origine di tipo "tradizionale", quelle della fase attuale esprimono i processi di transizione culturale in atto nei Paesi di provenienza: sono, tendenzialmente, scolarizzate, provengono da realtà urbane, criticano i sistemi di potere delle loro società. Anche la realtà nel Paese d'accoglienza è diversa: entrano, non sempre in modo regolare, in realtà geograficamente vicine ma differenziate dal punto di vista produttivo, trovano strutture d'accoglienza precarie e volontaristiche, il lavoro non è sempre garantito.

Nella specificità del territorio veneto le donne incontrano un mercato del lavoro diffuso in modo pulviscolare tra campagna e città. Da un lato, questa peculiarità, genera problemi logistici che rallentano il loro accesso alla sfera produttiva ma, nello stesso tempo, la dispersione territoriale velocizza una serie di processi di trasformazione culturale favoriti dalla relativa debolezza del controllo comunitario (Saint-Blancat, 1999).

## **1. La presenza femminile maghrebina in Italia e nel Veneto**

A livello nazionale, le popolazioni provenienti dai Paesi nordafricani sono quelle che mostrano una maggior propensione al radicamento in

<sup>6</sup> I movimenti migratori delle donne maghrebine verso la Spagna si collocano nella politica migratoria di questo Paese che, negli anni novanta, ha assegnato circa il 50% delle quote di ingresso al lavoro domestico. A. Ramirez (1999) individua nei percorsi migratori autonomi di queste donne, favoriti dall'opportunità di avere un contratto di lavoro, l'apertura di processi di affermazione sociale ed economica. La possibilità data a un numero consistente di donne di valorizzare la propria condizione lavorativa potrà, secondo l'autrice, introdurre modificazioni sui rapporti di genere anche nella società d'origine.

Italia: dal 1995 al 1998 la percentuale di permessi rilasciati per ricongiungimento familiare è passata dal 40% all'82% circa sul totale dei permessi concessi a immigrati provenienti da questa area (Caritas di Roma, 1999).<sup>7</sup> Un ulteriore indicatore di stabilità, con prevedibili riflessi sulle migrazioni femminili, è costituito dalle residenze di lunga durata: anche in questo caso il Marocco e la Tunisia sono le realtà straniere che vantano in modo maggioritario presenze regolari prolungate.<sup>8</sup>

Nel quadro composito che caratterizza l'attuale fase delle migrazioni internazionali, il Veneto si colloca, sin dagli anni '70, come terra d'immigrazione lavorativa. Nelle aree urbane del territorio veneto, come in altre realtà geografiche, si registravano già a quel tempo, presenze crescenti di domestiche filippine e somale, protagoniste di un processo di femminilizzazione dei flussi migratori che costitui, per alcune nazionalità, la base dei reticoli migratori anche maschili (Calzolari, 1991). Nella seconda metà degli anni '80, parallelamente ad una progressiva marginalizzazione delle donne nel settore del terziario dequalificato, si è intensificata la domanda di manodopera maschile nelle quattro province venete che accolgono in misura maggiore industrie di medie e piccole dimensioni: Vicenza, Verona, Treviso, Padova.<sup>9</sup> Le persone arrivate dal Marocco, dalla Tunisia<sup>10</sup> e da altre nazioni straniere, si sono inserite in un contesto produttivo costituito da una domanda di lavoro prevalentemente maschile, proveniente dall'industria manifatturiera ed edile, con caratteristiche di complementarietà rispetto alla forza la-

<sup>7</sup> La cifra appare sensibilmente superiore alla distribuzione nazionale che vede questa motivazione presente nel 41% delle richieste totali di permessi di soggiorno. Per un confronto di questo dato con quello di altre realtà geografiche, può essere interessante osservare che i permessi di soggiorno rilasciati con questa motivazione per i provenienti dai Paesi dell'Est sono stati nel 1998 il 43,4%, per l'Africa Occidentale il 66,7%, per il Subcontinente indiano il 69,1% (Caritas di Roma, 1999).

<sup>8</sup> Alla data del 31.12.99 il Marocco con 39.540 cittadini residenti da più di dieci anni in Italia era al primo posto nella graduatoria nazionale, la Tunisia con 13.081 cittadini residenti nello stesso arco di tempo, era al quarto posto (Caritas di Roma, 2000).

<sup>9</sup> Le caratteristiche di queste imprese sono note: esse contribuiscono a creare un'area produttiva, frequentemente di dimensioni familiari, diffusa nel territorio, policentrica, dove si enucleano aree di sviluppo economico indipendente ed autonomo.

<sup>10</sup> Al 31.12.1998, nel Veneto soggiornavano 108.656 stranieri: tra questi, 17.518 erano Marocchini e 2.324 Tunisini (Caritas di Roma, 1999). Tra i 120.515 stranieri regolarmente soggiornanti nel Veneto (9,6% della quota nazionale) al 31.12.1999, i Marocchini erano 18.738 e i Tunisini 2.347. Alla stessa data la comunità marocchina presente nel Veneto risultava, per consistenza, la quarta in Italia (Caritas di Roma, 2000). In considerazione delle percentuali nazionali, le donne marocchine e tunisine si possono stimare, rispettivamente, attorno al 27,6% e 22,2% sul totale delle due nazionalità. Il Veneto si colloca al terzo posto nella graduatoria delle regioni italiane che ospitano cittadini immigrati, con un incremento percentuale tra il 1990 e il 1999 di

voro locale. Non è poi da sottovalutare la dimensione dell'*irregolarità* del rapporto lavorativo, sia essa correlata alla condizione di clandestinità dell'operaio o all'aspetto contrattuale e previdenziale. Si tratta di una realtà difficilmente quantificabile, ma indubbiamente presente (Ambrosini, 1997) che interessa un numero cospicuo di lavoratori e lavoratrici occupate nei settori dell'edilizia, del tessile, della calzatura, della concia, del lavoro domestico, della ristorazione, delle imprese di pulizia. Per molti autoctoni la presenza extracomunitaria è tendenzialmente associata a forme di stigmatizzazione negativa, dovuta alla progressiva individuazione del lavoro straniero come realtà dequalificata; a ciò si aggiunge il frequente ricorso a contratti di lavoro atipici che rafforza l'immagine di marginalità professionale degli immigrati (Perocco, 1999).

Come si è evidenziato nelle ricerche richiamate precedentemente,<sup>11</sup> sebbene per le donne marocchine e tunisine i dati ufficiali confermino una diffusa tendenza ad entrare in Italia per ricongiungimento familiare, non va sottovalutata una quota di presenze femminili che usufruisce di permessi di soggiorno per lavoro subordinato.<sup>12</sup> Nel mercato del lavoro del Veneto le immigrate maghrebine sono presenti sia nelle iscrizioni al collocamento, sia nelle liste di avviamento al lavoro, ma il loro peso percentuale è ancora basso se confrontato con quello di donne extracomunitarie di altre nazionalità.<sup>13</sup> Questa situazione può dipendere da una serie di fattori: la consistente presenza maschile, la tipologia dei progetti migratori e le esigenze della domanda di lavoro. Sono constatazioni che vanno, tuttavia, lette all'interno di una realtà in rapido cambiamento, caratterizzata da un veloce incremento di queste presenze femminili.

circa il 250%, ben più elevato rispetto al 91% della media nazionale (Caritas di Roma, 2000). Questi ultimi dati, a causa delle note difficoltà statistiche nel conteggio di tale fascia della popolazione, hanno una validità relativa, ma possono servire per orientare la lettura della dinamica dell'immigrazione nella regione veneta.

<sup>11</sup> Cfr. nota 4.

<sup>12</sup> Fino al 1996, a livello nazionale, avevano usufruito di questa motivazione il 40,3% delle donne marocchine e il 36,0% delle donne tunisine entrate nel nostro paese: cfr. elaborazioni di dati del Ministero dell'Interno, pubblicate in Saint-Blancat (a cura di), 1999.

<sup>13</sup> Nel 1997 le donne extracomunitarie avviate al lavoro nel Veneto sono state 5.484, il 18,08% del totale degli avviati al lavoro; le donne maghrebine costituivano il 12% circa di questa quota. Sul totale delle rispettive nazionalità, le donne marocchine erano il 7,49% e quelle tunisine il 3,25%. Per un confronto, possiamo osservare che le percentuali oscillavano tra il 65,47% per le donne sudamericane e il 13,34% per le albanesi (nostra elaborazione dei dati pubblicati in Anastasia, 1998). Come si è detto, è opinione diffusa che le cifre ufficiali nascondano realtà di lavoro femminile irregolare, soprattutto nel settore del terziario dequalificato e dei servizi alla persona.

## 2. Obiettivi e metodi della ricerca

La ricerca ha avuto un carattere esplorativo e non è, per le sue caratteristiche intrinseche,<sup>14</sup> da ritenersi statisticamente rappresentativa. La premessa di base era di contribuire ad ampliare i dati conoscitivi e di conseguenza a decostruire gli stereotipi che condizionano l'immagine delle immigrate provenienti dai Paesi del Maghreb. Si tratta di una serie di categorie preconcepite, che confinano l'esistenza di queste donne nello spazio familiare, operando una trasposizione rigida della loro immagine dalla società d'origine a quella d'accoglienza.

Gli obiettivi erano i seguenti: verificare l'ipotesi della presenza sul territorio veneto di diversi profili di donne immigrate (coniugate, non coniugate, con figli o senza figli, con differenti progetti migratori); valutare gli aspetti dell'integrazione sociale, con particolare riguardo al ruolo svolto nel processo migratorio dall'inserimento lavorativo; indagare le dinamiche culturali attivate dalle donne intervistate rispetto alla situazione originaria (rielaborazioni dei codici simbolici di comportamento, letture critiche e percorsi identitari, comportamenti di rottura e/o di adattamento).

Il campione dell'indagine è risultato costituito da trenta donne marocchine e tunisine,<sup>15</sup> soggiornanti nelle province di Padova, Treviso e Vicenza, provenienti prevalentemente da aree urbane e che, al momento dell'intervista, risiedevano in Italia da un numero di anni abbastanza diversificato, compreso tra i due e i dieci. I rispettivi profili bio-

<sup>14</sup> Per condurre le interviste si è utilizzato un questionario aperto proposto con un metodo non-direttivo. Lo schema dell'intervista si articolava in varie parti: dati biografici, esperienze lavorative nella società d'origine, motivazioni e modalità di partenza, difficoltà incontrate all'arrivo. Una vasta sezione è stata dedicata al rapporto con il mondo del lavoro nella società d'accoglienza; un'altra ai rapporti familiari e alle dimensioni culturali esperite in Italia, con domande volte ad indagare i processi di ridefinizione e di riadattamento del sistema delle gerarchie dei valori nel passaggio tra le due diverse condizioni esistenziali. Il campione è stato costruito con un sistema non-casuale, basato sulla rete dei rapporti. Nella metà dei casi indagati, il contatto è avvenuto tramite associazioni o testimoni privilegiati; la parte rimanente è stata avvicinata attraverso le reti di amicizia femminili, le segnalazioni dei vicini di casa e frequentando i luoghi di aggregazione della comunità islamica. Tale modalità di campionamento comportava la possibilità che nel gruppo fosse rappresentata in modo prevalente la parte più aperta e disponibile al confronto culturale. Per ovviare a questo limite sono state interpellate alcune donne con scarsa conoscenza della lingua italiana e apparentemente non inserite nel contesto sociale. Le interviste, della durata di circa novanta minuti, sono state effettuate nel periodo marzo-giugno 1998.

<sup>15</sup> Ventisette donne marocchine e tre donne tunisine. La composizione del gruppo indagato rispecchia il peso percentuale delle presenze femminili regolari di queste nazionalità nelle province interessate, risultanti dai dati a disposizione al momento della definizione del campo d'indagine.

grafici sono risultati disomogenei sia in relazione all'età, tra i venti e i quarant'anni, sia ai livelli d'istruzione e all'estrazione sociale delle famiglie d'origine.

Già nella fase di strutturazione del campione si è potuto verificare che, per molte di loro, la "modalità di partenza" non sempre era riconducibile alla tipologia del "ricongiungimento familiare" con il coniuge, e che frequentemente esse avevano scelto altri percorsi per il loro arrivo in Italia. Una precisazione particolare va fatta in relazione alle dodici donne definite "emigrate da sole": considerando il forte carattere familistico delle culture dei Paesi d'origine, nel contesto delle interviste, le donne "emigrate da sole"<sup>16</sup> identificano quelle che non sono venute in Italia per raggiungere il marito. Esse, pur avendo quasi sempre usufruito di un capitale relazionale di tipo familiare, hanno espresso nelle loro biografie il bisogno di un progetto migratorio personale, poco vincolato alle esigenze del gruppo parentale.

### 3. Percorsi e progetti migratori

Le donne avvicinate appaiono abbastanza lontane dall'idea preconstituita di migranti giunte al seguito di un familiare di sesso maschile. Dal gruppo delle "emigrate da sole" sono emerse dichiarazioni che hanno delineato motivazioni e progetti ben definiti rispetto alla decisione di partire e l'eventuale presenza di un congiunto o di un conoscente nelle aree di insediamento è sembrata per lo più strumentale per la realizzazione di un itinerario individuale, di autonomia: «*Il mio fidanzato era in Italia. Dopo quattro anni di fidanzamento si doveva fare il matrimonio, ma lui non trovava qui una casa per il ricongiungimento. Così io ho deciso di partire lo stesso, per "turismo". Volevo partire, ho sempre desiderato fare qualcosa per me*» (intervista K.).

«*Sono partita con un'amica. Avevamo l'intenzione di cercare lavoro*» (intervista L.).

«*Imiei fratelli mi hanno trovato un contratto di lavoro*» (intervista M.).

L. Buffoni (1994) osserva che, per l'area maghrebina, parallelamente all'aumento del numero dei ricongiungimenti familiari, un altro feno-

<sup>16</sup> L'individuazione delle due categorie discriminanti nel campione ("emigrate da sole" ed "emigrate per ricongiungimento") nasce dalle esigenze analitico-espositive del ricercatore. Le dodici donne del gruppo *emigrate da sole* non accettano di essere così definite e, quasi tutte, alla domanda: "Cosa vorresti dire sulla tua esperienza di donna che è migrata da sola?" preferiscono chiarire le modalità della loro partenza e l'esistenza in Italia di reti familiari. Partire con un'amica o un amico è sempre una ragione sufficiente per rifiutare questo appellativo, poco gradito dalle intervistate per le implicazioni simboliche che esso genera.

meno, meno evidente ma non da sottovalutare, è l'aumento delle migrazioni di donne sole.<sup>17</sup> Questo evento è la conseguenza dei profondi mutamenti culturali che hanno interessato le società d'origine producendo una maggior emancipazione nella condizione femminile. Le immigrate nordafricane in Veneto sembrano, pertanto, collocarsi sul versante delle nuove generazioni che, spinte da una socializzazione anticipatoria, frutto dei mass-media e delle rappresentazioni sociali offerte da chi è già all'estero, cercano nella partenza una "via di fuga".<sup>18</sup> Nella società marocchina e in quella tunisina emergono forti tensioni sociali tra le istanze dei giovani scolarizzati e disoccupati e l'ordine comunitario di tipo parentale che, pur in presenza di forme di governo differenziate, è radicato nelle alte sfere del potere statale.<sup>19</sup> Per questi giovani nell'immaginario del "viaggio all'estero" si concretizza il superamento di quella frontiera simbolica tra il sé e l'altrove che permea la cultura islamica. Nell'estate 1998, gli sbarchi di clandestini nordafricani sulle coste italiane di Lampedusa costituivano eventi quotidiani: "Ieri mattina Fatima, marocchina di 20 anni che fino ad ora era l'unica donna ospitata nel centro di accoglienza di Lampedusa, (...) è stata accompagnata al centro di accoglienza di Agrigento dove si trovano già dieci immigrate".<sup>20</sup> Una cronaca normale non fosse per il richiamo ad una presenza femminile che rappresentava un fatto numericamente significativo, tanto da suscitare l'interesse giornalistico: «*Ero sola, senza famiglia, facevo la domestica (...) la donna da noi non può fare nulla*».<sup>21</sup>

Anche le "emigrate per ricongiungimento" hanno espresso in generale una certa convinzione verso la partenza, motivata sì dall'esigenza di stare con il marito, ma anche dalla curiosità e dal desiderio di nuove esperienze, un atteggiamento che può essere riassunto in queste parole: «*Io volevo partire, volevo raggiungere mio marito qui... fare la bella vita! Mi piace l'Italia*» (intervista X.). Il desiderio di "unirsi al marito" può, in alcuni casi, mascherare la necessità di sottrarsi al controllo severo e agli obblighi parentali che, per tradizione, la famiglia del marito impone alla sposa: «*Dopo sette anni in Marocco con i miei genitori, ho deciso di riuni-*

<sup>17</sup> Queste linee di tendenza sono state verificate in altri studi sulle migrazioni femminili nel bacino del Mediterraneo. Le diverse modalità migratorie delle donne marocchine verso la Spagna, ad esempio, vengono osservate dagli studi di settore di questo Paese. Si vedano, tra altre, le ricerche di Ramirez, 1999; Oso, Catarino 1997.

<sup>18</sup> Per uno studio sull'immaginario dei giovani marocchini, cfr. Bennani-Chraïbi, 1994.

<sup>19</sup> Nell'economia di questa pubblicazione non è possibile approfondire alcuni aspetti qualificanti dei sistemi di potere dei due Paesi. Su questo argomento si rinvia, tra gli altri, a: Dal Lago, 1994; Camau, 1997.

<sup>20</sup> *Il Giornale*, 27 luglio 1998.

<sup>21</sup> Intervista a Fatima, marocchina, trasmessa da RAI 3 - Telegiornale nazionale delle ore 14.15, giovedì 6 agosto 1998.

re la famiglia perchè i bambini chiedevano sempre del papà. (...) In Marocco avevo problemi con la famiglia di mio marito, con la madre, con la sorella. Loro non mi amavano» (intervista H.). «La suocera non stava bene... dovevo assisterla... c'erano dei problemi» (intervista W.).

Y. Boulahbel-Villac (1994), nell'evidenziare che la presenza delle donne algerine in Francia dal 1968 al 1982 è quadruplicata, sostiene che per molte di loro il matrimonio con un migrante significava già di per sé una strategia verso l'emancipazione e l'abbandono del proprio Paese. L'accesso alla società occidentale costituiva una risorsa e quindi è stato più importante sposare un emigrato in Francia che un notevole locale. Questa scelta rivela, oltretutto, il desiderio di realizzare una dimensione familiare propria, di tipo nucleare, slegata dal peso della famiglia allargata imposto nella società d'origine. Allontanarsi dalla pressione sociale della parentela e del vicinato attraverso l'emigrazione è un passo che affranca dal controllo comunitario, pur rimanendo agganciata ad un criterio di onestà (*horma*). Ma, è opportuno, sin da ora, chiarire un aspetto basilare: prendere le distanze dalla cultura d'origine non significa attuare una rottura con il sistema dei valori tradizionali. Come rilevato in altre ricerche sulle donne maghrebine,<sup>22</sup> in emigrazione le ridefinizioni culturali consistono nel coniugare la modernità e l'emancipazione con relazioni di genere e codici normativi che rispettino i confini dell'appartenenza.

#### 4. Il lavoro: realtà e rappresentazioni

##### *Il lavoro nella società d'origine*

«... anche in Marocco la donna lavora ma il capo è sempre il padre, il marito, il fratello» (intervista F.)

Le testimonianze delle intervistate, il loro rapporto con il mondo del lavoro e le dinamiche messe in atto nel confronto culturale, possono venire meglio interpretati se si pone attenzione al fatto che le società d'origine, pur in presenza di rapidi processi di modernizzazione,<sup>23</sup> sono

<sup>22</sup> Si vedano le ricerche di Oso, Catarino, 1997, e nello specifico del caso veneto, Saint-Blancat, Schimdt di Friedberg, 1997; Saint-Blancat, 1999.

<sup>23</sup> L'entrata delle donne marocchine e tunisine nel mondo del lavoro ha avuto un rapido incremento nell'ultimo trentennio rispondendo alle esigenze della pianificazione economica statale. Emblematico è il caso della Tunisia: la legislazione di questo Paese, nel 1972, ha autorizzato le imprese straniere ad utilizzare manodopera locale al di fuori dei contratti di lavoro nazionali. Si è sviluppato così un sistema produttivo fragile, aperto al capitale straniero e ai processi di decentramento produttivo. Trattandosi di industrie manifatturiere, le donne vi sono entrate in notevole

tuttora organizzate sulla base di una precisa definizione gerarchica di spazi e ruoli sessuali. Questa netta contrapposizione di ambiti e funzioni fa sì che le attività femminili svolte nella sfera economica pubblica non siano valorizzate per il loro potenziale produttivo, ma percepite come necessari trasferimenti all'esterno di una parte del lavoro familiare (Maher, 1989). D'altro canto, in Marocco e in Tunisia, le condizioni strutturali che hanno favorito l'entrata delle donne nel mondo del lavoro industriale, sono state tali da impedire che l'occupazione femminile assumesse quel valore simbolico, in termini di affermazione ed emancipazione sociale, che la società occidentale le attribuisce.<sup>24</sup> Si sono costruite delle nuove categorie femminili, in ambito urbano, definite in base alla loro collocazione sul mercato del lavoro. Le donne delle élite cittadine, che svolgono professioni qualificate, sono considerate le donne "nuove" e la loro attività è valorizzata dalle famiglie di appartenenza. In questa stratificazione sociale femminile, invece, le operaie nelle fabbriche sono poste ai gradini più bassi, sono frequentemente divorziate, vedove o con mariti non in grado di mantenerle. Il lavoro manuale, dequalificato, significa per le donne anche esclusione sociale, aggravata dal fatto che, per trovare un'occupazione, esse devono lasciare l'area di controllo familiare e immigrare verso le periferie urbane, non di rado degradate (Maher, 1989). Queste pur brevi considerazioni permettono di richiamare, nell'ambito del tema del lavoro femminile, un altro punto fondamentale: il concetto dell'«onore» (*horma*) (Abrous, 1988). Tale concetto è, nelle società arabo-musulmane, una realtà costitutiva dei legami sociali: le persone devono adottare un comportamento retto (*nif*) che protegga l'onore della propria parentela. Essendo la separazione degli spazi e dei ruoli sessuali funzionale all'integrità dell'onore, la donna che rompe questi confini è causa di *fitna* (disordine sociale, ribellione), quando, uscendo dalle referenze del gruppo ed affermandosi come individuo, si sottrae alla dipendenza economica dal maschio. Nella rappresentazione maschile del lavoro femminile,<sup>25</sup> lo studio e l'accesso a pro-

le quantità, ma hanno costituito una forza lavoro poco qualificata, adattabile alle congiunture economiche, contrattualmente debole (Mahfoudh, 1988). La percentuale di partecipazione femminile al lavoro fino a qualche anno fa era ridotta: del 26% in Marocco e del 21% in Tunisia (fonte: Bit. Dati pubblicati in Giubilaro, 1997). Al di là delle cifre ufficiali, va comunque ricordato, che le donne marocchine e tunisine hanno sempre lavorato, e continuano a lavorare, nelle attività artigianali, nell'agricoltura e nei servizi domestici, ma in modo spesso clandestino e irregolare.

<sup>24</sup> Non è nelle intenzioni di questo studio operare comparazioni tra sistemi culturali diversi, ma vale la pena di precisare che, in queste realtà toccate solo marginalmente dall'industrializzazione, non si sono affermati quei principi "fondativi" del lavoro risultanti dai rapporti sociali di produzione basati sull'industria.

<sup>25</sup> Queste osservazioni fanno riferimento ad una ricerca condotta da D. Abrous ad Algeri su un campione di 100 donne lavoratrici e 100 studenti di sesso maschile e femminile delle classi terminali sulla rappresentazione sociale del lavoro in rappor-

fessioni qualificate sono elementi che elevano la considerazione sociale delle donne, ma solo in quanto *lavoratrici*: come donne la loro valorizzazione rimane sempre vincolata alla sfera della riproduzione.

Gli strumenti giuridici riflettono e ripropongono sostanzialmente tali impostazioni socio-culturali, pur con differenziazioni tra Paesi. In Marocco, l'organizzazione socio-politica non assegna alla donna un ruolo da protagonista nelle scelte lavorative. Il codice della famiglia (*Mudawwanah*), si fonda su principi discriminatori di tipo sessuale, religioso e in materia di filiazione, e la pone in una condizione di inferiorità giuridica rispetto ai maschi.<sup>26</sup> In particolare esso sancisce per le donne il *dovere di obbedienza* al marito e, implicitamente, subordina il loro accesso al mondo del lavoro all'autorità maschile (al-Ahnaf, 1994). La Tunisia, con un diritto di famiglia tra i più avanzati nel mondo arabo-islamico, nella recente riforma del Codice dello Statuto Personale ha sostituito il dovere di obbedienza con il *principio di solidarietà e mutua reciprocità tra i coniugi*. In base a tale principio, la sposa è tenuta a collaborare economicamente alle esigenze familiari, fatta salva la condizione di superiorità del marito che, sia giuridicamente che nelle pratiche sociali, rimane il capofamiglia (Daoud, 1994).

In questo contesto socio-culturale, pur sommariamente richiamato, si inserisce l'esperienza personale e lavorativa delle intervistate, prima della loro partenza.<sup>27</sup> Quelle che hanno avuto un rapporto più continuativo con il lavoro, risultano collocarsi nel gruppo delle "emigrate da sole". Per costoro, non più giovanissime, indipendenti e capaci di gestire un progetto migratorio in termini personali, la professione svolta era stata un'esperienza anche gratificante e aveva assunto significati importanti: *«Prima di partire lavoravo alla "Fiat-Brava" ero caposquadra. Prima però avevo fatto l'esperienza della catena di montaggio per capire come funzionava il lavoro (...). Era un lavoro per il quale ero stata preparata, (i dirigenti, ndr) non volevano lasciarmi par-*

to al tema dell'onore. Pur trattandosi di una ricerca sulla realtà algerina, è possibile supporre che queste interpretazioni siano presenti anche in altri Paesi del Maghreb, culturalmente prossimi.

<sup>26</sup> La condizione di inferiorità giuridica comporta che la donna debba ricorrere a un tutore di sesso maschile per poter sottoscrivere un contratto o un accordo commerciale. Questo apparato legislativo è stato criticato dalle organizzazioni delle donne marocchine sin dalla sua promulgazione, nel 1957. Nel corso degli anni '80 tale movimento si è rafforzato grazie all'apporto delle élite intellettuali femminili formatesi in Europa e in USA. Nel 1992 l'UAF (Union de Action Féminine) ha raccolto più di un milione di firme per la modifica del codice. Nel 1993 gli interventi di correzione apportati al testo non hanno, tuttavia, rivisto in modo sostanziale le discriminazioni denunciate (al-Ahnaf, 1994).

<sup>27</sup> Le valutazioni che seguono fanno riferimento ad una serie di quesiti dell'intervista riguardanti il lavoro svolto prima della partenza e le motivazioni dell'eventuale interruzione.

*tire»* (intervista G.). Per alcune, il basso livello salariale è stata la ragione per lasciare un lavoro pur "buono" e emigrare: «*Ho lavorato come impiegata al tribunale per dieci anni, il lavoro mi piaceva, ma le paghe sono troppo basse in Marocco»* (intervista L.).

Tra le "emigrate per ricongiungimento" diverse avevano, nel proprio Paese, una occupazione, per lo più un lavoro dipendente, lasciato però al momento del matrimonio.

Nel caso, invece, di attività autonoma (ad esempio nella tessitura del tappeto), questa è stata preferibilmente mantenuta. La motivazione delle donne che, prima di partire, non lavoravano è soprattutto collegata alla non necessità economica: «*(...) la situazione economica della mia famiglia d'origine è molto buona. In Tunisia se non hai bisogno di lavorare non lavori»* (intervista Q.).

«*Da noi le donne non lavorano fuori, magari fanno qualche lavoretto di sartoria in casa, così si aiuta la famiglia»* (intervista J.).

«*Dopo il matrimonio ho abitato dai miei genitori perché mio marito era qui. Non c'era bisogno per me di lavorare»* (intervista Z.).

Se il lavoro nella società d'origine appare per le intervistate correlato in modo significativo alla condizione matrimoniale, c'è da chiedersi come questa realtà professionale venga a configurarsi nell'esperienza migratoria: se rimanga confinata nello spazio delle esperienze familiari, o se assuma invece un profilo più dinamico ed emancipatorio.

### ***Il lavoro nei progetti migratori***

La maggior parte delle intervistate dichiara di essere partita con l'intenzione di lavorare.<sup>28</sup> Nel gruppo delle "emigrate da sole" la quasi totalità ha espresso un'idea precisa su questo argomento e una parte consistente aveva già un contratto di lavoro, più o meno formalizzato. Tra le "emigrate per ricongiungimento" emerge invece una maggior incertezza rispetto ad un progetto lavorativo: alcune si sono dichiarate convinte, altre hanno espresso delle indecisioni, una ha riferito della contrarietà del marito:

«*Mio marito non vuole, è serio, è chiuso, è rigoroso (...). È tanto religioso, prima di affrontare un gesto ci pensa mille volte (...). Forse adesso è d'accordo di cercare un lavoro (...). Io penso che il lavoro per una donna è importante, sì, perché ti senti che fai qualcosa per te, per l'aspetto psicologico...*» (intervista F.).

Se il lavoro rientra nella raffigurazione del progetto migratorio, questo immaginario deve adeguarsi ben presto ad una realtà complessa, fatta di occupazioni umili, precarie, condizionata da difficoltà di ti-

<sup>28</sup> Le domande poste sono state le seguenti: «Prima di partire pensavi di lavorare qui in Italia?», «A chi ti sei rivolta per trovare lavoro?».

po logistico e scelte familiari inerenti alla maternità, che pregiudicano i percorsi lavorativi. Nel gruppo delle donne intervistate quelle che svolgono attività lavorative a tempo pieno o parziale sono la maggioranza; le altre dichiarano di "cercare lavoro", ma di incontrare numerosi ostacoli: «*Ho cercato tantissimo... ma il problema è che abitiamo in campagna. Io ho la bicicletta, ma non c'è lavoro. Ho lavorato in nero, da una "terzista", ma ho lasciato perché mi sfruttava. Il lavoro qui magari si trova, ma lontano*» (intervista T.). Una giovane donna tunisina racconta con amarezza l'esperienza di due giornate di lavoro in prova in una fabbrica, conclusasi con la delusione di non essere stata assunta perché al suo posto avevano: «... preso un'italiana, che a lei neanche interessava quel lavoro (...). Se una è brava che importanza ha se è italiana o straniera? (...). O quando telefoni ti dicono: filippina, croata, sì, marocchina, tunisina, no» (intervista R.).<sup>29</sup> Difficoltà di spostamento, problemi linguistici, pregiudizi e discriminazioni, o, in un solo caso, il divieto del marito, sono, dunque, gli ostacoli principali che le intervistate individuano nei loro percorsi reali di accesso al mondo del lavoro.

### ***I lavori possibili***

L'osservazione macro-sociologica (Reyneri, 1996) porta a constatare che l'inserimento nel mercato del lavoro delle immigrate avviene in quel settore dove l'offerta nazionale è carente: il lavoro domestico.<sup>30</sup> Ma, pur in questa "marginalità delle donne" (Vicarelli, 1994), è importante leggere quei movimenti che indicano l'emancipazione dal terziario sommerso, irregolare o clandestino. Nel Veneto le lavoratrici straniere sono occupate come operaie nelle concerie dell'alto vicentino, nelle industrie alimentari del veronese e del trevigiano e nella costellazione di laboratori che costituiscono il reticolo produttivo di questa regione.<sup>31</sup> Le venti donne

<sup>29</sup> Questa testimonianza ripropone la questione delle varie *tipologie discriminatorie*. Prescindendo dai parametri effettivi di produttività e dalle diverse culture del lavoro, «i problemi propri dei lavoratori extracomunitari vengono riassunti in uno solo: la discriminazione» (Allasino, Ciafaloni, 1991, p. 244).

<sup>30</sup> Il settore domestico è stato il grande protagonista dell'inserimento lavorativo delle immigrate negli anni '80, fino alla metà degli anni '90. Dal 1994, le statistiche registrano un declino, ma è ipotizzabile che una quota consistente di tali lavoratori e lavoratrici sia in condizioni di irregolarità. Nel 1998, in Italia, i domestici extracomunitari erano 103.441, di cui il 77% donne (Caritas di Roma, 2000).

<sup>31</sup> Una parte della ricerca è stata dedicata all'approfondimento della realtà dell'inserimento lavorativo delle immigrate nell'area veneta. Sono state effettuate dodici interviste con datori di lavoro, operanti in diversi settori, che avessero avuto esperienze con lavoratrici straniere, preferibilmente dai Paesi oggetto di questo studio. Gli imprenditori si sono dichiarati soddisfatti della manodopera femminile, rispetto alla quale non sembrano, nella maggioranza dei casi, manifestare i pregiudizi discriminatori su base etnica e statistica che sono stati rilevati nei confronti

intervistate, e che risultano occupate, lo sono prevalentemente nel settore terziario dequalificato; un gruppo è costituito poi da operaie impiegate presso una cooperativa,<sup>32</sup> qualche altra ha avuto esperienza di lavoro nell'industria.<sup>33</sup> Le lavoratrici operanti nelle cooperative di servizi, nelle imprese di pulizia, nella ristorazione, denunciano la pesantezza del lavoro e delle sue condizioni o la particolarità degli orari.

Spesso viene sottolineata la dimensione relazionale e si parla dei rapporti positivi o negativi nell'ambiente di lavoro. Così si esprime a questo riguardo un'intervistata: «*È un lavoro pesante, in cucina, ma i rapporti sono ottimi. Il padrone mi aiuta. Non fa sentire che è lui che comanda*» (intervista C.). La concezione personalistica dei rapporti (Mernissi, 1993), intesa come "relazione clientelare" (Dal Lago, 1994, pp. 162-163) costituisce uno dei punti cardine delle relazioni sociali nella società maghrebina e assume un particolare rilievo quando il rapporto di lavoro tocca la sfera domestica: è il caso delle donne occupate come assistenti agli anziani, domestiche domiciliate, baby-sitter, colf a tempo parziale. Nella cultura originaria, questi lavori rientrano nella sfera dell'economia informale: sono attività di produzione di beni e servizi non valorizzate per il loro peso economico, ma sanzionano, piuttosto, un legame di *patronage* tra lo statuto della persona che li riceve e la subordinazione di chi li offre (Maher, 1989).

della popolazione maschile (si veda, ad esempio, Zanfrini, 1996). In generale, per gli intervistati, le straniere, indipendentemente dalla nazionalità, si adattano bene alla disciplina del lavoro e, in particolare, si applicano nelle attività ripetitive della catena di montaggio. Il problema maggiore è invece riferito alle *competenze linguistiche*: una non adeguata conoscenza della lingua locale crea problemi di comunicazione che inducono il datore di lavoro a non assegnare alla lavoratrice incarichi complessi. Alcuni imprenditori hanno comunque espresso riserve o atteggiamenti discriminatori sia di genere sia su base etnica. La sensazione è che ci si trovi, in questi casi, in una dimensione culturale molto prossima all'insieme di attitudini, opinioni preconette, credenze che, secondo P.A. Taguieff (1999), concorrono alla formazione del *pregiudizio*. Alla luce di questo atteggiamento, i giudizi positivi sulle lavoratrici straniere vanno valutati tenendo in considerazione che l'ipotizzabile maggior presenza futura delle donne immigrate nei mercati del lavoro italiano e veneto e la già rilevata diffusione dell'area dell'ostilità, come risultante della cultura localista (Belotti, 1997), rappresentano un potenziale terreno favorevole al radicamento di pregiudizi che possono esprimersi poi in discriminazioni.

<sup>32</sup> Si tratta di un'iniziativa promossa ed organizzata da un'associazione di matrice cattolica. La cooperativa, che accoglie solo operaie marocchine e tunisine, opera per conto-terzi nel settore calzaturiero. Le realtà associative nel Veneto dei "localismi" hanno saputo porsi come attori sociali capaci di mobilitare risorse logistiche, finanziarie ed umanitarie, precedendo e sostituendo l'ente locale nell'attivazione di iniziative a favore degli immigrati.

<sup>33</sup> Le domande relative a questa sezione dell'indagine hanno riguardato la quantità e la tipologia dei lavori svolti in Italia e gli aspetti positivi e negativi di queste esperienze.

Anche se le intervistate sono consapevoli della dimensione monetaria sottesa alla loro prestazione, è comune, in tutti i resoconti, puntare l'accento sull'aspetto affettivo e relazionale: «*Per me importanti sono le persone, il modo di agire, di comportarsi, se non mi va lascio subito*» (intervista M.). «*Il primo lavoro è durato due anni, fino alla morte dell'anziano (...). Io ero affezionata a quell'anziana come a mia mamma. (...) questo ultimo lavoro è quello che mi piace di più, mi sento come a casa mia (...). Adesso non posso prendermi le ferie perché non trovo nessuno che va bene per sostituirmi. La signora si fida di me. ... poi è una responsabilità, anch'io non mi sento di garantire per un'altra. E se poi si sbaglia o dimentica le medicine? Oramai io ho una certa esperienza con gli anziani, ho imparato a fare questo lavoro*» (intervista K.).

Se il lavoro di cura è accettato e svolto con dedizione sia per motivi religiosi sia perché ben inserito nel processo di socializzazione primaria riservato alle donne maghrebine, più conflittuale è la situazione della collaboratrice domestica: «*Quando facevo la colf piangevo sempre. A casa mia avevamo la domestica. Mi sentivo umiliata*» (intervista A.). Ed è proprio a questo livello che avvengono forti scelte pragmatiche ed adattamenti: «*Pulire, stirare, sempre pulire, stirare sempre! Che lavoro è? Non finisce mai! È un lavoro brutto. Ma quando penso che in Marocco non ho niente, non ho casa*» (intervista B.). «*Da noi i servizi li fanno le donne povere. Qui è diverso. Bisogna adattarsi*» (intervista L.). «*Alla mia famiglia non ho detto che faccio la colf... loro non capirebbero*» (intervista V.).

Lavorare in condizioni di marginalità, sottoccupazione, sfruttamento, porta la maggior parte delle intervistate ad amari sfoghi su realtà occupazionali passate e presenti. La denuncia: «*Chi prende lo straniero lo fa per sfruttarlo*» (intervista G.), appare implicitamente in tutti i resoconti.

Tra le socie-operaie della cooperativa, invece, emerge la soddisfazione di partecipare ad un progetto che è stato costruito insieme: quindi la fatica del lavoro, la tensione nel sostenere il ritmo di produzione, vengono compensate dalla fierezza di sentirsi partecipi e responsabili dell'andamento dell'attività.<sup>34</sup> Ecco le impressioni di due donne: «*Io lavoro molto veloce, mi riesce bene la rifilatura delle suole (...). Adesso anche le altre sono più veloci. Comunque il problema è del padrone. Se lui chiede un certo quantitativo noi dobbiamo fornirlo per non perdere il rapporto con la fabbrica*» (intervista J.). «*Questo lavoro, mi piace perché so farlo. Mi sento sicura. Io faccio tutto (orgogliosa, ndr). Quando uso la "trancia" bisogna pensare, contare, prevedere per non sprecare la*

<sup>34</sup> L'aspetto dell'autonomia è tra gli elementi che, per L. Gallino (1993, p. 395), concorrono a definire i livelli di qualità del lavoro.

*pelle che costa! (Il problema, ndr) è che il ritmo è alto. Soffro di mal di schiena perché gli sgabelli sono scomodi» (intervista O.).*

Un'intervistata, laureata in Marocco, ha conseguito in Italia il diploma di infermiera professionale. Ora lavora presso una casa di cura privata e sintetizza così il suo percorso: «Questo è un buon lavoro, ho studiato tanto per ottenere questo, ma sono stata anche fortunata perché conosco bene il francese e nella Casa di Cura di (...) ci sono tanti ospiti stranieri. Mi piace il rapporto con i pazienti (...), mi è sempre piaciuto dedicarmi agli altri. (...). Ho svolto tanti lavori per necessità e vissuto momenti di scoraggiamento nel pulire i bagni degli altri, ma mi sono sempre detta: - Quello che vali tu è importante. Fare la colf è un lavoro duro, ma è importante la stima delle persone (...) È una questione di orgoglio ... lasciare un bel ricordo alle persone» (intervista N.).

### **Il lavoro desiderato**

*«Vorrei un'attività autonoma, un negozio, un ristorante...» (intervista A.)*

Se questa, pertanto, è la complessa realtà del lavoro nella società d'accoglienza, esistono tuttavia spazi per rappresentazioni simboliche, sogni e desideri. La condizione discriminante rispetto alla possibilità di immaginare l'occupazione desiderata<sup>35</sup> dipende dall'essere, in qualche misura, già inserite nel mercato del lavoro. Chi ha un'attività retribuita può pensare ad un lavoro più gratificante dell'attuale come progetto per il futuro e anche come richiesta di formazione nella società d'accoglienza. Tra le donne interpellate, l'infermiera professionale, chi lavora come coadiuvante nell'attività autonoma del marito, e alcune socie-operaie della cooperativa si ritengono, in generale, soddisfatte del loro lavoro. Per le altre, quelle occupate in servizi di basso profilo, la scarsa gratificazione del lavoro attuale le spinge a desiderare un'attività autonoma: «Mi piacerebbe fare estetista o parrucchiera... magari aprire un negozio... ma costa molto frequentare i corsi qui. Non ci sono corsi che non paghi o paghi poco» (intervista H.). Altre ancora esprimono il desiderio di dedicarsi agli altri, di svolgere un lavoro di tipo infermieristico: «Attualmente frequento (...) un corso per assistenza agli anziani. (...). Questo lavoro mi dà il piacere di dedicarmi agli altri» (intervista F.). «Vorrei frequentare un corso per infermiera» (intervista G.). «Mi piacerebbe dedicarmi agli anziani (...) al Sud l'ho fatto per tre anni» (intervista M.). La propensione per il lavoro di cura rappresenta una dimensione interessante ai fini dell'inserimento delle immigrate nel

<sup>35</sup> La domanda posta è stata la seguente: «Se tu potessi scegliere, che lavoro ti piacerebbe fare?».

mercato del lavoro. Come è stato rilevato da indagini svolte nell'area palermitana (Alongi et al., 1996), tra le donne maghrebine è cresciuta l'offerta di lavoro in questo settore dei servizi, sostenuta in particolare dalla loro dimensione culturale e religiosa che, riprendendo quanto detto precedentemente, insiste sul rispetto e l'amore per gli anziani.

### *Il valore del lavoro*

Le intervistate per la maggior parte sono d'accordo sull'importanza del lavoro<sup>36</sup> e, nel loro giudizio, ne evidenziano l'aspetto economico come pure il senso di piacere derivante dall'autonomia e dall'apertura verso l'esterno che un'occupazione offre. Quest'ultimo parere è più diffuso tra le "emigrate da sole", e soprattutto si pone in relazione con la tipologia del loro progetto migratorio. Nel gruppo delle "emigrate per ricongiungimento" alcune valorizzano la dimensione economica, altre l'aspetto socializzante, altre ancora vedono nel lavoro essenzialmente una necessità, un aiuto alla famiglia. Qualche citazione può servire per meglio esemplificare l'eterogeneità delle opinioni espresse: «*Quanto è importante il lavoro... qua? Ti dico sinceramente, solo per i soldi. Non si vive con uno stipendio solo (...)*» (intervista S.). «*Sono io che voglio lavorare (...). Non devi sempre chiedere al marito (...) e poi puoi parlare con le persone*» (intervista H.). «*(...) Per tanti anni non ho lavorato (...). Io lavoro per la famiglia, per aiutare, altrimenti non lavorerei (...)*» (intervista P.).

In generale non emergono difficoltà nell'affermare che per una donna è importante guadagnare denaro: «*Mi sento che questi soldi sono venuti dal mio lavoro. Mi sento più tranquilla*» (intervista Q.). «*Avere denaro per sé dà soddisfazione*» (intervista B.). «*Come si fa a chiedere sempre?*» (intervista C.). «*La donna deve avere soldi suoi*» (intervista R.). Pur dovendo accondiscendere sul fronte del lavoro esterno, la maggior parte dei mariti si riserva la gestione economica del bilancio familiare. In pochi casi la donna può affermare di gestire completamente il salario del compagno: «*Mio marito mi dà la gestione della busta paga*» (intervista T.). Più frequentemente si parla di gestione "comune", di rapporti di fiducia tra marito e moglie, ma dalle conversazioni traspare la supremazia del coniuge nel controllo delle risorse anche quando la donna lavora. Sebbene nel gruppo delle "emigrate da sole" prevalga una maggior autonomia nella gestione del risparmio, può accadere che, dopo un matrimonio contratto in emigrazione, la condizione di relativa libertà acquisita dalla donna venga, tutta o in parte, rinegoziata all'interno della nuova dimensione coniugale.

<sup>36</sup> In questa sezione sono riprese le risposte ad un gruppo di domande sull'importanza del lavoro, sul rapporto tra lavoro ed indipendenza economica, sull'amministrazione del denaro e sull'eventuale invio dello stesso alla famiglia d'origine.

## Maternità e lavoro

Le considerazioni precedentemente svolte trovano una collocazione più aderente alla realtà di queste donne solo se lette in riferimento al tema della maternità. Questa esperienza è centrale nelle loro biografie. L'inserimento nel mondo del lavoro è condizionato dalla presenza dei bambini piccoli e dalla diffusa tendenza ad avere il primo figlio entro il primo o il secondo anno di matrimonio. Tutte sono consapevoli degli ostacoli che questa scelta comporta in relazione alla possibilità di lavorare ma, fattori culturali e spesso anche "pratici", le portano a privilegiare la maternità.<sup>37</sup> La testimonianza che segue è indicativa anche delle difficoltà organizzative incontrate da più di una donna: «Sono rimasta incinta subito (appena arrivata in Italia, ndr). Non perché volevo (...) non sapevo, pensavo che la pillola si trovava dappertutto come in Marocco (...). Se sapevo così ne portavo due scatole» (intervista G.).

Le risposte alla domanda: "Pensi che per una donna con figli sia meglio lavorare o rimanere in casa?" aiutano a chiarire l'ambivalenza della relazione tra lavoro e scelte familiari, come si può osservare nella tabella seguente. Dai resoconti risulta evidente che l'orientamento maggioritario delle donne, qualora sussista una situazione familiare ed economica stabile, è di operare scelte che favoriscono la loro funzione riproduttiva e materna.

### Opinioni sull'opportunità di conciliare lavoro e famiglia\*

Opinioni	N. risposte
- se ci sono soldi, si può rimanere a casa	12
- è importante conciliare lavoro e famiglia	9 (1)
- quando i bambini sono piccoli è meglio non lavorare	5 (1)
- dipende dal lavoro	2 (1)
- non saprei	2
<b>Totale intervistate</b>	<b>30</b>

\* I numeri tra parentesi indicano la componente tunisina del campione

<sup>37</sup> Su questo argomento si veda la ricerca curata da F. Balsamo, 1997. In questa indagine le mediatrici culturali dichiarano che su 50 donne maghrebine osservate in due consultori torinesi nel periodo ottobre '93-giugno '94, il 70% aveva chiesto consulenze per progetti di realizzazione di maternità e il 20% per contraccezione e interruzione volontaria della gravidanza. Le osservatrici riportano che le donne più giovani e scolarizzate immigrate a Torino dopo il 1990 si rivolgono ai consultori per ricevere una visita ginecologica finalizzata al controllo della fecondità, con più frequenza rispetto a quelle della prima ondata migratoria cittadina seguita alla regolarizzazione del 1986.

Dedicarsi alla cura e all'educazione dei figli è fonte di realizzazione e gratificazione: questo aspetto è sottolineato dalle intervistate, le quali spesso richiamano il dettato coranico e l'esaltazione della figura materna in esso contenuta. Il rapporto delle donne maghrebine con la maternità è condizionato dal fatto che nelle pratiche sociali questa funzione è un rito di passaggio insostituibile. La donna assume importanza sociale, potere nei reticoli femminili, realizzazione completa, solo assolvendo al ruolo materno. Come osserva C. Lacoste-Dujardin (1996, p. 339) nonostante le trasformazioni economiche e demografiche avvenute in Marocco e in Tunisia e le politiche statali volte al controllo della fecondità, il ruolo della donna nella famiglia non è messo in discussione: la fertilità femminile è "nel cuore del sistema di relazioni, di rappresentazioni dei valori sociali". Le donne, esercitando il loro *potere procreatore* al servizio del sistema patrilineare, assicurano la continuità familiare e preservano la struttura del sistema, consentendo, attraverso la funzione educativa, la trasmissione dei codici di comportamento sociali.

La tendenza a ridurre il numero delle nascite, già in atto nelle società di origine, è confermata anche dalle intervistate, infatti, in maggioranza, ritengono che il numero ideale di figli<sup>38</sup> sia due: «*Il numero ideale di figli per me è due, un maschio e una femmina. Per mio marito è quattro! (ride, ndr)*» (intervista R.). Nel gruppo delle "emigrate da sole" sperare di avere almeno un figlio è una proiezione ideale e pragmatica nello stesso tempo: «*(...) Ho 34 anni, ne vorrei due, ma potrò averne solo uno. Se mia sorella viene qui, quando avrò il ricongiungimento con mio marito, potrò vivere per conto mio e mia sorella mi aiuterà con il bambino*» (intervista B.). La maternità è un obbligo sociale, una esperienza interiore, un passaggio obbligato nei meccanismi di definizione dell'appartenenza e, come conseguenza diretta, decidere liberamente se avere o non avere figli<sup>39</sup> è, per le intervistate, un comportamento che non appartiene ancora alla sfera della libera scelta: «*Una donna è fatta per essere madre. Il suo ruolo è quello di allevare bene i figli (...). Creare un uomo e una donna e poi vederli realizzati nella vita. (...) Decidere di non avere figli? Per un anno, due anni, o per la salute, se non si può. Ma se la salute c'è è bene avere figli*» (intervista R.). «*Non avere figli?... No, non si può, non c'è vita senza figli*» (intervista M.). «*Se non hai figli, il marito ti lascia*» (intervista V.).

<sup>38</sup> Si è posta la seguente domanda: «Secondo te qual è il numero ideale di figli?».

<sup>39</sup> Per comprendere l'eventuale rinuncia alla procreazione, si è chiesto: «Pensi che una donna possa decidere di non avere figli?».

## Considerazioni finali

Nell'intreccio delle narrazioni, la realizzazione economica, la famiglia, la maternità, si sono quindi dimostrati punti cruciali di un percorso difficile, contraddittorio, soggetto a continue ridefinizioni. Le immigrate maghrebine aprono, sul fronte della valorizzazione mediante il lavoro, un ventaglio di prospettive differenti che gettano luce sulla complessità dei processi di rielaborazione dei codici di valore, accelerati dai processi migratori. Pur nella consapevolezza delle necessità economiche imposte dagli stili di vita nella società d'accoglienza e dalla riuscita del loro progetto, sanno che l'evento esistenziale prioritario è la *maternità*: condizione irrinunciabile e nello stesso tempo conflittuale rispetto alle esigenze del mercato del lavoro.

Nonostante questo imperativo culturale ed esistenziale, la maggior parte ha lavorato in emigrazione e, se non è occupata, spera di trovare un nuovo impiego appena i bambini potranno frequentare la scuola materna. Per alcune esistono ostacoli derivanti dall'assenza di adeguate competenze linguistiche o dalla difficoltà di spostamento, ma, dopo una faticosa ricerca, superate le barriere del pregiudizio, esse si inseriscono in "nicchie di mercato" rappresentate per lo più dal terziario dequalificato, dai servizi alla persona, dal lavoro domestico. Fattori di ordine culturale le portano a preferire il lavoro di cura rispetto a quello domestico, ma, in entrambe le situazioni, l'accento è posto sulla necessità di operare in un ambiente qualificato da relazioni personali di fiducia e di rispetto reciproco. Tra le intervistate prevale, infatti, una concezione che valorizza fortemente le capacità relazionali ed affettive delle persone con le quali entrano in contatto. Altre hanno avuto esperienze nell'industria o partecipano a progetti di inserimento lavorativo sostenuti dalle organizzazioni del volontariato locale: in questi casi le occupazioni vengono svolte con buone capacità di adattamento ai ritmi e alla fatica, e con il desiderio di migliorare le competenze professionali.

Sul fronte delle "rappresentazioni" il lavoro desiderato è preferibilmente quello *autonomo*.<sup>40</sup> Collocarsi sul versante della creazione d'impresa (*ethnic business*) significa attivare una mobilità sociale altrimenti bloccata nella marginalità e nella segregazione professionale delle occupazioni "possibili".

<sup>40</sup> Sulla predisposizione delle donne immigrate per l'autoimprenditorialità, si veda Calzolari, 1991. Sull'esperienza delle donne algerine in Francia si rinvia alle osservazioni di Y. Boulahbel, riportate da Vicarelli, 1992. Per l'attuale realtà delle Marocchine in Spagna, cfr. Ramírez, 1999. Le donne maghrebine attivano commerci informali di prodotti tra i due Paesi o all'interno dei reticoli femminili ricostruiti in emigrazione, riproducendo dimensioni economiche già esperite nel Paese d'origine.

Nell'insieme dei contenuti raccolti attraverso le interviste si possono operare delle linee di lettura che, valutando i processi di rielaborazione attivati sulla concezione del lavoro e altri riposizionamenti sul versante culturale (relazioni familiari, pratiche religiose, endogamia),<sup>41</sup> permettono di individuare dei profili femminili emergenti.<sup>42</sup> La figura della *fuggitiva* è un profilo che vuol riassumere l'immagine della donna che, nell'esprimere un progetto migratorio indipendente,<sup>43</sup> nel valorizzare l'inserimento lavorativo, nel prendere in considerazione, sul fronte culturale, un matrimonio misto, attiva una totale ridefinizione dei rapporti di potere nell'organizzazione familiare. È questo un percorso arduo perché può portare verso inquietudini esistenziali conseguenti alla destrutturazione dei legami sociali. Va ribadito, dunque, che le immigrate, interpreti di un profilo con dinamiche di apertura e di autonomia rispetto ai codici normativi, non esprimono la concezione di un progetto di vita autoreferenziale: la solitudine, l'assenza di un legame, la preclusione alla maternità sono condizioni di vita in via di definizione e, al momento attuale, ancora sinonimi di emarginazione e deriva sociale. Più diffusa è la figura della *mediatrice* per la quale tutte le scelte vengono abilmente e strategicamente ricomposte all'interno del siste-

<sup>41</sup> Nell'economia del presente articolo si è scelto di non entrare nel merito dei resoconti riferiti alla dimensione culturale. Basterà ricordare che, in relazione agli aspetti trattati, le intervistate si mostrano propense a ricodificare il loro sistema di valori rimanendo, però, all'interno di una visione che ribadisce la forte appartenenza simbolica alla cultura originaria. In particolare, il credo religioso e la sua struttura normativa si qualificano come i luoghi centrali della mediazione culturale: la fedeltà all'islam è irrinunciabile, ma esistono spazi per la ridefinizione delle pratiche e il superamento di qualche divieto. In tale contesto, prendere in considerazione la possibilità di realizzare un matrimonio misto islamo-cristiano, rappresenta un significativo punto di svolta nelle condotte sociali delle immigrate. Per un approfondimento di queste tematiche si rinvia a Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg, 1997; Pace, *et al.*, 1999; C. SAINT-BLANCAT, *Le donne fra transizione ed alterità*, in Saint-Blancat (a cura di), 1999. Tra le donne musulmane indagate nella già citata ricerca condotta nel Veneto, è interessante notare che il 42% si è dichiarato favorevole al matrimonio misto per la figlia.

<sup>42</sup> I metodi e gli strumenti usati per questa ricerca non consentono l'individuazione di modelli descrittivi generalizzabili. I profili proposti indicano soltanto immagini interpretative in relazione a comportamenti di apertura rispetto al sistema di valori della società originaria.

<sup>43</sup> Per una miglior comprensione delle considerazioni sopra esposte, vale la pena di precisare che, il gruppo delle donne «emigrate da sole», pur esprimendo da vari punti di vista atteggiamenti di maggior apertura, non è necessariamente riconducibile, nella sua interezza, ad un profilo più dinamico. La posta in gioco verso percorsi di autonomia è l'*affrancamento dal controllo comunitario*. Questa scelta può avvenire anche per un'*emigrata per ricongiungimento* in seguito ad un divorzio deciso, nella società d'accoglienza. All'opposto, una donna «emigrata da sola» può contrarre un matrimonio in emigrazione oppure il marito può ricongiungersi a lei: ricostruire un nucleo domestico significa per queste donne trovarsi sempre al centro di negoziazioni da definire.

ma di valori della comunità di appartenenza: scegliere di vivere tra due culture o recuperare l'identità religiosa, significa sempre, per queste donne, dimostrarsi protagoniste nei delicati processi di trasformazione sociale generati dalle migrazioni.

Infine, ricorrenti e comuni sono le critiche verso i meccanismi di segregazione e le diseguaglianze di genere che caratterizzano le società d'origine: nell'esprimere l'aspirazione ad un sistema di valori fondato su criteri equi, le donne maghrebine continuano, nei loro percorsi migratori, a tracciare una strada verso il superamento dei confini dell'ordine costituito.

BIANCA BUSATO

spinvi@tin.it

## BIBLIOGRAFIA

- D. ABROUS, *L'honneur et l'argent des femmes en Algérie*, «Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples», 44-45, 1988, pp. 49-65.
- M. AL-AHNAF, *Maroc. Le Code du statut personnel*, «Monde arabe Maghreb Mac-hrek», 145, 1994, pp. 3-25.
- E. ALLASINO, F. CIAFALONI, *Gli immigrati non europei nel mercato del lavoro piemontese*, in IRES-PIEMONTE, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 225-275.
- L. ALONGI, S. BERTUGLIA, G. CIPOLLA (a cura di), *Cambiare Cambiando. Interviste a donne immigrate*. Palermo, CISS, Sud-quaderni, 2, 1996.
- M. AMBROSINI, *Economia informale e lavoro immigrato*, in M. AMBROSINI (a cura di), *Lavorare nell'ombra. L'inserimento degli immigrati nell'economia informale*, «Quaderni I.S.Mu.», 10, 1997, pp. 9-33.
- B. ANASTASIA, *I lavoratori extracomunitari*, in AGENZIA PER L'IMPIEGO DEL VENETO, *Il mercato del lavoro nel Veneto. Rapporto 1998*. Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 199-223.
- F. BALSAMO (a cura di), *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*. Torino, L'Harmattan Italia, 1997.
- V. BELOTTI, *Indagine sulle opinioni nei confronti dell'immigrazione straniera in Veneto: dalla compiacenza alla diffidenza*. Venezia, Fondazione Corazzin - Regione Veneto, Osservatorio Regionale Immigrazione nel Veneto, Quaderni di Ricerca 1, 1997, pp. 13-40.
- M. BENNANI-CHRAÏBI, *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*. Paris, CNRS Editions, 1994.
- Y. BOULAHBEL-VILLAC, *La famille intermédiaire: comportements familiaux dans et pour l'immigration*, in N. BENSALAH (sous la direction de), *Familles turques et maghrébines aujourd'hui. Evolution dans les espaces d'origine et d'immigration*. Louvain-la-Neuve, Academia Erasme, 1994, pp. 33-51.

- L. BUFFONI, *Di là dal mare*, in G. VICARELLI (a cura di), *Le mani invisibili. La vita e il lavoro delle donne immigrate*. Roma, Ediesse, 1994, pp. 85-92.
- C. CALZOLARI, *Immigrazione al femminile*, «Prospettiva sindacale», 79-80, 1991, pp. 124-135.
- M. CAMAU, *D'une République à l'autre. Refondation politique et aléas de la transition libérale*, «Monde arabe Maghreb Machrek», 157, 1997, pp. 3-16.
- G. CAMPANI, S. JABEUR, *Donne maghrebine in Europa e in Italia*, «Prisma», 36, 1994, pp. 17-24.
- CARITAS DI ROMA, *Immigrazione. Dossier statistico '99*. Roma, Anterem, 1999.
- CARITAS DI ROMA, *Immigrazione. Dossier statistico 2000*. Roma, Anterem, 2000.
- A. CRISANTINO, *Ho trovato l'Occidente. Storie di donne immigrate a Palermo*. Palermo, La Luna, 1992.
- A. DAL LAGO, *La nuova immigrazione a Milano: il caso Marocco*, in G. BARILE (et al.), *Tra le due rive. La nuova immigrazione a Milano*. Milano, IRER, Franco Angeli, 1994, pp. 133-239.
- Z. DAUD, *Le femmes tunisiennes. Gains juridiques et statut économique et social*, «Monde arabe Maghreb Machrek», 145, 1994, pp. 27-48.
- M. DE BERNART, L. DI PIETROGIACOMO, L. MICHELINI, *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia. Il caso di Bologna*. Torino L'Harmattan Italia, 1995.
- G. FAVARO, M. TOGNETTI BORDOGNA, *Donne dal mondo. Strategie migratorie al femminile*. Milano, Guerini e Associati, 1991.
- L. GALLINO, *Dizionario di sociologia*. Milano, TEA, 1993.
- D. GIUBILARO, *L'immigrazione dai paesi del Maghreb in Europa*, in AA.VV., *I lavoratori immigrati e il loro effetto sul mercato del lavoro in Italia*. Roma, International Labour Office, 1997, pp. 119-146.
- IREP-PIEMONTE, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- C. LACOSTE-DUIARDIN, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris, La Découverte, 1996 (seconda edizione).
- V. MAHER, *Il potere della complicità. Conflitti e legami delle donne nord-africane*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- D. MAHFOUD, *La syndicalisation des femmes en Tunisie*, «Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples», 44-45, 1988, pp. 29-47.
- F. MERNISSI, *Chahrazad non è marocchina*. Torino, Edizioni Sonda, 1993 (*Chahrazad n'est pas marocaine*. Casablanca, Le Fennec, 1991).
- L. OSO, C. CATARINO, *Les effets de la migration sur le statut des femmes: le cas des Dominicaines et des Marocaines à Madrid et des Cap Verdiennes à Lisbonne*, «Migrations Société», 52, 1997, pp. 115-130.
- E. PACE, R. GUOLO, F. PEROCCO, C. SAINT-BLANCAT, DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA, UNIVERSITÀ DI PADOVA, *Gli immigrati musulmani nel Veneto: dimensioni religiose e culturali*. Venezia, Osservatorio Regionale Immigrazione Veneto, Quaderni di ricerca 3, 1999, pp. 9-106.
- E. PACE, F. PEROCCO, *L'Islam plurale degli immigrati in Italia*, «Studi Emigrazione/Migration Studies», XXVII,137, 2000, pp. 2-19.
- F. PEROCCO, *Il radicamento sociale degli immigrati*, in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma, Edizioni lavoro, 1999, pp. 93-117.
- L. PERRONE, *Porte chiuse. Cultura e tradizioni africane attraverso le storie di vita degli immigrati*. Napoli, Liguori, 1995.

- A. RAMÍREZ, *La valeur du travail. L'insertion dans le marché du travail des immigrées marocaines en Espagne*, «Revue Européenne des Migration Internationales», (15), 2, 1999, pp. 9-36.
- E. REYNERI, *Sociologia del mercato del lavoro*. Bologna, il Mulino, 1996, cap. IV, cap. IX, cap. X.
- C. SAINT-BLANCAT, *Les Marocaines en Vénétie: le changement sans rupture*, «Migrations Société», (10), 55, 1998, pp. 107-116.
- C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma, Edizioni lavoro, 1999.
- C. SAINT-BLANCAT, *Le donne fra transizione e alterità*, in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma, Edizioni lavoro, 1999, cap. VI.
- C. SAINT-BLANCAT, O. SCHIMDT DI FRIEDBERG, *L'immigrazione al femminile: donne marocchine in Veneto*, in FONDAZIONE CORAZZIN - COMMISSIONE PARI OPPORTUNITÀ, *Non solo al seguito. Rapporto di ricerca sulle donne immigrate nel Veneto*. Venezia, Osservatorio Regionale Immigrazione Veneto, Quaderni di ricerca 1, 1997, pp. 81-106.
- C. SAINT-BLANCAT, O. SCHIMDT DI FRIEDBERG, *L'immigration au féminin: les femmes marocaines en Italie du nord. Une recherche en Vénétie*, «Studi Emigrazione/Migration Studies», XXV, 131, 1998, pp. 483-498.
- P.A. TAGUIEFF, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999 (*Le racisme*, Flammarion, 1997).
- G. VICARELLI, *Emigrazioni e mercato del lavoro: differenze di genere*, «Sociologia del lavoro», 47-48, 1992, pp. 56-77.
- G. VICARELLI, *Immigrazioni al femminile*, in G. VICARELLI (a cura di), *Le mani invisibili. La vita e il lavoro delle donne immigrate*. Roma, Ediesse, 1994, pp. 10-24.
- L. ZANFRINI, *Differenze e specializzazioni basate sulla nazionalità*, in L. ZANFRINI (a cura di), *Il lavoro degli "altri". Gli immigrati nel sistema produttivo bergamasco*, «Quaderni I.S.Mu.», 1, 1996, pp. 85-95.

## Summary

The highly industrialized areas of Northern Italy have registered a marked increase in women migrating from Maghreb. This study is part of a university research paper with sociological overtones and does an in-depth examination of the socio-cultural dynamics activated by women from Maghreb with regards to their condition of origin, with particular focus on their progressive openness to the demands of the host society. This survey has given special and privileged importance to the work situation. The interviews have been thorough and have been done through the biographical method, and have targeted women from Morocco and Tunisia residing in the Provinces of Padua, Vicenza and Treviso (in Veneto Region) seeking information on their migration project and on some aspects of their entry into the job market. In the specific Venetian context, their employment opportunities are conditioned by logistical needs and, especially, by family related choices. The women interviewed, for the most part, view maternity as a highly symbolic value which limits their full participation in the production field. In spite of these challenges, however, these women are questioning themselves with regards to these conflicting priorities and are searching for ways to manage their family life and their work commitment. In their diverse experiences and migration projects, the women from Maghreb are quite capable of doing a critical reading and playing a significant cultural mediation role in the context of normative codes – often non negotiable – which define the limits of their identity.



# ASIAN AND PACIFIC MIGRATION JOURNAL

*An interdisciplinary quarterly on human mobility*

Vol. 10, N. 1, 2001

Special Issue:

## THE CHINESE ETHNIC ECONOMY

Edited by: *Eric Fong, Linda Lee*

- Professionals from China: Entrepreneurship and Social Resources in a Strange Land, *Janet Salaff, Arent Greve and Siu-Lun Wong*
- Participating in the Ethnic Economy and Psychological Well-Being, *Eric Fong*
- Globalization, Transnationalism and Trade, *Ivan Light*
- The Graveyard of Huang Xiulang: Early Twentieth Century Perspectives on the Role of the Overseas Chinese in Chinese Modernization, *Michael Szonyi*
- Chinese Canadians in Business, *Peter S. Li*
- Social Capital and Income Attainment Among Chinese Immigrant Entrepreneurs in Toronto, *Emi Ooka*
- Subethnicity and Identity: Socio-cultural Interpretations of Chinese Business Titles in Toronto, *Chiu M. Luk*
- Married Chinese Women's Labor Force and Self-Employment Participation in the United States in 1990: A New Look from Ethnic Subgroup Perspectives, *Richard B. Bernard*

Subscriptions: US\$45.00 per year. Payments must be made by US\$ checks drawn on a US bank or by International Postal Money Order, payable to Scalabrini Migration Center, P.O. Box 10541 Broadway Centrum, 1113 Quezon City, Philippines. Tel (02) 724-3512; Fax (02) 721-4296; E-mail: [smc@gnl.sequel.net](mailto:smc@gnl.sequel.net)  
Web page: <http://www.sequel.net/~smc/apmj.htm>

## Donne migranti nel Mediterraneo occidentale.

### Le immigrate marocchine in Spagna

La partecipazione delle donne all'immigrazione marocchina in Spagna emerge in modo evidente al termine del processo di *regolarizzazione straordinaria* del 1991-1992, che il governo spagnolo vara in concomitanza con l'adesione del Paese all'Accordo di Schenghen. Secondo i dati ufficiali,<sup>1</sup> relativi alle sole domande di regolarizzazione accettate, la comunità marocchina presenta nel 1991 un tasso di femminilità del 14%; un'analisi più attenta segnala, inoltre, che le donne marocchine non emigrano *in quanto* emigrano gli uomini, né si trovano necessariamente nei luoghi in cui gli uomini si concentrano, il che significa che esistono, di fatto, traiettorie migratorie specificamente femminili o, come anche si dice, *generizzate*.

I dati della regolarizzazione straordinaria relativi all'immigrazione marocchina mettono in luce differenze significative fra donne e uomini nella mappatura tanto delle aree di espulsione quanto delle aree di destinazione e insediamento. La classificazione secondo lo stato civile, inoltre, segnala come dato particolarmente interessante la presenza maggioritaria di donne "senza vincolo con un uomo", vale a dire nubili (65,3%), separate/divorziate (4,5%), vedove (3,2%) o altro (1,4%), laddove la presenza di uomini soli si limita ai celibi (63,4%).

L'inserimento occupazionale è, a sua volta, una misura estremamente esplicita della generizzazione delle correnti migratorie marocchine verso la Spagna, per quanto la concentrazione delle lavoratrici immigrate in certi segmenti del mercato del lavoro e la distribuzione sul territorio che ne consegue siano fenomeni in parte determinati e in parte amplificati dalla stessa politica migratoria spagnola, basata sul meccanismo dei *cupos* - le cosiddette quote, o contingenti. Secondo i

<sup>1</sup> TEIM, *Atlas de la inmigración magrebi en España*, Madrid, DGM, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.

dati della regolarizzazione straordinaria del 1991 – che ha funzionato soprattutto come processo di documentazione della forza lavoro – i lavoratori marocchini sono occupati prevalentemente nei settori dell'agricoltura (30,3%), dell'edilizia (28,2%) e del commercio (10,6%); le lavoratrici marocchine, invece, si concentrano quasi esclusivamente nel servizio domestico (70,3%), in parte si trovano occupate anche nel settore alberghiero (13%) e solo marginalmente compaiono nei settori più tradizionalmente maschilizzati.

Il profilo tipico dell'immigrata marocchina in Spagna che emerge dai dati della regolarizzazione straordinaria, dunque, è quello di una persona giovane, nubile o divorziata, proveniente dalla periferia urbana e con qualche esperienza lavorativa, più o meno continuativa, alle spalle – ad esempio come ricamatrice, segretaria, sarta o commessa; il livello di istruzione è generalmente basso, con poca conoscenza della lingua francese e nessuna del castigliano.

Durante gli anni Ottanta il tasso di femminilità della forza lavoro straniera in Spagna è già piuttosto elevato, attorno al 35%; la presenza di lavoratrici marocchine risulta, però, relativamente poco importante, con appena il 4,8% del totale, contro il 15,1% di lavoratrici britanniche, il 9,3% di tedesche e il 9,5% di filippine.<sup>2</sup> La regolarizzazione straordinaria del 1991, però, ha l'effetto di mutare profondamente il quadro dell'immigrazione di forza lavoro; il processo di regolarizzazione registra una consistente partecipazione di donne, le quali ottengono il 29% delle regolarizzazioni concesse, e mette anche in evidenza l'importanza relativa del collettivo femminile marocchino, che rappresenta il 21,8% del totale,<sup>3</sup> quota che si mantiene pressoché invariata nel corso degli anni Novanta.

All'indomani della terza regolarizzazione straordinaria (aprile-agosto 1996) le donne marocchine rappresentano il 12,3%, ossia il gruppo più numeroso, delle immigrate legalmente residenti in Spagna, avendo superato sia le immigrate europee, britanniche (12,2%) e tedesche (8,7%), sia le immigrate extracomunitarie, dominicane (5,5%), peruviane (4,7%) e filippine (2,5%).<sup>4</sup> La colonia marocchina – che è numericamente la più importante in Spagna – raggiunge nel 1997 un tasso di femminilità del 31%,<sup>5</sup> il quale, per quanto basso rispetto ad altre immi-

<sup>2</sup> IZQUIERDO ESCRIBANO, ANTONIO, *La inmigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*, Madrid, Trotta, 1996.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> COLECTIVO IOÉ, *Mujeres migrantes en España. Proyectos migratorios y trayectorias de género*, in *Ofrim / Suplementos*, Madrid, Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad Autónoma de Madrid, diciembre 1998, pp. 11-37.

<sup>5</sup> Si tratta di un dato in qualche modo impreciso, in quanto su un totale di 111.100 residenti, di 5.155 non risulta il sesso: considerandoli maschi risulta un

grazioni più spiccatamente femminili, evidenzia comunque i tratti di una immigrazione di donne marocchine che sarebbe impossibile spiegare solo coi modi della *following migration* e del ricongiungimento familiare.

## Progetti e traiettorie

I progetti sulla base dei quali le donne scelgono l'opzione migratoria sono, naturalmente, molteplici e diversi; la migrazione in sé è, del resto, un episodio complesso, che segna o anche determina l'intera traiettoria di vita di persone e gruppi familiari. Volendo creare, comunque, una griglia di tipologie a cui fare riferimento, sono cinque i progetti migratori tipici in cui le donne compaiono come protagoniste,<sup>6</sup> tutti applicabili, in maggiore o minore misura, anche alle immigrate marocchine in Spagna. Un primo tipo di progetto migratorio è quello in cui le donne, soprattutto le donne capifamiglia, emigrano con l'intento di garantire la sussistenza del gruppo familiare rimasto nel Paese d'origine, e, in particolare, la promozione sociale di figlie e figli, generalmente perseguita attraverso gli studi; in questo caso la motivazione economica è decisamente predominante, in quanto le rimesse delle emigrate sono la principale, se non l'unica, risorsa economica rilevante per l'intero gruppo familiare. Un secondo tipo di progetto è quello delle nubili – o divorziate o vedove – che emigrano alla ricerca di una promozione personale, oltre che con l'intento di sostenere economicamente la propria famiglia. Si tratta, in genere, di donne giovani, che convivono con la famiglia paterna e hanno bisogno, al momento di emigrare, dell'approvazione dell'intorno familiare; per ottenerla, al di là di un eventuale atteggiamento comprensivo da parte dei genitori, tendono a inserire la propria migrazione all'interno di una strategia familiare, impegnandosi a contribuire, con le rimesse, all'economia domestica. Queste emigranti provengono normalmente da ambienti urbani o periurbani nei quali hanno assorbito e fatto proprie le aspettative di una vita "moderna", cui prevedono di poter accedere più facilmente all'estero che nel proprio Paese d'origine, soprattutto quando, per le loro storie personali o familiari, siano state anche esposte in qualche modo alla *cultura dell'emigrazione*. Altri tipi di progetti migratori sono quello già noto della *following migration*; quello delle giovani che emigrano per ricongiun-

tasso di femminilità del 31,4%; considerandole donne, il tasso salirebbe a 36,1%; DGOM, *Anuario de Migraciones*, 1997, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1997.

<sup>6</sup> COLECTIVO IOÉ, *op. cit.*

gimento familiare – la cosiddetta *seconda generazione* – e quello delle “avventuriere”, donne con elevate risorse culturali e/o economiche che, normalmente, emigrano per sottrarsi a sistemi troppo rigidi di controllo sociale.

Le immigrate marocchine in Spagna – soprattutto quelle arrivate più di recente, dalla fine degli anni Ottanta in poi – presentano per la maggior parte un progetto migratorio del secondo tipo, spesso intrecciato con il ricongiungimento familiare, il quale rimane una via d'accesso legale privilegiata per le donne, benché non dia automaticamente diritto ad un permesso di lavoro nel Paese di immigrazione. Nella maggior parte dei casi, comunque, le immigrate marocchine sono donne giovani e “senza vincolo con un uomo” che si inseriscono per la prima volta nel mercato del lavoro extradomestico nel Paese di immigrazione, mentre non lo avrebbero fatto nel Paese d'origine; la vera peculiarità di questa immigrazione “autonoma” di donne è proprio il suo carattere lavorativo, un dato significativamente in contrasto con gli indicatori sulla partecipazione delle donne al mercato del lavoro in Marocco.

### **Donne di frontiera: trasgressione e conformità**

Protagoniste delle più recenti migrazioni dal Marocco verso la Spagna sono soprattutto le donne più esposte, in un certo senso, al complicato “bilinguismo sociale e politico” che esiste nel loro Paese, e che sperimentano, in particolare, lo sgretolamento del modello femminile al quale sono state educate e a cui non hanno modo di conformarsi. Da una parte ci sono le donne con un livello elevato di istruzione, preparazione universitaria o formazione professionale, le quali non trovano alcun riscontro incoraggiante alla loro scelta di continuare gli studi invece di prepararsi semplicemente ad essere brave donne di casa e madri di famiglia, nella linea della tradizione. Dall'altra parte ci sono le donne più povere, che vivono la loro condizione di lavoratrici come una pesante necessità, come una deviazione rispetto al modello esclusivamente domestico di donna musulmana e al modello tradizionale di famiglia, in cui l'uomo è incaricato del mantenimento delle mogli e dei figli.<sup>7</sup> Nel mezzo, poi, rimane anche tutta una schiera di donne che non sono soddisfatte del posto che occupano, nella famiglia, nella comunità, nella società, ma che difficilmente possono accedere, nel proprio Paese, alle risorse necessarie per occuparne uno diverso.

<sup>7</sup> La *Mudawana*, il Codice di Famiglia che vige in Marocco, definisce giuridicamente questo ruolo per il marito-capofamiglia, che ha il dovere di mantenere la sposa, corrispondendole la *nafaqa*.

L'opzione migratoria si inserirebbe, dunque, per queste donne, nell'ambito di una traiettoria di vita già di per sé "dislocata", in qualche modo divergente rispetto al sistema di norme-valori in cui viene maturato, eppure, da un'altra parte, prodotto coerente di un universo di riferimenti in via di trasformazione, come quello della società marocchina contemporanea. Non sarebbe tanto l'emigrazione, quindi, a determinare i cambiamenti nella "posizione relativa" delle donne rispetto agli uomini e alla famiglia; sarebbero piuttosto i cambiamenti che le donne già sperimentano in Marocco e l'insofferenza, quantomeno a livello di aspirazioni e aspettative, rispetto ad una situazione fortemente penalizzante che spiegano, in molti casi, la scelta di emigrare.

L'emigrazione comporta per le donne un complesso e contraddittorio portato di *trasgressività* rispetto ai canoni di femminilità in base a cui sarebbero valutate nel proprio contesto d'origine, e proprio questa è la chiave della specificità delle migrazioni delle donne rispetto a quelle degli uomini. In Marocco le donne, a prescindere dalla loro estrazione socio-economica, continuano ad essere educate a pensare che la loro realizzazione come persone, la legittimazione della loro stessa esistenza in quanto donne, passa per il fatto di sposarsi per tempo e di mettere al mondo dei figli; il prestigio delle donne all'interno della comunità, infatti, è rigidamente definito in ragione dello stato civile e della maternità e la mancanza di un uomo è concepita come delegittimizzante. È significativo, però, che l'immigrazione marocchina in Spagna sia soprattutto di donne "sole", "senza vincolo con uomo", che, pur non rinunciando al progetto matrimoniale, approfittano dell'emigrazione per ritardarlo, senza incorrere per questo nella censura dell'intorno sociale.

Coerentemente con il modello di donna esclusivamente domestico consacrato dalla tradizione, dalla religione e dal diritto, il lavoro delle donne è ancora fortemente penalizzato, soprattutto negli strati sociali più bassi, in cui maggiormente si pone come un'esigenza. Solo a determinati livelli il lavoro femminile è tollerato, quando sia circoscritto ad occupazioni "femminili" – quindi dignitose –, non in contraddizione con le incombenze domestiche e familiari, e comunque in posizioni sostanzialmente subalterne a quelle degli uomini. La migrazione, invece, contiene in genere un progetto lavorativo, eventualmente maturato in un secondo momento, già nel contesto dell'immigrazione, ma più spesso all'origine. In parte, questo aspetto è amplificato dal meccanismo di reclutamento di forza lavoro straniera che regola attualmente l'immigrazione in Spagna; si tratta, però, di un fattore sostanziale, con tutta una serie di implicazioni sulla posizione e la condizione delle donne. In un contesto sociale come quello spagnolo – o "occidentale", in genere – il lavoro extradomestico delle donne è diventato un valore, oltre che una questione di realizzazione personale; inserendosi nel mercato del lavoro

ro salariato in Spagna invece che in Marocco, quindi, le donne guadagnano accesso a delle risorse materiali in un ambiente favorevole invece che ostile, e possono tradurre più facilmente la disponibilità economica in potere negoziale e decisionale, sia all'interno della coppia che della famiglia d'origine.

Il progetto migratorio, però, non è necessariamente e coerentemente un progetto trasgressivo; al contrario, le donne nell'emigrazione si trovano a fare i conti con l'esigenza o la determinazione a mantenersi anche conformi a un modello che, almeno in parte, continuano a sentire proprio, con tutte le contraddizioni che questo può significare. Il fatto stesso che l'emigrazione sia stata un'impresa tradizionalmente maschile produce nelle donne la consapevolezza di stare "deviando" dai modelli socialmente convalidati; l'unica motivazione socialmente approvata, al di là del ricongiungimento familiare, perché le donne emigrino è quella del lavoro, interpretato, però, come contributo all'economia dell'intero gruppo domestico piuttosto che come autorealizzazione o promozione sociale della donna. Le donne migranti presentano – alla famiglia, alla comunità e anche a sé stesse – il proprio progetto migratorio invariabilmente come un progetto familiare, come parte di una strategia di gruppo; solo in seguito rielaborano, eventualmente, le proprie ragioni e, benché il benessere economico della famiglia paterna non cessi di essere al centro delle loro attenzioni, le immigrate arrivano anche ad ammettere di essere partite dal Marocco per ragioni personali, pensando a sé stesse.

L'emigrazione offre a queste donne "di frontiera" un insieme di opportunità cui non potrebbero accedere altrimenti. Una emigrante, in effetti, lascia la casa paterna per ragioni diverse dall'unica considerata socialmente valida, ossia il matrimonio e l'ingresso nel gruppo familiare del marito; se "uscisse di casa" per lavorare in Marocco una donna, soprattutto una "donna sola", sarebbe in qualche misura sottoposta a censura, ma, quando lo fa all'estero – dove le condizioni lavorative sono favorevoli e le comunità immigrate riproducono certe dinamiche del controllo sociale – e con l'intento di sostenere economicamente l'intera famiglia, la scelta di lavorare diventa negoziabile e accettabile, e arriva in certi casi a conferire all'emigrata una forma nuova di prestigio sociale.

L'esperienza della migrazione, intesa come passaggio da un luogo – sociale oltre che geografico – ad un altro, si gioca per le donne sul piano di questa sintesi difficile fra trasgressione e conformità, fra tradizione e innovazione. Per rendere accettabile la scelta migratoria, le donne marocchine negoziano continuamente con la propria comunità, sia nel luogo d'origine che in quello di destinazione, i termini della propria "rispettabilità". In questo senso si spiega, ad esempio, il particolare impegno con cui le emigrate si dedicano alle rimesse, investite quasi sempre

nella ristrutturazione o ricostruzione della casa paterna, opera che testimonia nel modo più evidente che l'unica ragione della loro emigrazione è quella di farsi carico dei propri genitori e del resto della famiglia. Sempre in questo senso si comprende anche la determinazione delle emigrate a mantenersi nell'ambito del "mercato matrimoniale" marocchino, per quanto le aspettative legate al matrimonio e alla vita di coppia finiscano, inevitabilmente, per trasformarsi nel contesto dell'immigrazione, come conseguenza del contatto con un sistema sociale diverso ma anche, più semplicemente, del ruolo nuovo che le donne definiscono per sé stesse nella famiglia in quanto lavoratrici.

L'emigrazione non è, comunque, condizione sufficiente – e nemmeno necessaria – perché si determinino dinamiche di cambiamento e di rinegoziazione, soprattutto quando l'inserimento delle immigrate nel mercato del lavoro rimane limitato a settori occupazionali rigidamente definiti, femminilizzati e scartati dalle lavoratrici autoctone, com'è attualmente il caso del servizio domestico e della cura delle persone anziane in Spagna, o quando le comunità immigrate sono concentrate nei ghetti delle città. In certi casi, anche nel Paese di immigrazione le circostanze sono tali che le asimmetrie fra i generi non vengono riequilibrate e la posizione svantaggiata delle donne rispetto agli uomini, la loro situazione di impari opportunità, si riproduce del tutto uguale a come sarebbe o sarebbe stata nel Paese d'origine. L'emigrazione, in conclusione, non si può considerare *di per sé* una mossa emancipatoria, però significa, per le donne in generale e per le marocchine in particolare, accedere a tutto un ventaglio di opportunità nuove rispetto a quelle disponibili per loro nel Paese d'origine; a quel punto, date tutte le circostanze, la variabile significativa che rimane per determinare se la "posizione relativa" delle donne migliori o peggiori nell'emigrazione è, semplicemente, la singola persona, con le sue aspirazioni, i desideri, le scelte.

SERENA VITALE

*Università degli Studi di Pisa*

serena\_vitale@inwind.it



# MIGRATIONS SOCIÉTÉ

La revue bimestrielle d'analyse et de débat  
sur les migrations en France et en Europe

mai - août 2001 vol. 13 - n° 75-76 184 p.

**ÉDITORIAL :** Incohérences et contradictions européennes *P. Farine*

## ARTICLES :

L'immigration italienne en Alsace-Lorraine jusqu'à la Première Guerre mondiale *L. Trincia*

De la mosquée à l'espace public français. L'exemple du regard *F. Rahmani*

**DOSSIER :** L'intégration face à la discrimination et aux exclusions.  
Actes du colloque organisé le 20 mai 2000 à l'université de  
Cergy-Pontoise par l'ACB du Val-d'Oise et le CIEMI

Les raisons de ce colloque *M. Bouyahia*

Citoyenneté locale et citoyenneté européenne *A. Boumédiène-Thierry*

Les Français d'origine étrangère parmi les candidats aux élections *P. Oriol*

Famille, discriminations et citoyenneté *A. Zehraoui*

Immigration et stratégies familiales en milieu scolaire *B. Dubreuil*

L'actualité des discriminations raciales *P. Bataille*

Les enjeux politiques des luttes contre le racisme : discrimination  
justifiée, *affirmative action*, discrimination positive. *F. Yourc'h, V. De Rudder,*  
Parle-t-on de la même chose ? *É. Fardouet*

Étrangers et Français d'origine étrangère dans l'action syndicale *S. Darwane*

Immigration et mixité : la contribution du logement social *J.-C. Toubon*

Droit au logement et discrimination *J. Pinto*

Le logement en foyer, facteur d'exclusion ? *M. Bernardot*

Devenir journaliste pour un jeune issu de l'immigration *N. Djennad*

S'écouter pour se comprendre : l'immigration vue par Canal Sambre,  
radio citoyenne *C. Deleu*

Bibliographie sélective *C. Pelloquin*

**AU FIL DES JOURS** *P. Farine*

**NOTES DE LECTURE** *Y. Gastaut, F. Yourc'h, A. Nicolle*

**Abonnements - diffusion :** CIEMI : 46, rue de Montreuil - 75011 Paris  
Tél. : 01 43 72 01 40 ou 01 43 72 49 34 / Fax : 01 43 72 06 42  
E-mail : [ciemiparis@aol.com](mailto:ciemiparis@aol.com) / Siteweb : <http://members.aol.com/ciemiparis/>  
France : 250 FF (38,11 €) Étranger : 300 FF (45,73 €)  
Soutien : 400 FF (60,98 €) Le numéro : 60 FF (9,15 €)

## Geremia e la lettera agli esiliati (Ger 29,4-7.10-14)

### 1. Introduzione

Il capitolo 29 del libro di Geremia contiene una "lettera agli esuli", che il profeta ha inviato ai Giudei deportati in Babilonia, a seguito della catastrofe del 597 a.C. In realtà, il capitolo ingloba altre due lettere. C'è una lettera scritta da Semaia, che si trova a Babilonia e agisce da profeta tra i suoi connazionali deportati, ma è condannato da Geremia come falso profeta (29,25-28). La lettera è indirizzata al sacerdote Sofonia di Gerusalemme, e rimprovera duramente il sacerdote, che pare incaricato di mantenere l'ordine nella città. Secondo Semaia, se Sofonia avesse fatto bene il suo dovere, avrebbe dovuto impedire a Geremia di scrivere la sua profezia agli esuli di Babilonia, anzi sembra suggerire che il sacerdote, quale "*sovrintendente del tempio*", nei riguardi di Geremia avrebbe dovuto "*reprimere qualunque forsennato che vuol fare il profeta, ponendolo in ceppi e in catene*" (29,26). Così, Semaia fornisce la sua descrizione dei fatti, insieme a ciò che pensa del profeta Geremia.

Il sacerdote Sofonia legge la lettera di Semaia a Geremia, e il testo non ci dice se questo gesto di Sofonia sia da interpretare come un atto di benevolenza verso il profeta o come una conferma delle ostilità verso la sua predicazione (29,29).<sup>1</sup> Sta di fatto che tutto questo provoca una forte reazione di Geremia, che riceve dal Signore il comando di inviare un'altra lettera ai deportati (la terza di questo capitolo), contenente un oracolo di punizione e condanna per Semaia e per la sua discendenza: Semaia pagherà con la morte la menzogna che ha profetizzato tra gli esuli (29,31-32).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, ICC, Edinburgh, T. & T. Clark, 1996, p. 743.

<sup>2</sup> Forse al v.24 si potrebbe intravedere la traccia di una quarta lettera, scritta da Geremia in risposta a Semaia, di cui però non abbiamo altri indizi: cfr. J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1980, p. 544; R.E. CLEMENTS, *Jeremiah*, Series: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta, J. Knox Press, 1988, p. 170.

Oltre alle tre lettere, di cui la prima ha certamente il posto di preminenza, il capitolo contiene anche il tema dei falsi profeti, che si protrae dai precedenti capitoli 27 e 28. Le pericopi interessate a questo argomento sono le seguenti: 29,8-9.15-19.21-23. Anzi, isolando le due tematiche, la lettera di Geremia, da una parte, e la discussione sui falsi profeti, dall'altra parte, i commentatori di Geremia hanno tentato di dare un giudizio sul contenuto originale del capitolo: è la lettera di Geremia che sta alla base della condanna dei profeti di menzogna, o è il fatto che vi sono profeti di falsità ad aver causato la lettera di Geremia?

Lo spazio di questo articolo impone di lasciare da parte questa discussione per privilegiare, invece, gli aspetti formali e contenutistici del messaggio di Geremia, che tocca direttamente la condizione degli esiliati in terra straniera.<sup>3</sup> Quindi, l'attenzione di questo studio si fissa soprattutto su 29,4-7.10-14. In questi passi, Geremia fornisce anzitutto delle istruzioni in modo che i deportati si stabiliscano nel paese straniero e si inseriscano nella nuova realtà, integrandosi nel nuovo contesto sociale e culturale; non solo, gli esiliati sono incoraggiati anche a pregare per la potenza straniera che ha devastato Gerusalemme, costringendo i suoi abitanti all'esilio forzato. In un secondo momento, però, Geremia sembra offrire delle speranze di ritorno, inteso sia in senso geografico come possibilità di rimpatrio, sia in senso religioso come conversione a Dio.

Si tratta di un testo che oggi può essere riletto con interesse da tutti coloro che vivono in terra straniera, sia dagli esuli che hanno lasciato la propria casa forzatamente o in cerca di un avvenire migliore, sia da coloro che si sentono come viandanti nel territorio sul quale vivono, alla ricerca del modo di vivere i valori evangelici in una società secolarizzata.

Dopo aver situato il passo geremiano nel suo contesto storico e letterario, presenterò alcuni temi teologici, capaci di guidarci nella comprensione del pensiero del profeta e di illuminare il nostro modo di vivere da esuli, in cammino verso *"la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso"* (Eb 11,10).

## 2. Quadro storico

Ger 1,2 dice che *"a lui (Geremia) fu rivolta la parola del Signore"* nel tredicesimo anno di regno del re Giosia, cioè nel 627 a.C. Se questa

<sup>3</sup> La questione, tuttavia, rimane aperta e ha un suo rilievo, poiché costituisce il *background* della lettera agli esiliati e, quindi, condiziona in qualche modo anche la comprensione della teologia che sottostà al messaggio geremiano. Approfondire questo argomento potrebbe offrire l'opportunità di sviluppare il presente studio. Sulla questione si può vedere la sintesi delle opinioni offerta da W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 743-744. R.P. CARROLL, *Jeremiah*, Sheffield 1989, pp. 66-67, sostiene che tutto è secondario in Ger 29 rispetto alla polemica profetica.

data segna l'inizio del ministero attivo di Geremia, allora il profeta ha presagito la distruzione, che sarebbe giunta dal Nord (Ger 1, 13ss), più di vent'anni prima che comparisse qualche reale avvisaglia di minaccia.<sup>4</sup> Infatti, sarà la vittoria di Nabucodonosor contro gli egiziani a Karkemish a segnare l'avvicendamento sul trono di Babilonia e a preparare le invasioni babilonesi, che ridurranno le popolazioni della Palestina al vassallaggio (605 a.C.).<sup>5</sup> All'epoca del primo assedio di Gerusalemme, che ebbe luogo nel 597 a.C., Geremia avrebbe avuto circa quarant'anni. Se l'attività di Geremia ha avuto inizio sotto il regno di Giosia e si è sviluppata, almeno in una prima fase, in concomitanza con la riforma promossa da Giosia, bisogna ammettere che il profeta ha vissuto e ha predicato in un periodo in cui la sua credibilità di fronte alla gente, ma anche la sua fiducia in Dio, dovettero occupare un posto rilevante e coraggioso.<sup>6</sup> Ma vi sono dei commentatori moderni, come W. Holladay, che sostengono che le parole con cui Geremia presenta la

<sup>4</sup> Poiché sembra improbabile che già nel 627 Geremia abbia potuto identificare con i babilonesi il "nemico proveniente dal Nord", alcuni studiosi moderni preferiscono posticipare l'inizio del ministero profetico di Geremia dopo il 609, anno della morte di Giosia (2Re 23, 29-30): cfr. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 41. Band, Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 57-58.

<sup>5</sup> Dell'assunzione di potere da parte di Nabucodonosor si fa cenno nel testo di Ger 25, 1: "nel quarto anno di Joiakim... primo anno di Nabucodonosor re di Babilonia". Secondo Ger 36, 1, nella versione del TM, in quello stesso anno Geremia riceve l'ordine di scrivere tutti gli oracoli pronunciati fino a quel momento, attraverso l'amico e confidente Baruc. Ma il re distrugge il rotolo (che gli studiosi definiscono *Urrolle*) e Geremia ne detta la riscrittura a Baruc (36, 32). La maggior parte degli studiosi di Geremia tende a distinguere una *prima fase* della predicazione del profeta, che coincide con il primo rotolo, il quale doveva raccogliere gli oracoli in poesia che troviamo riscritti nel secondo rotolo, e una *seconda fase*, quella dei brani in prosa, dove sarebbe più facile scorgere l'opera redazionale di Baruc e l'influsso degli editori deuteronomisti. Ger 29 si colloca decisamente in una fase avanzata dell'attività di Geremia. Per tutta la problematica inerente a questi fatti e, soprattutto, per i contatti tra la predicazione di Geremia e la riforma di Giosia, cfr. J. SCHARBERT, *Jeremia und die Reform des Joschtja*, in P.M. BOGAERT (et al.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BETL LIV, Leuven, University Press - Uitgeverij Peeters, 1981, pp. 40-57. Una sintesi delle tesi di Thiel sull'influsso della storiografia deuteronomistica su Geremia è fornita da W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 746-748.

<sup>6</sup> Recentemente si tende a sostenere che la cronologia offerta dal libro stesso sia influenzata dall'opera degli editori deuteronomisti, che hanno presentato di proposito quarant'anni di attività del profeta, dando al numero quaranta un valore simbolico-teologico. Sarebbe interesse di questa storiografia stabilire l'inizio dell'attività di Geremia nell'anno 627, in modo da collegare il profeta con la riforma di Giosia (2Re 22-23 e 2Cron 34-35). Sull'influenza deuteronomistica su Geremia, cfr. D. SMITH, *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, Meyer-Stone Books, 1989, p. 129; R.P. CARROLL, *Jeremiah...*, cit., pp. 24-28.

propria vocazione: "prima di formarti nel grembo materno, io ti conoscevo..." (Ger 1,5), suggeriscono di fissare la nascita del profeta nell'anno 627, di modo che sarebbe stato un giovane trentenne al tempo della prima deportazione in Babilonia.<sup>7</sup> In ogni caso, all'epoca dei fatti descritti in Ger 29, il profeta era già in una fase avanzata della sua attività.<sup>8</sup> Si sa che era discendente di una famiglia sacerdotale, che viveva nel villaggio di Anatot, nel circondario di Gerusalemme. Anatot, tuttavia, apparteneva alla tribù di Beniamino, che faceva parte delle tribù del Nord (Ger 1,1). Ora, è difficile non riconoscere nel libro di Geremia l'influsso delle tradizioni del Nord, dove è marcata la presenza deuteronomica, così come il contatto e, talvolta, la dipendenza di Geremia da Osea, che prima di lui aveva predicato nel Regno del Nord.<sup>9</sup>

Il resoconto dei fatti del 597 a.C., che si legge in 2Re 24, riferisce che Nabucodonosor "deportò tutta Gerusalemme, cioè tutti i capi, tutti i prodi, in numero di diecimila, tutti i falegnami e i fabbri; rimase solo la gente povera del paese" (2Re 24,14). La descrizione pare esagerata.<sup>10</sup> Infatti, al nuovo re, Sedecia, rimasero sostenitori sufficienti per rimettere in piedi la corte a Gerusalemme e per ribellarsi al potere dei Babilonesi (2Re 24,20). Tra coloro che non furono deportati a Babilonia e rimasero nel paese c'erano Geremia e Anania di Gabaon. Geremia ebbe un duro scontro con Anania, poiché questi predicava falsamente un esilio di breve durata e l'imminente sconfitta di Babilonia (Ger 28,3.11). Di fatto, ci fu un tentativo di rivolta in Babilonia nel 594, e la lettera di Geremia agli esiliati potrebbe essere considerata come la risposta alla notizia di quell'avvenimento, piuttosto che una conseguenza della sua discussione con Anania.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cfr. W. HOLLADAY, *A Coherent Chronology of Jeremiah's Early Career*, in P.M. BOGAERT (et al.), *Le livre de Jérémie...*, cit., pp. 58-73; ID., *Jeremiah 2, Series: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp. 25-26.

<sup>8</sup> Stando a Ger 25,1-3, nell'anno 605 Geremia dice che: "...fino ad oggi sono ventitré anni che mi è stata rivolta la parola del Signore e io ho parlato a voi premurosamente e continuamente". Dunque, al tempo della lettera ai deportati di Giuda aveva oltrepassato i trent'anni di attività.

<sup>9</sup> Cfr. su questo l'Excursus I di J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption. Jeremiah's Thought in Transition*, Sheffield 1987, pp. 151-166. Sulla figura di Geremia, cfr. H. CAZELLES, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*, in P.M. BOGAERT (et al.), *Le livre de Jérémie...*, cit., pp. 21-39.

<sup>10</sup> Tra coloro che sostengono questa ipotesi, cfr. P. ACKROYD, *Exile and Restoration*, London, SCM Press, 1968, p. 22.

<sup>11</sup> Cfr. D. SMITH, *The Religion of the...*, cit., pp. 132-133. L'anno 594 corrisponderebbe anche con la data d'invio della lettera di Geremia, secondo W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 140; sicuramente dopo il 594 secondo G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, (WBC 27), Dallas, Word Books, 1995, p. 69.

### 3. Determinazione delle pericopi

Ger 29 presenta diversi problemi, sia sulla trasmissione del testo sia sulla sua forma redazionale,<sup>12</sup> i commentatori non concordano sulla soluzione delle difficoltà.<sup>13</sup> Il testo, così come è giunto a noi, potrebbe essere strutturato come segue:<sup>14</sup>

- vv.1-3: Introduzione solenne: Geremia invia una lettera ai deportati.
- vv.4-7: Istruzioni agli esiliati perché si stabiliscano in Babilonia.
- vv.8-9: Esortazioni a non ascoltare i falsi profeti che predicano vane speranze.
- vv.10-14: Oracolo di restaurazione: la speranza dev'essere riposta in Dio.
- vv.15.21-23: Oracolo di condanna di Acab e Sedecia, che "predicano menzogne".
- vv.16-20: Oracolo contro gli abitanti di Gerusalemme.
- vv.24-28: Lettera di Semaia, che cerca di ostacolare il messaggio di Geremia.
- vv.29-32: Oracolo di condanna contro Semaia.

**3.1. La prima parte di Ger 29 contiene le pericopi che interessano questo studio: 1) vv.4-7; 2) vv.10-14. Il capitolo ha un'introduzione generale, che ha lo scopo di presentare gli avvenimenti in un quadro storico preciso.<sup>15</sup> Dato il carattere enfatico di questo inizio, forse è ridutti-**

<sup>12</sup> Per lo studio del testo bisogna rilevare che in diverse occasioni la LXX presenta lezioni più brevi rispetto al TM: cfr. l'analisi di E. TOV, *Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah*, in P.M. BOGAERT (et al.), *Le livre de Jérémie...*, cit., pp. 145-167; W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., pp. 131-137; R.P. CARROLL, *Jeremiah...*, cit., pp. 21-24. Sulla tradizione del testo, cfr. P.M. BOGAERT, *La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge*, «RThL», 8, 1977, pp. 305-328.

<sup>13</sup> Cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 727-735; W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., pp. 134-137. Per uno studio dettagliato dell'intero capitolo, cfr. T. SEIDL, *Formen und Formeln in Jeremia 27-29. Literaturwissenschaftliche Studie. 2. Teil*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 1978, pp. 275-355.

<sup>14</sup> Cfr. W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 137; G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., pp. 66-69. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1985, p. 479, nota 55, organizza Ger 29 con una struttura simmetrica, che forma un chiasmo attorno ai vv.10-15.

<sup>15</sup> Gli studiosi discutono su quanta parte abbia avuto Baruc, il segretario di Geremia, nella composizione di questo capitolo. La maggioranza sostiene che si debba ascrivere all'opera di Baruc il nucleo della lettera di Geremia e la descrizione delle conseguenze provocate da quello scritto. Cfr. un'esposizione delle ipotesi di Duhm, Erbt, Cornill, Peake, Volz, Rudolph, Weiser e, soprattutto, di Wanke e Thiel in W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 744-748; cfr. anche R.P. CARROLL, *Jeremiah...*, cit., pp. 31-38; W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 137; G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., pp. 64-65.

vo considerarlo una "sovrascritta" (*Überschrift*).<sup>16</sup> Infatti, si annuncia l'invio di una lettera da parte di Geremia<sup>17</sup> a tutta la comunità di coloro che sono stati deportati da Gerusalemme a Babilonia.<sup>18</sup> Il fatto avviene in un momento storico preciso, "dopo che il re Ieconia, la regina madre, i dignitari di corte, i capi di Giuda e di Gerusalemme, gli artigiani e i fabbri erano partiti da Gerusalemme" (29,2). Inoltre, vengono nominati gli inviati diplomatici del re Sedecia di Giuda, ai quali è stata consegnata la lettera di Geremia: "Elasà figlio di Safàn e Ghemaria figlio di Chelkia" (29,3).<sup>19</sup>

Questa introduzione, storico-solenne, delimita la prima pericope di questo studio, che inizia immediatamente dopo.

3.2. Gli studiosi di Geremia sono d'accordo nell'isolare la seconda parte del capitolo come una sezione a sé stante, che comprende la polemica tra Semaià e Geremia, con la conseguente condanna, espressa da Geremia in nome di Dio (29,24-32). Anche le pericopi 29,16-20 e 29,21-23 sono considerate come due distinte unità, ben identificabili per il diverso contenuto e, soprattutto, per il cambiamento dei destinatari: la prima non è più indirizzata ai deportati in Babilonia, ma "al re che siede sul trono di Davide e a tutto il popolo che abita in questa città, ai vostri fratelli che non sono partiti con voi nella deportazione" (29,16); la seconda sembra un'esplicitazione dell'ammonimento generico di 29,8-9, che metteva in guardia gli esuli dal prestare fede ai falsi profeti, che ora vengono direttamente chiamati in causa: si tratta di "Acab figlio di Kolaià e Sedecia figlio di Maasià, che vi predicano menzogne in mio nome" (29,21).<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Cfr. W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., pp. 137-138.

<sup>17</sup> Trattandosi di un capitolo interessato alla polemica sui falsi profeti, è curioso notare che il TM non teme di qualificare Geremia come "profeta", mentre l'appellativo non compare nella LXX.

<sup>18</sup> La LXX enumera le diverse classi di persone che compongono la comunità: anziani della comunità, sacerdoti e pseudoprofeti. Il testo greco risolve un problema presente nel TM, che nella propria lista comprende: *il resto degli anziani della comunità, i sacerdoti, i profeti e tutto il popolo*. Perché si parla di *resto degli anziani*? Forse gli anziani sono stati ridotti a causa di una persecuzione (Duhm) o una rappresaglia a seguito della rivolta avvenuta a Gerusalemme (Schmidt H.), oppure sono già passati diversi anni dalla deportazione e alcuni anziani sono morti (Weiser), oppure la lettera è indirizzata in modo particolare agli anziani che hanno un ruolo di preminenza nella comunità degli esiliati (Cornill; Mowinkel; Keown et al.)? Cfr. la discussione in W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 727-728.

<sup>19</sup> Riguardo all'identificazione degli inviati di Ger 29,3, cfr. J.A. THOMPSON, *The Book of...*, cit., pp. 545-546; G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 70. Il fatto che Geremia possa inviare una lettera che impartisce ordini tramite corrieri diplomatici suggerisce che il profeta poteva agire con una certa autorità, sia in patria sia presso la comunità degli esuli di Babilonia: cfr. R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, London 1986, p. 555.

3.3. La pericope 29,10-14 si chiude al termine di un oracolo di restaurazione, nel quale Dio si rivolge al popolo promettendo un futuro carico di positività e di speranza.<sup>21</sup> Il v. 15 apre la discussione, che Dio immagina di instaurare con gli esiliati, sull'identità dei profeti, che operano in Babilonia nel nome del Signore. Gli studiosi concordano nel ritenere fuori posto questo versetto, che andrebbe meglio situato come introduzione della pericope 29,21-23: il popolo obietta che vi sono dei profeti che annunciano una fine imminente dell'esilio e Dio risponde con la condanna di chi sparge menzogne e non è stato inviato da Dio (29,21).<sup>22</sup>

3.4. Tra le due sezioni (29,4-7 e 29,10-14) c'è un oracolo contro i falsi profeti, chiaramente delimitato dalla "formula del messaggero" (così dice il Signore Dio degli eserciti, Dio di Israele: v.8) e dall'annuncio oracolare (oracolo del Signore: v.9). La "formula del messaggero" introduce anche la pericope 29,4-7, con la medesima espressione che ricorre al v.8. Invece, in forma ridotta, compare all'inizio della pericope 29,10-14 (pertanto dice il Signore), fornendo all'intera sezione il genere letterario dell'oracolo, con la triplice ripetizione dell'annuncio: "dice il Signore" nei vv.11 e 14 (due volte). Infine, la "formula del messaggero" compare anche ai vv.16-17, sebbene smembrata (*queste le parole del Signore... dice il Signore degli eserciti*) e poi, completa, al v. 21 (*così dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele*). Questa ripetizione è un indizio letterario, che avvalora l'individuazione delle cinque sezioni: 4-7; 8-9; 10-14 (15); 16-20; 21-23.

<sup>20</sup> La menzione di questi due personaggi, fatti uccidere da Nabucodonosor, probabilmente costituisce la conferma che ci fu un tentativo di rivolta a Babilonia nel 594, di cui abbiamo notizia dalle Cronache Babilonesi: i due sarebbero giudei che si erano associati ai rivoltosi.

<sup>21</sup> Holladay preferisce definire questa sezione una "proclamazione di salvezza" (*Heilsankündigung*), diversa da un "oracolo di salvezza" (*Heilsorakel*), in quanto: "there is no reassurance for the present (such as 'fear not') but rather a statement oriented toward the future": cfr. W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 138. La terminologia cui Holladay fa riferimento è quella di W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 52. Band, Neukirchen-Vluyn 1981, che usa il termine *Heilsverkündigung* a p.11 e completa così a p.14: "Mit einer weiteren Botenformel beginnt in V.10 eine ganz neue Thematik: Heilsankündigung für die Exulanten. Dieser Abschnitt entspricht inhaltlich der Heilsweissagung von 24,4-7, die ebenfalls den Deportierten gilt". J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption...*, cit., p. 85, vede nel v.14 una specie di sommario del v.10, che, pertanto, formerebbero una sorta di inclusione che delimita la pericope 29,10-14.

<sup>22</sup> La maggioranza dei commentatori ritiene che il v. 15 sia fuori posto perché i vv.16-19 danno l'impressione di essere un'aggiunta tardiva, dato che il loro contenuto esula dai temi dell'intero capitolo e, tra l'altro, sono omessi in blocco dalla LXX. Avvenuto l'isolamento del v.15 dal suo contesto originale, il redattore ha dovuto in-

3.5. Nella suddivisione del testo, infine, si nota che le sezioni 29,4-7 e 29,10-14 hanno come contenuto le istruzioni di Geremia agli esiliati, a riguardo della loro permanenza in terra straniera, convalidate dalla promessa di restaurazione che il Signore annuncia come garanzia di un futuro pacifico, in un contesto di alleanza rinnovata. Invece, oggetto della pericope 29,8-9 sono le menzogne dei falsi profeti, che non sono stati inviati da Dio. La comunità dei deportati, pertanto, è esortata a non dar retta agli inganni di cui è fatta oggetto con false predizioni di immediato ritorno in patria. Ecco allora evidenziato anche il nucleo tematico del capitolo: da una parte l'invettiva contro l'ingannevole predicazione di alcuni falsi profeti, dall'altra il messaggio indirizzato ai deportati da parte di Geremia, ispirato da Dio. Tuttavia, poiché la polemica con i falsi profeti costituiva già l'argomento dei capitoli 27 e 28, il vero tratto originale del capitolo sta nel dialogo diretto, che Geremia intende intessere con gli esuli e che tocca sul vivo la storia presente di coloro che hanno dovuto lasciare forzatamente il paese per ritrovarsi in terra d'esilio. Ed è su questo che fermiamo la nostra attenzione.

#### 4. I destinatari della lettera di Geremia

Le unità 29,4-7 e 29,10-14 sono esplicite nel menzionare i destinatari. Si tratta degli esiliati nelle regioni babilonesi, deportati dal Regno del Sud, anzi viene esplicitamente nominata la capitale del regno: "a tutti gli esuli che ho fatto deportare da Gerusalemme a Babilonia" (29,4).<sup>23</sup> Evidentemente, gli stessi esuli sono soggetto della nostra seconda pericope, anche se non vengono menzionati così esplicitamente. Sono le medesime persone, dal momento che non si interrompe il riferimento continuo alla seconda persona plurale, iniziato già al v.4. Inoltre, c'è la ripresa della citazione di *Babilonia* (v.10). Anche il termine

serire un testo-ponte come introduzione ai vv.16-19, redigendo così il v.20, che infatti risulta avere la stessa funzione del v.15. Una volta accettata l'errata collocazione del v.15, è stato anche proposto di considerarlo come punto di passaggio tra il v.7 e il v.8: cfr. la discussione in W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 739. Holladay propone di leggere nel v.15 un oracolo di giudizio rivolto agli esiliati stessi, per la loro fiducia nella predicazione dei falsi profeti: cfr. W. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 139. Tuttavia, recentemente, c'è chi ha sostenuto che il v.15 non va rimosso, data la sua funzione di favorire l'apertura della discussione appena abbozzata in Ger 24 con la distinzione tra "buoni" e "cattivi", nel parallelo tra i deportati e coloro che sono rimasti in patria: cfr. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 67.

<sup>23</sup> Al v.22 viene usata l'espressione "deportati di Giuda", che nel libro di Geremia compare 5 volte sul totale di 15 ricorrenze dell'AT. In Geremia si applica ai deportati del 597 (24,5; 28,4; 29,22), ma anche a quelli del 587 (40,1; 52,31).

*pace* (*šālôm*) fa da gancio tra le due unità, dal momento che compare al v.7, prima, e ritorna al v.11, poi.<sup>24</sup>

Ma ciò che più attira l'attenzione è che, nell'identificazione dei destinatari, Dio dichiara di essere l'origine e la causa della loro sventura. Mentre l'introduzione del capitolo assume una pretesa di storicità con il richiamo a Nabucodonosor, attribuendo al re babilonese la deportazione seguita all'assedio e alla capitolazione di Gerusalemme avvenuta nel gennaio 597,<sup>25</sup> al v. 4 Dio si sostituisce a Nabucodonosor. Nel discorso diretto, che apre la lettera agli esuli, ricorre lo stesso verbo della deportazione, ma non più alla terza persona singolare, bensì alla prima singolare:<sup>26</sup> *"a tutti gli esuli che ho fatto deportare"*. La stessa affermazione ritorna più avanti, sebbene con l'uso di una diversa forma verbale: *"...ascoltate la parola del Signore, voi deportati tutti, che io ho mandato da Gerusalemme a Babilonia"* (29,20), ma gli studiosi di Geremia concordano nel ritenere questo versetto un'aggiunta posteriore.<sup>27</sup>

Infine, pare che si sottolinei con voluta enfasi che il messaggio di Geremia, portavoce di Yahweh, non è destinato soltanto a qualcuno tra gli esiliati, ma all'intero gruppo. Al v.4, la comunità è interpellata nel suo insieme: *"a tutti gli esuli"*,<sup>28</sup> formula puntualmente ripresa in 29,20. Nell'introduzione del capitolo c'è addirittura la lista delle diverse categorie che formano la comunità: gli anziani, i sacerdoti, i profeti e *"tutto il resto del popolo"* (29,1). È notevole il fatto che vengano menzionati esplicitamente anche i "profeti": evidentemente si tratta di Acab, di Sedecia e, forse, anche di Semaià, che compaiono nelle sezioni conclusive del capitolo. Certo, a costoro viene riservato un monito particolare, anzi, una condanna: non per la loro predicazione, che del resto non viene menzionata nel suo contenuto, ma perché impediscono agli esuli di mettere in atto il programma di cui Geremia si fa portavoce.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Cfr. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 71.

<sup>25</sup> Ger 35 fa riferimento a questi avvenimenti riportando l'episodio dei Recabiti, che avevano cercato rifugio a Gerusalemme alla fine del regno di Joiakim, *"quando Nabucodonosor re di Babilonia era venuto contro il paese..."* e *"...per sfuggire all'esercito dei Caldei e degli Aramei"* (v.11).

<sup>26</sup> La LXX evidentemente opera un'interpretazione teologica del capitolo già in questo riferimento marginale, dal momento che in 29,1 non menziona affatto Nabucodonosor, mentre mantiene il richiamo alla responsabilità divina dell'esilio in 29,4, forse descrivendo anche con più crudezza la tragedia dell'esilio, mediante il ricorso al verbo *apoikizo* = mandar via di casa, privare qualcuno della sua casa.

<sup>27</sup> La LXX omette completamente questo passo.

<sup>28</sup> La LXX traduce *epi tēn apoikian*, che indica nella sua totalità un insediamento, una colonia.

<sup>29</sup> Ger 29 afferma genericamente che i profeti sono falsi perché annunciano menzogne (29,9.21.31) e "predicano la ribellione contro il Signore" (29,32). Da Ger 28,3.11 sappiamo che Anania aveva predetto la fine del regno di Nabucodonosor "entro due anni".

Tuttavia, la parte positiva del messaggio, carica di incoraggiamenti, di esortazioni e di inviti alla speranza, non è loro preclusa. Del resto, prima di leggere le dure parole di Geremia, anche per loro sono anzitutto risuonati i moniti positivi di apertura dello scritto. Almeno nelle esortazioni iniziali, perciò, la lettera intende aprire a tutti, nessuno escluso, un orizzonte di pace e di fiducia.<sup>30</sup>

## 5. Il genere letterario

Qual'è il genere letterario delle unità che stiamo analizzando? Finora abbiamo parlato di "lettera", ma non tutti gli studiosi di Geremia sono d'accordo.<sup>31</sup> Conosciamo le caratteristiche del genere letterario epistolare dell'epoca di Geremia e, sulla base di queste, il documento di Ger 29 presenta diverse affinità. Il testo stesso si qualifica come una "lettera": "queste sono le parole della lettera (sēper) che il profeta Geremia..." (29,1). Il termine *sēper* indica per lo più il rotolo, sul quale si possono scrivere testi più o meno lunghi, di diverso genere, su colonne. In Geremia compare soprattutto con questo senso, in particolare quando il re Ioiakim fa a pezzi la raccolta della prima predicazione del profeta, mentre viene letta dallo scriba Iudi (Ger 36,10.11.12.18.20.21.23.32 e 51,63).<sup>32</sup> La LXX ci aiuta ad interpretare il testo, aggiungendo una specificazione alla designazione generica di *biblos*, come traduzione di *sēper*: chiarifica che si tratta di una *epistolē*, cioè di una vera e propria lettera.<sup>33</sup> Ora, è tipico dell'antica epistolografia ebraica iniziare il documento con una *praescriptio*, che nomina il mandante e i destinatari.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Il traduttore greco della LXX, però, non sembra su questa linea: tra le categorie che compongono la comunità dei deportati, i profeti sono già tacciati di falsità fin dall'inizio, quando nell'elenco figurano come *pseudoprophetai*, menzionati ancora con il medesimo appellativo al v.8.

<sup>31</sup> Cfr. D. SMITH, *The Religion of the...*, cit., pp. 130-131. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 65, preferiscono definire questo testo geremiano un "libretto": "a 'booklet' which contains a collection of prophecies".

<sup>32</sup> In Ger 32,10-16 si tratta più precisamente di un "contratto di compra-vendita", nel racconto dell'acquisto di un campo da parte di Geremia, come segno profetico di un prospero avvenire. Nella Bibbia, *sēper* è il termine più usato per indicare una lettera: ad es. 2Sam11,14.15; 1Re21,8.9.11; 2Re 5,5.6.7; 19,14 ecc.: cfr. J.A. FITZMYER, *Some Notes on Aramaic Epistolography*, «JBL», 93, 1974, p. 210.

<sup>33</sup> L'inserzione operata dalla LXX, infatti, viene spiegata come "inner-Greek gloss on *biblos* which is more exactly specified as a letter to the exilic community in Babylon": cfr. W.MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 728. Cfr. anche G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band V, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer 1986, pp. 929-944; D. PARDEE, *An Overview of Ancient Hebrew Epistolography*, «JBL», 97, 1978, pp. 331-332.

Riscontriamo questi elementi nell'introduzione generale, con l'uso normale della designazione del mittente (*Geremia*) + preposizione *l'* + elenco delle persone a cui il profeta si rivolge e il ricorso al verbo *šalah*, anch'esso comune in questo genere letterario (29,1). A capo del v.4 sembrerebbe ripetersi l'indirizzo epistolare, con il riferimento al "Signore degli eserciti, Dio di Israele" quale mittente, cui fa seguito la preposizione *l'* che introduce i destinatari: "a tutti gli esuli...". Ma giustamente è stato fatto notare che in questo caso si tratta piuttosto dell'introduzione di un oracolo profetico, nella tipica espressione della "formula del messaggero".<sup>35</sup> Quindi, l'epistolografia antica prevede la formulazione dei saluti, generalmente con la menzione di *šalôm* o di termini derivati dalla radice *brk*.<sup>36</sup> Nel testo geremiano non c'è una formulazione stereotipa di saluto, ma nel v.7 compare per ben due volte il termine *šalôm*, che ricompare poco più avanti, al v.11. Si potrebbe interpretare come un augurio allargato e interpretato, ben oltre il saluto convenzionale: Geremia, cioè, non solo desidera *šalôm* per i deportati, ma indica anche le modalità e le ragioni perché si realizzi. Con la piena integrazione nella nuova realtà e con l'ausilio della preghiera per il nuovo paese arriverà anche *šalôm*; infatti, se ci sarà *šalôm* per il paese, non mancherà *šalôm* anche per gli esuli. E il v.11 sigilla questo programma, innalzandolo a progetto divino, "progetto di *šalôm* e non di sventura".<sup>37</sup>

Nelle lettere antiche, ai saluti, talvolta corredati da una seconda formula, del tipo: "saluti a X", oppure: "X manda saluti", fa seguito il corpo della lettera. Dove il documento si avvia alla conclusione, troviamo frasi di chiusura, con auguri di pace.<sup>38</sup> Poi vengono menzionati il segretario o redattore dello scritto, come se si trattasse della firma in calce. Di fatto, questo elemento ha la funzione di contrassegnare la lettera, talvolta in modo solenne, mediante il coinvolgimento di testimoni. E anche questo fatto è presente nel testo di Geremia, dal momento che al v.23 Dio si dichiara "testimone" degli oracoli pronunciati.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Cfr. D. PARDEE, *An Overview...*, cit., pp. 332-333; ID., *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico, California 1982, pp. 144-164; J.A. FITZMYER, *Some Notes...*, cit., pp. 211-213.

<sup>35</sup> Cfr. D. PARDEE, *An Overview...*, cit., p. 331. Tuttavia, Holladay ritiene che il v.4 contenga il vero indirizzo epistolare di questa lettera: cfr. W. HOLLADAY, *God Writes a Rude Letter (Jeremiah 29:1-3)*, «BA», 46, 1983, p. 145; ID., *Jeremiah 2...*, cit., p. 138.

<sup>36</sup> Cfr. J.A. FITZMYER, *Some Notes...*, cit., p. 214.

<sup>37</sup> Cfr. su questo W. HOLLADAY, *God Writes a Rude Letter...*, cit., pp. 145-146; ID., *Jeremiah 2...*, cit., p. 138.

<sup>38</sup> Cfr. J.A. FITZMYER, *Some Notes...*, cit., pp. 340-341.

<sup>39</sup> D. PARDEE, *Handbook...*, cit., pp. 122-131, mette in evidenza la stretta connessione tra questa caratteristica dell'epistolografia antica e il testo geremiano, notando in particolare l'attestazione della presenza di uno o più testimoni, come nei

Dunque, il testo geremiano del capitolo 29 presenta collegamenti molto stretti con l'epistolografia antica: si tratta di una vera lettera, o perlomeno ci troviamo di fronte ad un oracolo profetico composto in forma epistolare.<sup>40</sup>

## 6. Analisi del testo

### 29,4-7

La formula del messaggero, che già abbiamo analizzato, introduce tutta una serie di imperativi, intesi a scuotere e ad incoraggiare i deportati. È un messaggio che prende di petto i destinatari: forse si erano compiaciuti nella prospettiva di chi annunciava la fine imminente dell'esilio e il ritorno in patria (29,15 e 28,6-14); forse si erano rassegnati a vivere in terra straniera, ma in maniera negativa, senza un vero coinvolgimento nella nuova realtà.<sup>41</sup> Geremia aveva già denunciato tutto questo senza mezzi termini: "i profeti predicano in nome della menzogna e i sacerdoti governano al loro cenno; eppure il mio popolo è contento di questo" (5,31).

Il senso letterale di Ger 29,5-6 è chiaro: gli esuli devono scuotersi di dosso queste idee, devono stabilizzarsi e integrarsi a Babilonia, devono costruire e piantare, incrementare la vita familiare e sociale.<sup>42</sup> Nell'appello agli esiliati si avverte lo scossone provato dal profeta stesso, al momento della sua vocazione (1,10). I temi positivi del "costruire" e "piantare" compaiono spesso in Geremia in antitesi con le forme negative "abbattere" e "distruggere" (1,10; 18,7; 31,28; 45,4). Sono temi che ritornano anche in altri libri profetici, come in Is 65,21: "fabbricheranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno il frutto". Si avverte l'influsso della storiografia deuteronomistica, che descrive l'azione potente di Dio, che ha castigato le infedeltà del popolo con l'esilio e la dispersione, ma sarà anche capace di restaurarne le sorti.<sup>43</sup> Ma per la generazione che ha appena subito la deportazione a Babilonia l'uni-

papiro Murabba'at 42, e la formula di giuramento con l'uso di *m'yd*, come nel papiro Murabba'at 43. HOLLADAY, *Jeremiah 2...*, cit., p. 139, vede nel v.23b la firma di Geremia, che è nel contempo attestazione teologica del contenuto della lettera.

<sup>40</sup> Cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 742.

<sup>41</sup> Un indizio del non-inserimento dei deportati nella società babilonese si può cogliere nel fatto che Geremia possa indirizzare una lettera ad una comunità che sembra "ghettizzata", in quanto presenta al suo interno una certa struttura, così da mantenersi estranea al diverso ambiente circostante.

<sup>42</sup> Il v.6 della versione greca è più breve rispetto al testo ebraico, forse per un errore di aplografia: cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 728.

<sup>43</sup> Cfr. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 72.

ca prospettiva è quella di "costruire e piantare" in terra straniera. E le ragioni sono due: sul versante negativo, non c'è prospettiva di tornare presto in patria, e l'unica speranza di sopravvivenza in quanto popolo è riposta nei discendenti; sul versante positivo, il futuro degli esuli è strettamente legato a quello del paese nel quale il Signore li ha portati.<sup>44</sup>

Questo testo può essere letto anche come la risposta di Geremia all'attacco dei falsi profeti e all'opposizione di coloro che sono responsabili del governo di Gerusalemme.<sup>45</sup> Costoro lo vorrebbero tacciare di tradimento in favore della potenza di occupazione: di fatto, la sventura dell'esilio potrebbe trasformarsi nella tragedia della dispersione, con il completo annientamento del popolo, la perdita della terra, il distacco definitivo dalle promesse divine.<sup>46</sup>

La tristezza dell'esilio, anzi, può trasformarsi in novità: il comando "*moltiplicatevi lì e non diminuite*" richiama l'imperativo della creazione (Gen 1,22.28) e quello della ri-creazione del mondo dopo il diluvio (Gen 9,1.7). E il "libro della consolazione" di Geremia si apre proprio con un oracolo di restaurazione che assicura il capovolgimento futuro con gli stessi termini: "*così dice il Signore: 'Ecco restaurerò la sorte delle tende di Giacobbe... li moltiplicherò e non diminuiranno*" (Ger 30,18-19).

Il v.7 esorta gli esiliati a "*cercare il benessere (šālôm) del paese*". Clements ha detto che la raccomandazione del profeta rispecchia una "pacifica rassegnazione" di fronte alla potenza babilonese.<sup>47</sup> Ma l'interpretazione è del tutto riduttiva: sulla scorta dell'analisi appena conclusa, lavorare per la costruzione di šālôm implica un positivo impegno, molto più che un semplice evitare lo scontro; inoltre, allo sforzo reale e pratico, gli esuli devono aggiungere la dimensione religiosa della pre-

<sup>44</sup> Cfr. W. BRUEGGEMANN, *To Build, to Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52*, Grand Rapids & Edinburgh, Eerdmans, 1991, pp. 29-30. Sulla scorta di Dt 20,5 e Dt 26,2, è stato suggerito anche che gli imperativi di Geremia darebbero vita ad una nuova concezione della pratica religioso-liturgica: non c'è bisogno degli antichi riti di dedicazione delle case appena costruite, né dell'offerta a Dio delle primizie del suolo. E se ancora si vogliono tenere vive queste pratiche, si possono esplicitare anche in terra straniera: cfr. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 71.

<sup>45</sup> Cfr. J.P. SISSON, *Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace*, «JBL», 105, 1986, pp. 441-442.

<sup>46</sup> Raccomandando agli esuli di costruire case, di piantare orti, di sposarsi, Geremia forse intende anche allontanarli dall'idea di associarsi ai rivoltosi. Questa interpretazione è stata proposta in particolare da A. BERLIN, *Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomic Allusion*, «HAR», 8, 1984, pp. 3-11, dove l'Autrice istituisce un parallelo tra Ger 29,5-7 e Dt 20,5-10: le esortazioni geremiane agli esiliati alluderebbero alla legislazione del Deuteronomio, che prevede l'esenzione dal servizio militare, e quindi l'astensione da movimenti di rivolta, per coloro che costruiscono case, piantano vigne o prendono moglie. Cfr. anche D. SMITH, *The Religion of the...*, cit., pp. 133-137; G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 72.

<sup>47</sup> Cfr. R.E. CLEMENTS, *Jeremiah...*, cit., p. 172.

ghiera, e questo appello del profeta lascia pensare che la vita liturgica in terra straniera si sia affievolita o, peggio, sia del tutto venuta meno (Sal 137,4).<sup>48</sup> L'impossibilità di accedere al tempio di Gerusalemme per il culto, il fatto della deportazione in mezzo ai pagani, e quindi la facilità di cadere nell'idolatria, possono essere elementi che hanno fatto sorgere l'idea di una nuova forma di intendere la pratica religiosa, più aperta ad una concezione universalistica, che include l'intercessione orante per il nemico.<sup>49</sup>

## 29,10-14

Il v.9 si chiude con l'espressione *nš'um Yhwh*, che sigilla come parola divina l'oracolo contro i falsi profeti, introdotto dalla preposizione *kī* con valore elaborativo dell'oracolo del v.8. A capo del v.10 ritorna la preposizione *kī*, ma stavolta in funzione asseverativa, rafforzato dall'enfatica ripresa della "formula del messaggero" (*così dice il Signore*), che disgiunge l'oracolo precedente da quello che segue. Quindi, tocca ancora al *kī* elaborativo introdurre il nuovo oracolo, che contiene in primo luogo un messaggio sui settant'anni dell'esilio babilonese (v.10).<sup>50</sup> La cifra ha forse più valore simbolico che storico: in continuità con i vv.4-7, gli esiliati comprendono l'incoraggiamento a stabilizzarsi nella nuova terra in cui si trovano, con la speranza, tuttavia, di poter un giorno tornare in patria, nella discendenza che diventa erede della promessa divina di restaurazione.<sup>51</sup> La "buona parola" (v.10),<sup>52</sup> che Dio ha pro-

<sup>48</sup> Sulla linea di Is 49,6, appare più convincente l'interpretazione di W. BRUEG-GEMANN, *To Build, to Plant...*, cit., p. 32. È stato anche ipotizzato che i verbi "cercare" e "pregare per" possano essere interpretati come una liturgia di impetrazione di un oracolo di salvezza da parte di Dio in favore della città straniera: cfr. J. P. SISSON, *Jeremiah and the Jerusalem...*, cit., pp. 439-441; G. L. KEOWN, P. J. SCALISE, T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 71.

<sup>49</sup> Cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 742, che riporta quest'ipotesi desunta da Volz, Rudolph, Weiser, Thiel e Schneider. "As to their worship of Yahweh the inference is that this can continue outside their native land and in the absence of temple and sacrifices (7:1-15, 21-22)": cfr. J. A. THOMPSON, *The Book of...*, cit., p. 546. Nell'esortazione alla preghiera per il nemico, comunque, è stata rilevata una grande novità: cfr. R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary...*, cit., p. 553.

<sup>50</sup> Per uno studio più completo dell'oracolo sui "settant'anni" rimando all'Ex-cursus di G. L. KEOWN, P. J. SCALISE, T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., pp. 73-75, dove si legge: "The number seventy, the product of the symbolic numbers seven and ten, is the measure of completeness" (p. 74). Cfr. anche A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia Kapitel 25, 15—52, 34*, Göttingen, Vandenhoeck, 1955, pp. 261-262; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation...*, cit., pp. 480-485; R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary...*, cit., pp. 493-496. Sono utili anche gli articoli di C. F. WHITLEY, *The Term Seventy Years Captivity*, «VT», 4, 1954, pp. 60-72; ID., *The Term Seventy Years — a Rejoinder*, «VT», 7, 1957, pp. 416-418.

<sup>51</sup> Cfr. G. L. KEOWN, P. J. SCALISE, T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 75.

nunciato a favore degli esiliati, si qualifica, mediante l'introduzione del *ki* esplicativo, come "progetto di pace (*šâlôm*) e non di sventura" (v.11). In che cosa questo consista lo si deduce dalla conclusione dei due versetti 10 e 11, che possiamo considerare paralleli: "per concedervi un futuro pieno di speranza" (v.11), cioè: "per farvi tornare (*šub*) in questo luogo" (v.10).<sup>53</sup> Molti agganci sono stati notati tra Ger 24 e Ger 29: oltre all'immagine dei "fichi guasti, che non si possono mangiare tanto sono cattivi", applicata a coloro che sono rimasti a Gerusalemme, in contrapposizione ai "fichi molto buoni", cioè i deportati a Babilonia (24,2-5; 29,17), le promesse fatte agli esuli, scelti da Dio per formare il suo nuovo popolo, sono espresse in modo simile in Ger 24,5-6 e Ger 29,11.<sup>54</sup>

I vv.12-13-14 presentano una sequenza di quattro coppie di verbi: *mi invocherete e verrete a me; mi pregherete e io vi ascolterò*;<sup>55</sup> *mi cercherete*<sup>56</sup> e *mi troverete*; *mi cercherete*<sup>57</sup> e *mi lascerò trovare*. Questi verbi, nell'ordine in cui si trovano, ricorrono anche in Dt 4,29-30, tanto da suggerire che il testo geremiano non sia che una parafrasi del passo deuteronomico: l'oracolo di Geremia è l'annuncio della promessa di Dt 4,29.<sup>58</sup> In queste espressioni si avverte anche l'eco di Is 55,6-8: il contesto più prossimo è quello della conversione, dove i verbi sopra elencati

<sup>52</sup> L'espressione "buona parola" ricorre anche in Ger 33,14. Secondo alcuni studiosi, il confronto con la letteratura extrabiblica indica un uso di questa terminologia in senso legale-contrattuale, tipico dei contesti di alleanza, designando l'impegno, il voto, la promessa: cfr. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation...*, cit., p. 473, nota 37.

<sup>53</sup> I vv. 10 e 11 presentano alcuni problemi di trasmissione del testo: al v.10, nella LXX manca l'aggettivo *buono*; al v.11 forse il traduttore greco ha compiuto un errore di aplografia, saltando dal primo *io* al secondo: "Io (conosco i progetti che io) ho fatto per voi progetti di pace...". Spiega diversamente W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., pp. 728-729. La LXX omette anche la lezione "oracolo del Signore".

<sup>54</sup> Cfr. J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption...*, cit., p. 85; W. BRUEGEMANN, *To Build, to Plant...*, cit., p. 31. La parola di salvezza di Ger 24,4-7 per i deportati e il parallelo oracolo di condanna per i rimasti (Ger 24,8-10) spiegherebbe la scelta divina in base alla punizione che gli esiliati stanno già scontando, mentre per i rimasti la speranza è tutta da riporre nella misericordia divina: cfr. W. J. WESSELS, *Jeremiah 24:1-10 as a pronouncement of hope?*, «OTE», 4, 1991, pp. 397-407.

<sup>55</sup> I verbi "invocare, venire a me, pregare, ascoltare" sono un'espansione del comando del v.7, dove la preghiera per ottenere *šâlôm* già faceva intuire la necessità di una nuova manifestazione culturale-liturgica in terra straniera.

<sup>56</sup> Il verbo *cercare* compare spesso in connessione con il tema della conversione: cfr. Os 3,5; 5,15—6,1; 7,10; Is 65,1; Zac 1,6; 2Cron 7,14; 15,4.

<sup>57</sup> Il verbo *cercare* ha una forte valenza teologica e compare in contesti di conversione come Os 10,12; Am 5,4,6; Is 9,12; 31,1; 55,6; Sal 14,1-3; 53,2-4; 78,34. Significa "cercare" ma nel senso di "un leale, positivo, devoto impegno verso Yhwh": cfr. J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption...*, cit., p. 86.

<sup>58</sup> Cfr. G. L. KEOWN, P. J. SCALISE, T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 76; J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption...*, cit., p. 67. È stato rilevato anche un contatto tra Geremia, Deuteronomio e il libro delle Cronache: cfr. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation...*, cit., p. 389.

assumono un uso stereotipato. Si tratta, forse, di una descrizione di tipo cultuale-liturgico, come in Ger 50,4-5: *“in quei giorni e in quel tempo — dice il Signore — verranno gli Israeliti insieme con i figli di Giuda; cammineranno piangendo e cercheranno il Signore loro Dio. Domanderanno di Sion, verso cui sono fissi i loro volti: Venite, uniamoci al Signore con un'alleanza che non sia mai dimenticata”*.<sup>59</sup> O come in Am 5,4-6: *“poiché così dice il Signore alla casa d'Israele: cercate me e vivrete! Non cercate Betel, a Galgala non andate, non passate a Bersabea, perché Galgala andrà tutta in esilio e Betel sarà ridotta al nulla. Cercate il Signore e vivrete”*. In definitiva, la realtà del rimpatrio, proclamata nella menzione dell'opera gratuita di Dio che *“ricondurrà”* gli esuli *“in questo luogo”* (29,10.14), incrocia e diventa complementare alla realtà della conversione religiosa, definita dalle azioni che tendono alla ricerca di Dio, che culminano anch'esse nella gratuita condiscendenza divina a *“lasciarsi trovare”* (29,14).

Al v.14, infine, compaiono molte espressioni stereotipe, che allargano esplicitamente il tema del v.10.<sup>60</sup> Infatti, troviamo un susseguirsi di verbi, che contengono la promessa di Dio agli esuli: *“cambierò in meglio la vostra sorte (šub šebut)<sup>61</sup> e vi radunerò da tutte le nazioni e da tutti i luoghi dove vi ho disperso e vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto condurre in esilio”*. Il contatto con il v.10 è stato notato anche nella doppia ricorrenza del verbo šub nella coniugazione hiphil (*per riportarvi – vi riporterò*), che forma un'inclusione.<sup>62</sup> Siamo sempre nell'ambito oracolare, anche se la versione greca omette il testo quasi per intero, compresa la *“formula del messaggio”*; nel testo greco c'è soltanto la lezione: *“e io mi manifesterò a voi”*.

Si possono identificare in questo v.14 le espressioni tipiche di un editore post-esilico, che rilegge l'evento passato nell'intervento divino, che, dopo aver dato origine alla dispersione, *“raduna”* e *“porta indietro”* i deportati nella madrepatria, realizzando così la speranza degli esuli e mantenendo fede alla *“buona parola”*.<sup>63</sup> La novità di questa pericope

<sup>59</sup> Cfr. J. UNTERMANN, *From Repentance to Redemption...*, cit., p. 86; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 729.

<sup>60</sup> Diverse ragioni hanno fatto ritenere agli studiosi che la sezione dei vv. 10-14 sia un testo che non ha legami con la pericope dei vv. 5-7, in particolare le divergenze nella trasmissione del testo e l'influsso di editori tardivi. Tuttavia, cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 738.

<sup>61</sup> Sull'espressione *šub šebut*, in connessione con la formula del *“raduno-ritorno”* come epiteto regale applicato a Dio in epoca post-esilica, cfr. J. LUST, *Gathering and Return in Jeremiah and Ezekiel*, in P.M. BOGAERT (et al.), *Le livre de Jérémie...*, cit., pp. 122-127.

<sup>62</sup> Cfr. G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52...*, cit., p. 76.

<sup>63</sup> *Ibid.* Nel tema del *“raduno-ritorno”* è stato visto un aggancio alle tradizioni dell'esodo. L'editore dei testi geremiani interessati a questo tema forse aveva in

sta nell'inciso: "perché mi cercherete con tutto il cuore" (v.13). Mentre il resto della sezione sembra essere una promessa incondizionata ai deportati, qui pare che Dio esiga una relazione qualificata, che spetta al nuovo popolo instaurare, nella linea del rimprovero di Ger 3,10: "ciò nonostante, la perfida Giuda sua sorella non è ritornata a me con tutto il cuore, ma soltanto con menzogna". In realtà Ger 29 si comprende nell'ottica dei testi della nuova alleanza, dove il rinnovo del rapporto con Dio è reso possibile dal dono di un cuore che sa conoscere e temere Dio (31,31-34; 32,37-42 e 33,6-9). La particella *kî*, dunque, introduce la motivazione dell'effetto positivo della ricerca di Dio: il dono di un cuore nuovo.<sup>64</sup>

## 7. Analisi Tematica

Dall'analisi del testo emerge con evidenza la ricchezza tematica di Ger 29,4-7.10-14, che si sviluppa nella duplice traiettoria, verticale e orizzontale, della teologia e dell'antropologia. Il profeta è l'uomo che parla a nome di Dio, che funge da ponte tra Dio e l'uomo, affinché l'uomo si avvicini a Dio, mediante la piena realizzazione della sua umanità. Il messaggio geremiano del cap.29 è espressione dell'uomo di Dio, che legge gli eventi storici con gli occhi della fede e denuncia la tragedia dell'esilio come punizione di Dio: Yahweh si è stancato di questo popolo. D'altra parte, però, veniamo a scoprire anche la sensibilità dell'uomo Geremia, ispirato dalla travolgente e bruciante forza della presenza divina, inteso a scuotere, confortare, incoraggiare i connazionali esuli a Babilonia, affinché possano scorgere nella tristezza dell'esilio una gioiosa speranza per il futuro, che inizia già nell'edificazione del "benessere" vicendevole, al presente: Yahweh, infatti, non può venir meno alla fedeltà del suo amore, espresso nell'alleanza con il popolo.<sup>65</sup> Dimensione verticale e dimensione orizzontale si intrecciano continuamente e fanno emergere la realtà divina, che guida gli eventi storici, sia nella loro positività che nei loro momenti di turbolenza e di confusione. È il Dio "buono" della creazione, che è capace di operare una nuova creazione, sotto il segno della speranza, della pace, del benesse-

mente una teologia sul "nuovo esodo": cfr. J. LUST, "Gathering and Return"..., cit., pp. 133-136.

<sup>64</sup> La promessa incondizionata non toglie comunque l'impegno alla ricerca, alla preghiera, alla conversione: cfr. J.A. THOMPSON, *The Book of...*, cit., p. 547. Tuttavia, è stato fatto notare che la sintassi della Peshitta ha inteso i vv. 13 e 14 come protasi e apodosi: cfr. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical...*, cit., p. 729.

<sup>65</sup> Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Hopeful Imagination. Prophetic Voices in Exile*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 1.

re, del ritorno a casa. Sull'altro versante, la cooperazione dell'uomo si manifesta nei caratteri dell'integrazione nell'ambiente geografico, sociale e culturale che lo circonda. Soprattutto, i "progetti di bontà e di pace" espressi da Dio si concretizzano anche nella dura realtà dell'esilio in terra straniera, se l'atteggiamento dell'uomo è quello del "ritorno" a Dio, dell'amore ricambiato "con tutto il cuore", della preghiera che funge da battistrada sui passi di Dio, fino a poterlo trovare.

### 7.1. Dio conduce la storia anche nella sventura dell'esilio

In terra straniera, i deportati hanno certamente sentito la nostalgia della madrepatria, al punto di dar credito a coloro che profetizzavano un immediato ritorno a casa. Anzi, gli stessi esuli hanno incoraggiato l'inganno, dando retta ai sogni degli indovini e, a loro volta, facendosi interpretare i sogni nella prospettiva del rientro a breve scadenza (29,8).<sup>66</sup> D'altronde, chi ha vissuto l'esperienza dell'emigrazione sa che questi sentimenti non si possono biasimare. Il rimprovero di Geremia, però, va oltre il desiderio del ritorno: i deportati a Babilonia si sono lasciati vincere dall'avvilimento perché non sentono la presenza di Dio, si vedono lontani dal tempio e dalle pratiche religiose vissute in patria;<sup>67</sup> confusi dalla falsa speranza, non pensano affatto di stabilirsi nel nuovo paese e non accettano l'ambiente nel quale ormai si trovano; per di più, hanno creduto che la via migliore per tornare in patria fosse quella della rivolta contro chi li ha deportati.<sup>68</sup> Compito del profeta, allora, è di richiamare due grandi verità: Dio non abbandona il suo popolo;<sup>69</sup> dalla vicenda dell'esilio si può trarre un insegnamento di vita. Anzitutto il tema della fedeltà di Dio è caro a Geremia: ritorna di frequente sul fatto che il popolo è venuto meno al suo rapporto d'amore con Dio, mentre Dio non ha mai smesso di voler bene al suo popolo: "*il mio popolo ha commesso due iniquità: essi hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate, che non tengono l'acqua*" (2,13 e 17,13); "*percorrete le vie di Gerusalemme, osservate bene e informatevi, cercate nelle sue piazze se trovate un uomo,*

<sup>66</sup> Su questo passo geremiano cfr. J.A. SOGGIN, *Testo e Significato di Ger 29,8b*, «BeO», 16, 1974, pp. 33-34.

<sup>67</sup> La crisi di fede degli esiliati, come capita in tutte le epoche nei diversi contesti di emigrazione, sorge con la lontananza dalle tradizioni religiose dell'ambiente familiare e sociale della madrepatria, che costituivano un punto di riferimento solido. Quella sicurezza viene scardinata dall'incontro con nuove forme di religiosità, di principi dottrinali, talvolta persino di sistema etico, come è stato rilevato a riguardo dei deportati di Babilonia: cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten...*, cit., p. 262.

<sup>68</sup> Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Hopeful Imagination...*, cit., p. 12.

<sup>69</sup> Cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten...*, cit., p. 261.

uno solo, che agisca giustamente e cerchi di mantenersi fedele, e io le perdonerò, dice il Signore" (5,1). Ma la fedeltà di Dio non ha mai subito ripensamenti: "ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà (hesed)" (31,3). Anche nella sventura più grande, come l'esilio, all'origine c'è Dio (29,4.14.20). L'interpretazione di un fatto così triste con gli occhi della fede è già motivo di speranza. E ogni volta che le cose non vanno bene, il profeta ricorda la presenza fedele di Dio, con toni di stupenda affettuosità: "mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata" (2,2), e ancora: "Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza" (31,20). Questi motivi teologici, della presenza costante e dell'amore fedele di Dio, permettono al profeta di interpretare la storia secondo un paradigma ricorrente: Dio è fedele e giusto; di fronte alle calamità della vita si è invitati a "fare memoria" e a "ritornare" sui propri passi, confessando la bontà di Dio, che agisce attraverso gli eventi storici per far emergere la verità; il riconoscimento della colpa e la lode aprono la via alla riconciliazione, in una rinnovata relazione di alleanza.<sup>70</sup> Ecco le parole di Geremia: "Signore, i tuoi occhi non cercano forse la fedeltà? Tu li hai percossi, ma non mostrano dolore; li hai fiaccati, ma rifiutano di comprendere la correzione. Hanno indurito la faccia più di una rupe, non vogliono convertirsi" (5,3). E Dio mette in atto una vera lite giudiziaria (*rib*)<sup>71</sup> al fine di riconquistarsi il popolo, colpevole, dopo che avrà accolto il suo perdono: "per questo intenterò ancora un processo (*rib*) contro di voi, —

<sup>70</sup> L'interpretazione teologica dell'esilio ritorna normalmente nel tema della punizione, che il popolo deve accogliere come conseguenza della sua infedeltà all'alleanza. Geremia considera l'esilio come un periodo di purificazione, il quale, benché lungo, arriverà certamente alla fine, quando sarà possibile rimpatriare. La sorte degli esiliati, anzi, è migliore rispetto a quella di coloro che sono rimasti a Gerusalemme: per gli esuli si prospetta il ritorno a Yahweh e il rimpatrio; per i rimasti è già stato decretato il rifiuto da parte di Yahweh (24,4-10; 29,16-19). In questo si avverte il riverbero della difficile convivenza dei due gruppi, dopo l'esilio, come si legge ad es. in Esd 4; 9-10.

<sup>71</sup> Il procedimento del *rib* è stato notato a diverse riprese dagli studiosi, soprattutto in contrapposizione al *mišpat*, che corrisponde alla lite giudiziaria a noi più nota, quella del tribunale. Sul *rib*, cfr. J. HARVEY, *Le 'Rib-Pattern', réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, «Bib», 43, 1962, pp. 172-196; J.M. LIMBURG, *The Root Rib and the Prophetic Lawsuit Speeches*, «JBL», 88, 1969, pp. 291-304; M. DE ROCHE, *Yahweh's Rib against Israel: A Reassessment of the so-called 'Prophetic Lawsuit' in the Preexilic Prophets*, «JBL», 102, 1983, pp. 563-574. Soprattutto, cfr. lo studio di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, (Analecta Biblica 110), Roma, Biblical Institute Press, 1986, in particolare l'introduzione, pp. 21-26.

*oracolo del Signore — e farò causa (rib) ai vostri nipoti*" (2,9). Si tratta di un dialogo serrato, attraverso il quale Dio vuole che il popolo stesso si faccia protagonista del ristabilimento dell'alleanza, alla quale il popolo non ha prestato fede. Dio interviene direttamente presso il popolo portando i capi d'accusa: *"tutto ciò forse non ti accade perché hai abbandonato il Signore tuo Dio, al tempo in cui ti conduceva lungo la strada?"* (2,17).<sup>72</sup> E il popolo ribatte: *"ma tu rispondi: No. È inutile, perché io amo gli stranieri e voglio seguirli"* (2,25). L'invito di Dio si fa pressante, affinché il popolo ammetta le sue infedeltà: *"su, riconosci la tua colpa, perché sei stata infedele al Signore tuo Dio"* (3,13).<sup>73</sup> E Geremia presta la sua voce al popolo, immaginando che sia disposto alla confessione: *"avvolgiamoci nella nostra vergogna, la nostra confusione ci ricopra, perché abbiamo peccato contro il Signore nostro Dio, noi e i nostri padri, dalla nostra giovinezza fino ad oggi; non abbiamo ascoltato la voce del Signore nostro Dio"* (3,25).<sup>74</sup>

Alla luce di questi motivi, acquistano forza anche le promesse che Geremia annuncia agli esuli in nome di Dio, quale dichiarazione che gli eventi storici sono ancora sotto il controllo di Dio, al passato, al presente e nel futuro: *"io, infatti, conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo — dice il Signore — progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza"* (29,11).

## 7.2. Dio opera una nuova creazione, speranza di un futuro migliore

L'incoraggiamento a *"costruire, piantare, mangiare, prendere moglie e mettere al mondo figli"* (29,5-6) risponde ad un progetto che Geremia ha fatto proprio e che ritorna spesso nella sua predicazione. Nel contesto storico del cap. 29 probabilmente assume anche toni politici e sociali. Tuttavia, non è un progetto del profeta, né la sua traduzione in pratica dipende dal popolo. L'iniziativa è sempre di Dio, tanto nei suoi

<sup>72</sup> Curiosamente, la "Bibbia di Gerusalemme" omette *"al tempo in cui ti conduceva lungo la strada"*: la lezione è ben attestata sia nel TM che nella LXX e, del resto, il tema della *derek*, la via, è frequente nella predicazione di Geremia e, insieme a *šub* e *hlk + 'aharē*, forma un campo semantico che occupa un posto di rilievo tra le tematiche care al profeta: cfr. ad es., lo studio di V. LOPASSO, *Lettura sincronica di Ger 2, 1—4, 4*, «Vivarium», 3, 1993, pp. 417-436.

<sup>73</sup> Cfr. lo studio di 2, 1—4, 4 secondo lo schema della requisitoria giudiziaria in V. LOPASSO, *Lettura sincronica...*, cit., pp. 427-436.

<sup>74</sup> La terminologia tipica della controversia giudiziaria compare anche negli "oracoli contro le nazioni", ma il tono sembra decisamente negativo: *"Il rumore giunge fino all'estremità della terra, perché il Signore viene a giudizio (rib) con le nazioni; egli istruisce il giudizio (šapat) riguardo a ogni uomo, abbandona gli empi alla spada. Parola del Signore"* (25,31).

risvolti negativi quanto in quelli positivi: *"talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli. Altra volta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di edificare e di piantare; ma se esso compie ciò che è male ai miei occhi non ascoltando la mia voce, io mi pentirò del bene che avevo promesso di fargli"* (18,7-10). Nei confronti dei deportati il progetto si trasforma in promessa, che certo si realizzerà: *"come ho vegliato su di essi per sradicare e per demolire, per abbattere e per distruggere e per affliggere con mali, così veglierò su di essi per edificare e per piantare"* (31,28).

Forse Ger 29,5-6 suggerisce un approfondimento, che doveva suonare carico di speranza per gli esuli di Babilonia e che, in ogni epoca, offre motivi di consolazione a chi vive fuori della propria patria, in un ambiente totalmente nuovo. Il profeta ricorre ai verbi della creazione per descrivere il passaggio da una condizione che appartiene al passato verso una novità paragonabile ad una nuova creazione. Il tema non è nuovo nella predicazione di Geremia: possiamo leggere passi in poesia che esaltano la potenza di Dio, demolitrice e distruttrice: *"guardai la terra ed ecco solitudine e vuoto, i cieli e non v'era luce. Guardai i monti ed ecco tremavano e tutti i colli ondeggiavano. Guardai ed ecco non c'era nessuno e tutti gli uccelli dell'aria erano volati via. Guardai ed ecco la terra fertile era un deserto e tutte le sue città erano distrutte dal Signore e dalla sua ira ardente"* (4,23-26 e 5,15-17; 8,13; 9,10). Persino la morte, sotto il dominio di Dio, viene presentata con tratti di crudo realismo: *"la morte è entrata per le nostre finestre, si è introdotta nei nostri palazzi, abbattendo i fanciulli nella via e i giovani nelle piazze. I cadaveri degli uomini giacciono — dice il Signore — come letame sui campi, come covoni dietro il mietitore e nessuno li raccoglie"* (9,20-21). Ma Geremia sa anche cantare la bellezza della novità, che si rivela nell'opera creatrice di Dio: *"Egli ha formato la terra con potenza, ha fissato il mondo con sapienza, con intelligenza ha disteso i cieli. Al rombo della sua voce rumbeggiano le acque del cielo. Egli fa salire le nubi dall'estremità della terra, produce lampi per la pioggia e manda fuori il vento dalle sue riserve"* (10,12-13 e 5,22; 31,35; 51,15-16).

Anche Ger 29,10 presenta stretti contatti con il racconto genesiaco della creazione. Là, dalla confusione informe degli elementi emerge il comando divino, che *ipso facto* dà origine alla realtà creata e, con martellante insistenza, ritorna la proclamazione: *"Dio vide che era (cosa) buona"* (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31). Geremia, da parte sua, assicura l'intervento divino in favore degli esuli con queste parole: *"vi visiterò e farò sorgere per voi la mia buona parola"* (29,10). La parola divina, che ha trasformato il caos primordiale, certamente opererà anche in terra d'e-

silio un radicale cambiamento, capovolgendo la tristezza dello sradicamento nella festa del ritrovamento del bene, che sembrava perduto.<sup>75</sup>

Inoltre, entra a far parte dell'ambito della "nuova creazione" anche l'imperativo rivolto agli esuli di Babilonia: "*moltiplicatevi lì e non diminuite*" (29,6). Ma, ancora una volta, non deve trarre in inganno l'espressione linguistica, che sembra lasciare all'iniziativa umana la costruzione di un progetto che, invece, appartiene a Dio. La discendenza garantisce ai deportati la continuità, impedisce l'annientamento e salvaguarda la sopravvivenza del popolo in quanto tale. E agli occhi di Geremia questo è un dono di Dio, che sarà completato con la benedizione del ritorno: "*ne usciranno inni di lode, voci di gente festante. Li moltiplicherò e non diminuiranno, li onorerò e non saranno disprezzati*" (30,19 e 3,16; 23,3; 31,27). Come lo spegnersi della vita familiare e la mancanza di riferimento ad un preciso contesto sociale sono considerati una maledizione (7,34; 16,9; 25,10), così la ripresa delle relazioni coniugali apre nuove possibilità di gioia, di festa, di benedizione, tanto per il nucleo familiare quanto per l'intero sistema sociale e civile (33,11).<sup>76</sup>

Dunque, anche nella sventura dell'esilio Dio crea e ri-crea, suscitando quei sentimenti di meraviglia, che fanno sussultare chi è capace di lasciarsi sorprendere: "*il Signore crea una cosa nuova sulla terra*" (31,22); "*non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?*" (Is 43,18-19; 65,17; 66,22); "*e colui che sedeva sul trono disse: 'Ecco, io faccio nuove tutte le cose'*" (Ap 21,5).<sup>77</sup>

### 7.3. Integrazione e cooperazione nella costruzione della società

Una volta garantita la presenza del Dio fedele e buono a fianco dei deportati in terra straniera,<sup>78</sup> con la certezza che la sventura dell'esilio sta per tramutarsi in fonte di benedizioni, Geremia vede l'importanza del coinvolgimento attivo del popolo nel "*progetto di pace e non di sventura*" (29,11), che Dio sta realizzando. Anzitutto, proprio perché si tratta di un piano che ha per oggetto *šālôm*, ecco l'esortazione di Geremia, a

<sup>75</sup> Nella fedeltà di Dio, che fonda la futura speranza degli esuli, possiamo trovare una spiegazione teologica anche della profezia riguardante i settant'anni di esilio: cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten...*, cit., p. 262.

<sup>76</sup> Cfr. J.P. SISSON, *Jeremiah and the Jerusalem...*, cit., pp. 440-441.

<sup>77</sup> Sul tema della "novità" operata da Dio nel contesto dell'esilio, cfr. W. BRUEG-GEMANN, *Hopeful Imagination...*, cit., pp. 29-31.

<sup>78</sup> Nella linea del Deutero-Isaia, anche in Geremia compare la promessa destinata all'intero popolo, che è al tempo stesso una professione di fede: "*Tu poi non temere, Giacobbe mio servo. Oracolo del Signore. Non abbatterti, Israele... poiché io sono con te per salvarti, oracolo del Signore*" (Ger 30.10-11; 46,27-28).

nome di Dio: *"cercate šālôm del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo šālôm dipende il vostro šālôm"* (29,7). È evidente che *šālôm* va inteso come una realtà più complessa del saluto augurale, della quiete inattiva, dello stesso benessere materiale.<sup>79</sup> Geremia si lamenta con Dio perché i falsi profeti ne hanno fatto un elemento portante della loro predicazione: *"ahimé, Signore Dio, dicono i profeti: Non vedrete la spada, non soffrirete la fame, ma vi concederò una pace perfetta (šālôm 'emet) in questo luogo"* (14,13 e 23,17). Il riferimento a *"questo luogo"*, cioè la madrepatria, e il confronto antitetico spada/fame — pace vera riassumono per i falsi profeti il contenuto di *šālôm*: gli esuli non vedranno la morte prima di tornare a casa. Invece, nelle parole accorate di Geremia c'è di più: *"aspettavamo šālôm, ma non c'è bene, il tempo della guarigione ed ecco il terrore"* (8,15; 14,19). L'idea di *šālôm* diventa più complessa, inglobando positivamente il "bene" e, sul versante negativo, escludendo il "male", secondo le denunce degli oppositori di Geremia, che dicono: *"quest'uomo non cerca šālôm per il popolo, ma il male"* (38,4). Quando, poi, il Signore promette *šālôm* ai deportati, questo termine si fa carico di significato. *"ecco io farò rimarginare la loro piaga, li curerò e li guarirò; procurerò loro abbondanza di šālôm e di sicurezza ('emet)"* (33,6). Come conseguenza di quest'opera di restaurazione divina, le nazioni straniere *"temeranno e tremeranno per tutto il bene e per tutto lo šālôm che io concederò loro...: si udranno ancora grida di gioia e grida di allegria, la voce dello sposo e quella della sposa e il canto di coloro che dicono: 'Lodate il Signore degli eserciti, perché è buono'"* (33,9.11). Dunque, *šālôm* è una realtà pregnante, che assomma in sé ogni positività, materiale e spirituale; dà sapore e colore alla vita, tanto nell'ambito sociale e familiare quanto nel rapporto con Dio; produce un senso di completezza, di sicurezza, di rappacificazione. È un dono di Dio, ma gli esuli di Babilonia sono incoraggiati a farsi collaboratori di Dio nella sua attuazione.

In che modo? Raccogliamo degli indizi nel libro stesso di Geremia, anzitutto riguardo a ciò che impedisce il raggiungimento di *šālôm*. Il Signore lamenta del popolo che: *"ognuno parla di pace (šālôm) con il prossimo, mentre nell'intimo gli tende un tranello"* (9,7). Cos'è questo "tranello nell'intimo"? Nel contesto del rinnovo dell'alleanza di Ger 31,31-34, la novità della relazione che si stabilirà tra Dio e il popolo, dopo l'esilio, consisterà nella riappropriazione della legge divina: *"porrò la mia legge nel loro intimo, la scriverò sul loro cuore"* (31,33). Il parallelismo tra intimo e cuore suggerisce un'identificazione: si tratta del dono di cui parla Ger 29,13, cioè di un modo nuovo di cercare e di incontrare il Signore, che coinvolge la persona umana in tutte le sue dimensioni. Ma un rinnovamento così positivo avverrà solo con la stipulazio-

<sup>79</sup> Cfr. J.P. Sisson, *Jeremiah and the Jerusalem...*, cit., pp. 429-442.

ne della nuova alleanza. Prima, quel "cuore", quell'"animo", quell'"intimo" prepara inganni per il suo prossimo. È un cuore "caparbio e malvagio" (3,17), "indocile e ribelle" (5,23) perché ha abbandonato Dio: "*come una donna è infedele al suo compagno, così voi, casa d'Israele, siete stati infedeli a me*" (3,20). Tuttavia, poiché Dio è fedele al suo amore verso il popolo, quasi implora perché quell'amore torni a ravvivarsi, attraverso una trasformazione del cuore: "*circoncidetevi per il Signore, circoncidete il vostro cuore... a causa delle vostre azioni perverse*" (4,4). Geremia non usa mezzi termini nel denunciare le "azioni perverse" di questo "cuore malvagio": "*i tuoi occhi e il tuo cuore non badano che al tuo interesse, a spargere sangue innocente, a commettere violenza e angherie*" (22,17). Ecco che cosa impedisce la realizzazione di *šālôm*. Per questo Dio dice al profeta: "*ho ritirato da questo popolo la mia pace (šālôm), la mia benevolenza (hesed) e la mia compassione (rahāmim)*" (16,5). Dunque, ciò che si oppone a *šālôm* è la perdita dell'amore verso Dio e la non-cura dell'amore verso il prossimo, uno stravolgimento di quello che rende davvero umana la persona, cioè le sue relazioni in linea verticale e in linea orizzontale. Tuttavia, Geremia indica anche un programma positivo per la realizzazione di *šālôm*, nelle tante indicazioni sparse in tutto il libro. C'è una stupenda sintesi in 22,3: "*praticate il diritto e la giustizia, liberate l'oppresso dalle mani dell'oppressore, non fate violenza e non opprimete il forestiero, l'orfano e la vedova, e non spargete sangue innocente in questo luogo*".<sup>80</sup> In questa prospettiva assume tutto un suo significato anche l'imperativo del profeta agli esuli di Babilonia, che ricorda che lo *šālôm* di chi vive lontano dalla sua patria è strettamente legato allo *šālôm* della patria adottiva.

Infine, è notevole l'accostamento di due modalità, che vengono suggerite perché ci sia *šālôm* per Babilonia e per i deportati: Geremia esorta a "*cercare šālôm*", cioè a praticare le linee programmatiche sopra evidenziate, ma anche a "*pregare il Signore*" perché doni *šālôm*. Il profeta era stato messo in guardia da Dio per ben tre volte, affinché non pregasse per il popolo. Nella prima ricorrenza, Dio non ascolterà "le suppliche e le preghiere" di Geremia, perché il popolo si è totalmente votato all'idolatria (7,16). Poi, Dio dichiara di non accettare l'intercessione di Geremia, le sue "preghiere e suppliche", perché non presterà ascolto quando il popolo stesso si ricorderà del Signore nella sventura e lo invocherà (11,14). Infine, il comando di Dio è perentorio: "*non intercedere a favore di questo popolo, per il suo benessere*" (14,11).<sup>81</sup> Ora, invece, nella tristezza dell'esilio, Geremia prega ed esorta alla preghiera.

<sup>80</sup> Cfr. anche Ger 7,5-7; 9,23.

<sup>81</sup> Sul carattere particolare di questo passo, nel contesto di una "liturgia di intercessione profetica", cfr. J.P. SISSON, *Jeremiah and the Jerusalem...*, cit., pp. 433-436.

Tra i deportati di Babilonia, lo scoramento e la desolazione per la lontananza dalla patria avevano provocato una crisi di fede, una forte ritrosia nel continuare a manifestare la fede con le pratiche religiose abbandonate per costrizione, tanto che la preghiera si era spenta insieme alla gioia e alla speranza: *"sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion. Ai salici di quella terra appendemmo le nostre cetre. Là ci chiedevano parole di canto coloro che ci avevano deportato, canzoni di gioia, i nostri oppressori: 'Cantateci i canti di Sion!' Come cantare i canti del Signore in terra straniera?"* (Sal 137,1-4). La disperazione rischiava addirittura di tramutare la preghiera in maledizione: *"figlia di Babilonia devastatrice, beato chi ti renderà quanto ci hai fatto. Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra"* (Sal 137,8-9). Geremia non era estraneo a questi sentimenti dei suoi connazionali, eppure li incoraggia a riprendere il culto, la vita liturgica, la supplica di intercessione presso Dio in favore del nemico;<sup>82</sup> incoraggia il popolo a pregare, non perché si sia ricreduto sul valore della preghiera, anzi, proprio perché ne ha sperimentato di persona l'importanza.<sup>83</sup> Nell'ambito del rinnovo della sua vocazione profetica, Geremia intesse un colloquio con Dio e rivela la sua convinzione, quella che poi trasmette anche agli esuli di Babilonia: *"forse, Signore, non ti ho servito del mio meglio, non mi sono rivolto a te con preghiere per il mio nemico, nel tempo della sventura e nel tempo dell'angoscia?"* (15,11 e 18,20).

Perché davvero ci sia *šālôm*, la preghiera assume un'grande rilievo, anche in terra straniera, persino per il nemico. Certamente questa annotazione non è marginale nel contesto della lettera di Geremia agli esiliati, anzi, forse costituisce l'elemento teologico più originale del documento e dell'intera predicazione del profeta.<sup>84</sup> La preghiera, infatti, si stacca dal ritualismo per diventare vero colloquio con Dio, nell'interiorità di un cuore nuovo, dove non conta più il luogo fisico-geografico, ma l'adorazione di Dio *"in spirito e verità"* (Gv 4,23-24).<sup>85</sup>

#### 7.4. Conversione e realizzazione della speranza

Le promesse di Ger 29 ai deportati sono un'anticipazione della nuova alleanza di cui si occupano i capitoli successivi del libro: ci sarà

<sup>82</sup> Nella raccomandazione di intercedere per Babilonia è stato rilevato un certo spirito missionario: cfr. W. BRUEGGEMANN, *To Build, to Plant...*, cit., p. 34.

<sup>83</sup> Cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia...*, cit., p. 261.

<sup>84</sup> Cfr. J.P. SISSON, *Jeremiah and the Jerusalem...*, cit., p. 440.

<sup>85</sup> Geremia aveva già intuito la possibilità di continuare la vita di culto e di preghiera, anche lontano dalla madrepatria, quando aveva annunciato: *"non si parlerà più dell'arca dell'alleanza del Signore; nessuno ci penserà né se ne ricorderà; essa non sarà rimpianta né rifatta"* (3,16). Cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten...*, cit., p. 262.

un'azione di *ritorno*, che permetterà il riavvicinamento a Dio (la conversione) e il compimento della speranza (il rimpatrio). L'insieme dei verbi usati da Geremia si riassumono nell'unico tema del *ritorno* (šub), che forma un'inclusione tra i vv.10-14. Il verbo šub è tra i più ricorrenti nella predicazione geremiana e, quindi, uno dei temi più cari al profeta: al significato fisico-geografico del ritorno in patria, Geremia accosta e, talvolta, sovrappone, quello teologico dell'apostasia e del successivo ritorno a Dio, così come la separazione di Dio dal popolo, in un primo tempo, e la promessa di non lasciarlo mai più in futuro.<sup>86</sup> I due sensi compaiono paralleli e complementari in 3,14: "*ritornate, figli traviati da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion*". Si tratta di una parola di salvezza che menziona Sion, sinonimo di Gerusalemme: quando la promessa agli esiliati parla di "*questo luogo*" (29,10), "*il luogo da dove vi ho fatto condurre in esilio*" (29,14), intende la medesima designazione topografica. Agli esuli viene promesso il ritorno a casa. Questo, tuttavia, è considerato un dono di Dio, il quale è all'origine dell'esilio e, dunque, può anche decretarne la conclusione. Un dono, comunque, che si accompagna al *ritorno* del popolo, che da Dio riceve l'affettuoso appellativo di *figlio*. Un figlio, però, che è *tornato* a ciò che non è Dio e, quindi, si è fatto ribelle, traviato (3,6.8.11.12.22; 31,22).<sup>87</sup> Nell'offrire il dono della nuova alleanza, cioè il dono di un cuore nuovo capace di conoscere e di temere Dio e il dono della terra, Dio attende un gesto di *ritorno*: "*perché questo popolo si ribella con continua ribellione? Persistono nella malafede, rifiutano di convertirsi*" (8,5). L'appello al *ritorno* non implica una "conversione" intesa come radicale cambiamento di vita, ma una ripresa, una riconquista, una riscoperta, un rinnovamento dell'amore di un tempo, dell'esperienza positiva che di Dio è stata fatta nel passato, ma che si è affievolita o è stata del tutto abbandonata con l'andare del tempo. Per questo si risente continuamente l'eco della predicazione accorata di Geremia, che immagina Dio alle prese con il ricordo di un amore carico di grande affettuosità, che lo univa strettamente al popolo: "*mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata*" (2,2).<sup>88</sup> Proprio quell'esperienza

<sup>86</sup> Sul tema šub nei capitoli introduttivi del libro, quelli che andrebbero ascritti ad una *prima fase* dell'attività profetica di Geremia, cfr. W. HOLLADAY, *Jeremiah. A Fresh Reading*, New York, Pilgrim Press, 1990, pp. 36-52; V. LOPASSO, *Lettura sincronica...*, cit., pp. 417-436.

<sup>87</sup> Cfr. V. LOPASSO, *Lettura sincronica...*, cit., p. 433.

<sup>88</sup> Per descrivere il rapporto affettuoso tra Dio e il popolo Geremia ricorre spesso a immagini desunte dall'ambiente familiare: Israele è un figlio (3,14.22; 31,20), un fanciullo (31,20), una figlia (3,19; 31,22) una fidanzata (2,2), una moglie (3,1),

forte di innamoramento fonda l'appello al *ritorno*, che però, ancora una volta, non è soltanto un movimento dell'uomo verso Dio, ma anzitutto un dono di grazia, che trae origine dalla *hesed* di Dio, cioè dalla sua misericordia fedele: "*ritorna, Israele ribelle, dice il Signore. Non ti mostrerò la faccia sdegnata, perché io sono pietoso, dice il Signore*" (3,12). Nel Sal 145,17 c'è l'unica altra ricorrenza veterotestamentaria di *pietoso* come epiteto di Jahweh: dunque questa è un'espressione tipicamente geremiana. L'aggettivo *pietoso* mutua dal sostantivo *hesed* il senso profondo dell'amore fedele, caratteristico dell'alleanza, spesso descritta da Geremia con la metafora del fidanzamento, delle nozze, del patto coniugale, nella linea di Osea. Sul fondamento del rapporto sponsale con Dio, il popolo può *tornerà* dall'esilio e può *tornerà* a innamorarsi di Dio: tutto dipende da Dio. Allora il riconoscimento della colpa, da parte del popolo, non è la condizione per ottenere la salvezza; esso è soltanto un motivo collaterale, perché ciò che conta è la grazia offerta da Dio come dono incondizionato.<sup>89</sup>

## 8. Conclusione

Dall'approccio alla figura storica e letteraria di Geremia, attraverso l'analisi esegetica delle pericopi 29,4-7.10-14, abbiamo potuto enucleare alcuni tra i temi teologici più rilevanti di quella che viene chiamata la "lettera di Geremia agli esuli di Babilonia". All'epoca di Geremia, gli aspetti teologici sopra evidenziati avevano lo scopo di dare nuovi stimoli ai deportati, che si trovavano ad affrontare la difficile condizione dello sradicamento dal sistema di vita, sociale civile e religioso, della madrepatria. Una nuova prospettiva di integrazione nell'ambiente straniero, secondo Geremia, non poteva che generare *šālôm*, tanto per gli esuli quanto per la diversa società con la quale ormai era impossibile non avere a che fare. All'orizzonte Geremia vedeva uno stato di completezza, di felicità per i connazionali, insieme alla certezza che la presenza di Dio non li avrebbe mai lasciati soli. Dio, che aveva legato a sé il popolo con alleanza perenne, stabilendo la sua gloria nella terra promessa, ora rinnovava il suo amore fedele di alleanza con il popolo in esilio.

Fin qui il messaggio del profeta, carico di esortazioni vibranti e di calorose raccomandazioni. Fare il passo successivo tocca ai lettori della lettera di Geremia, tanto agli esuli della deportazione babilonese,

benché infedele (3,6-13), "vergine di Israele" (31,21-22), che però è diventata una prostituta (3,3).

<sup>89</sup> Cfr. A. WEISER, *Das Buch des Propheten...*, cit., p. 263; W. BRUEGGEMANN, *To Build, to Plant...*, cit., p. 30.

quanto ai moderni pellegrini, quelli che avvertono la lontananza della "vera casa", ma comprendono anche che giungeranno alla "vera patria" soltanto dopo essere passati attraverso una precisa epoca storica, in un determinato contesto geografico. La solitudine, la nostalgia, l'abbattimento, la ghettizzazione sono tentazioni sempre ricorrenti. Le riflessioni di Geremia, oggi come ieri, possono accompagnare il cammino del viandante terreno. Anche la sua preghiera è stata ripetuta per secoli, come consolazione lungo la via: "o speranza di Israele, suo salvatore al tempo della sventura, perché vuoi essere come un forestiero nel paese e come un viandante che si ferma solo una notte?... Eppure tu sei in mezzo a noi, Signore, e noi siamo chiamati con il tuo nome, non abbandonarci!" (Ger 14,8-9). Su questa linea, pure il cristiano sa di percorrere la strada della sua vita in compagnia del Risorto, a fianco del quale può parafrasare la riflessione dell'autore della "lettera agli Ebrei": siamo consapevoli di "soggiornare nella terra promessa come in una regione straniera, abitando sotto le tende... e dichiariamo di essere stranieri e pellegrini sopra la terra. Dicendo così, infatti, dimostriamo di essere alla ricerca di una patria. Se avessimo pensato a quella da cui siamo usciti, avremmo avuto la possibilità di ritornarvi; ora invece noi aspiriamo ad una migliore, cioè a quella celeste" (Eb 11,9-16).

GABRIELE BENTOGGIO

*Istituto Teologico Scalabriniano*

gbentoglio@scalabrini.net

## BIBLIOGRAFIA

- P.R. ACKROYD (1968), *Exile and Restoration*. London, SCM Press.
- W. BRUEGGEMANN (1986), *Hopeful Imagination. Prophetic Voices in Exile*. Philadelphia, Fortress Press.
- (1991), *To Build, to Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52*. Grand Rapids & Edinburgh, Eerdmans.
- R.P. CARROLL (1986), *Jeremiah. A Commentary*, (OTL). London.
- (1989), *Jeremiah*, (Old Testament Guides). Sheffield.
- R.E. CLEMENTS (1988), *Jeremiah*, Series: Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta, J. Knox Press.
- M. FISHBANE (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Clarendon.
- J.A. FITZMYER (1974), *Some Notes on Aramaic Epistolography*, «JBL», 93. pp. 201-225.
- W. HOLLADAY (1983), *God Writes a Rude Letter (Jeremiah 29:1-3)*, «BA», 46. pp. 145-146.
- (1989), *Jeremiah 2*, Series: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, Fortress Press.
- (1990), *Jeremiah. A Fresh Reading*. New York, Pilgrims Press.
- G.L. KEOWN, P.J. SCALISE, T.G. SMOTHERS (1995), *Jeremiah 26-52*, (WBC 27). Dallas, Word Books.
- W. MCKANE (1996), *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, II*, ICC. Edinburgh, T. & T. Clark.
- D. PARDEE (1982), *Handbook of Ancient Hebrew Letters*. Chico, CA, Scholars Press.
- (1978), *An Overview of Ancient Hebrew Epistolography*, «JBL», 97. pp. 321-346.
- J.P. SISSON (1986), *Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace*, «JBL», 105. pp. 429-442.
- D. SMITH (1989), *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington, Meyer-Stone Books.
- J.A. THOMPSON (1980), *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- J. UNTERMANN (1987), *From Repentance to Redemption. Jeremiah's Thought in Transition*. Sheffield.
- A. WEISER (1955), *Das Buch des Propheten Jeremia Kapitel 25,15 52,34*, (Das Alte Testament Deutsch). Göttingen, Vandenhoeck.

## Summary

The socio-political situation, that followed the events of the capture of Jerusalem and the deportation of Israelites to Babylonian territories (597 and 587 B.C.), gave Jeremiah the opportunity to address the exiled with a letter. The document includes verses 4-7.10-14 of chapter 29 of the book of Jeremiah. This paper deals with the above mentioned texts in a double perspective. The first section introduces some exegetical matters, such as the historical background, the plan of chapter 29, the identity of those addressed by the biblical writer, the literary genre of the text, and the detailed analysis of each verse. The second section offers a theological interpretation and synthesis of the main themes of the biblical document, namely the constant presence of God in human history and his leadership, even among the tragedy of exile; the deportation may be understood as a new creation made by God, which leads to a renewed hope for the future; integration and co-operation in building up the society; conversion and the realisation of hope. The paper offers some insights into the Bible, particularly into the message delivered by the prophets to the Israelites in exile far from their country. The biblical people were facing a very demanding situation, involving a painful loss of the sense of life, of future, of God. Jeremiah's aim is that of encouraging his hopeless fellow-people. He stresses the opportunity for them to settle down in the foreign country and to seek the welfare of that country. It seems to Jeremiah that the exiled have been given the possibility to acknowledge the will of God: God is going to give *šālôm* to his people, but they have to co-operate through deeds and prayers.

## L'uso del concetto di straniero nell'Antico Testamento.

### Una nota alla luce delle emigrazioni e degli spostamenti di persone nelle società del vicino Oriente Antico

Le varianti sociali del vasto fenomeno migratorio, come emigrazioni, immigrazioni e spostamenti forzati o liberi di molteplici categorie di persone, inducono ad affrontare la problematica del concetto di "straniero", distinguendo anzitutto tra i fatti e gli influssi reali, che tali varianti hanno arrecato in ambito socio-politico-culturale lungo la storia, e la valutazione fatta da storiografi e letterati, quasi sempre negativa, di questa gente definita come "straniera". Sulla base di quest'ultimo aspetto è stato tramandato sovente un giudizio distorto ed estremamente riduttivo del concetto di "straniero", che la storiografia moderna molte volte assume in maniera acritica. Di fatto le società del Vicino Oriente Antico sono miste e molto stratificate, anche se dalla documentazione storiografica e letteraria esse appaiono unitarie e ideologicamente motivate nel definire come negative e disturbatrici le varianti sociali delle migrazioni. È essenziale, quindi, indagare sull'uso del concetto di "straniero", perché esso viene definito e valutato in base alla posizione ideologica dello storiografo, piuttosto che in base alla realtà storica, spesso sottaciuta perché in contrasto con il progetto letterario e storiografico. Di fatto la realtà storica evidenzia l'esistenza di società pluralistiche e dinamiche, in continua evoluzione.

*L'ambiente paleobabilonese (prima parte del secondo millennio a.C.)*

Riguardo ai movimenti di persone, i documenti di Mari (città a Nord-Ovest di Babilonia, sull'Eufrate) in epoca paleobabilonese parlano di:

– *razzie* (šihṭum). Spesso si tratta di orde spinte dalla fame che scendono dai monti o che provengono dal Medio Eufrate e dal Nord Arabia per razzare bestiame e cereali nella pianura della Mesopotamia (ARM IV, 2; 21; 24; 25; 76);

– *spostamenti di armate*, forse di 10.000 uomini (ARM I, 41.97; II, 21; V, 33). Un testo (ARM XXVI, 379 r. 31) parla di 40.000 uomini e ciò significa che per difendere la città di Larsa sono stati mobilitati tutti. Gli spostamenti di questi eserciti hanno creato senza dubbio instabilità; tuttavia, sono stati canali importanti di comunicazione;

– *deportazioni* che però non raggiungono la vastità di quelle posteriori sotto i grandi imperi assiri e babilonesi (ARM VI; X; XIII). I documenti parlano di spostamenti di abitanti (ARM V, 25; 29):

«Le 1030 persone che il re ha dato per compensare la mancanza di personale dei vari palazzi del regno di Mari, attualmente si trovano a Kahat... Inoltre ha spostato a Mari le genti di Shimanu e le ha inviate a Hinum e Durum per rimpiazzare il personale».

Interessante è il cambiamento di residenza di molta gente dovuto alla volontà del re, anche se non si conoscono le motivazioni. Costoro non sono designati come “deportati”, ma come “popolazione spostata” (nasihum), trapiantata in altri luoghi per curare bestiame e lotti di terre:

«Se spostate quella gente sappiate che sono ca. 10.000 persone. A Yabliya, Ayyabu e Harbu si ha un raccolto di 3000 ugarum di orzo e 200 ugarum di olio di sesamo (campi che producono ca. 7500 ql. di orzo all'anno)» (ARM XXVI, 35).

In questi testi, per indicare una popolazione mista, si usa il termine balalum che significa “mescolare”:

«Inoltre, gli abitanti di... N... che tu hai dislocato, falli entrare nella parte bassa della città e “mescolali” fra gli abitanti della città» (A 4513 rr. 21-25).

Accanto a questi spostamenti di gente bisogna considerare i rapimenti e le razzie di persone per poi venderle nei mercati (ARM V, 8; XXIII);

– *movimenti stagionali* come le transumanze periodiche sono regolati dal “diritto di passaggio” per raggiungere i pascoli lontani. Il capo dei Beniaminiti dice a Zimri-Lim re di Mari:

«Per 5 anni fino a oggi... dieci volte sono passato per quel cammino per raggiungere la montagna o la valle» (ARM XXVI, 3 rr. 9-11).

Si tratta evidentemente di una transumanza annuale; un passaggio per andare e uno per tornare, cioè dieci in cinque anni.

- *emigrazioni di tipo politico particolare* come quelle degli ḥabiru. A Mari costoro non designano una classe sociale o un gruppo di stranieri, ma gente che abbandona la propria casa (ARM XIV, 50 rr. 14 & + 2 r. 18): sono fuggiaschi. Accanto agli ḥabirum ci sono anche gli ḥabbātum, lavoratori itineranti ora qua e ora là; i termini HBR e HBT sono radici verbali di movimento;

- *movimenti di mercanti* lungo una vasta rete viaria carovaniera.

A ciò si aggiungano i grandi viaggi intrapresi dai re insieme alla loro corte di accompagnamento, vassalli, ambasciatori e principi ereditari per conoscere le varie regioni e gli spostamenti delle divinità che determinano zone religiose più vaste del territorio politico e che danno origine ai pellegrinaggi con la presenza di molteplici particolarismi culturali; perfino i principi stranieri si recano per devozione in questi santuari fuori della loro giurisdizione politica (AEM I,3). Da questo sintetico sguardo non si può certo dire che si tratta di società chiuse in se stesse.

Sul piano socio-economico, le differenze fra Nord-Ovest e Sud-Est (Alta Palestina-Siria e Bassa Mesopotamia) sono dovute a questioni di natura ecologica, storica e ambientale più che etnica. I conflitti non sono causati da diversità etniche; anzi, lo sviluppo culturale del Vicino Oriente Antico avviene attraverso un rapporto etnico e linguistico misto fin dalle origini della documentazione scritta. Non è giustificato, secondo le moderne ricerche, pensare a un impatto migratorio ben definibile nello spazio, nel tempo e nelle appartenenze etniche. È invece certo e ben documentato l'intreccio di dialetti e anche di lingue differenti e risulta chiaro anche il tentativo di giustificare il perché i vari popoli, provenienti da una unica lingua (modello mitico), in età storica si siano suddivisi a causa della evoluzione del multilinguismo. Con Sargon di Accad si ha la prima affermazione, in Mesopotamia, dell'elemento semitico (ca. 2335-2279 a.C.) attraverso un impero che va dal mare superiore (Mare Mediterraneo) a quello inferiore (Golfo Persico). Oggi non si pensa più a quest'epoca come a un momento particolare di emigrazioni, per il fatto che genti semite dimoravano già nel territorio dei Sumeri. È però plausibile che i normali processi di imparentamento, di diffusione e di spostamento avvantaggiassero nuovi gruppi di semiti immigrati nell'Alta Mesopotamia, nella Siria e nella Palestina. Dopo l'impero del semita Sargon, si rafforza nuovamente il potere nelle mani dei Sumeri; quest'epoca è chiamata "rinascita sumerica" (Ur III) che vivrà un momento di fioritura (ca. 2100-1950 a.C.) e poi di crollo dovuto, fra l'altro, alla crescita del potere nelle mani di altre popolazioni, specialmente d'origine semitica, già da tempo stanziatesi nel territorio mesopotamico.

Di grande interesse è la situazione degli Amorrei (chiamati MAR.TU dai Sumeri) nel periodo paleobabilonense. I Martu sono nomadi semiti dell'Ovest, in accadico chiamati Amurru, insediatisi nell'Alta Mesopotamia, nella zona dimorfica a economia mista agricola e pastorale: sono diversi dai semiti dell'Est, gli Accadi, e provengono dalla Siria e dalla Palestina. La componente amorrea diventa egemone in Siria dopo la distruzione di Ebla e deve attendere la fine di Ur III per espandersi. Hammurabi (1792-1750 a.C. > hammu = capofamiglia + rapa'u = guaritore), il re semita più importante di Babilonia, è un amorrita che riuscirà a dominare a Sud fino a Larsa, a Nord fino a Eshnunna e a Assur, a Ovest fino a Mari. La "Babilonia", dominata dall'elemento semitico, soppianta la regione di "Sumer e Akkad", dicitura tipica per definire il territorio sumerico. Hammurabi si definisce un re giusto e retto (*šar kittim u mišarim*) che avrà cura di creare un equilibrio sociale ed economico per evitare un intollerabile asservimento generalizzato di molta gente.

Dalla ricca documentazione di quest'epoca si può dire qualche cosa sulla gente senza radici: emigrati, rifugiati e deportati. Emblematica è la presenza dei Kassiti a Babilonia alla fine del regno di Hammurabi e sotto il suo successore Samsuiluna (1749-1712 a.C.). Costoro vivevano come mercenari o come forze agricole a Babilonia per assurgere in seguito a classe dominante: un chiaro esempio di mobilità sociale. Sugli spostamenti della gente della città di Sin, Hammurabi dice di essere il loro rifugio e li chiama "dispersi di Isin" (CH I rr.48-50). È probabile che, dopo aver occupato le città sumere di Uruk e di Isin nel 1787 a.C., Hammurabi sia ritornato nella sua regione di Babilonia e sia stato seguito da molta gente di Isin che, ormai compromessa, non poteva più restare nella propria città.

Da un lotto di tavolette della famiglia Dada si viene a conoscenza di un fatto curioso: due cittadini della città di Isin, ora stranieri nella regione della Babilonia, sono implicati in un caso giuridico, ma i giudici a loro riguardo non dispongono né di archivio di famiglia, né di testimoni e, per dare validità al processo, obbligano i due a giurare sugli dèi della loro città di origine, cioè di Isin: un grande segno di tolleranza.

In seguito, nel X anno del re babilonense Samsuiluna (1739 a.C.), gente della Bassa Mesopotamia (Sumer) si rifugia a Nord, nella regione Babilonia. Gli abitanti della città di Uruk, a sud, sono fuggiti a Kish, più a nord, e i documenti testimoniano che costoro sono impiegati nei lavori agricoli dei palmeti del re Samsuiluna. Non si sa se si tratta di un esilio di grande portata che riguarda tutto Sumer; è più probabile, invece, che una invasione elamita abbia sospinto gli abitanti del sud della Mesopotamia verso la più sicura Babilonia. Dalla documentazione si apprende anche che il clero esiliato di Uruk avrebbe portato con sé a Babilonia gli scritti sacri dei Sumeri.

Altri esempi di mobilità e di integrazione in contesti pluri-etnici: la documentazione paleobabilonese parla di stranieri che hanno nomi hurriti; a proposito dei subarei (Hurriti; JCS 9,1-7; AOF 5,63-69), spesso considerati come schiavi deportati, bisogna tuttavia fare attenzione per il fatto che dalla stessa documentazione si sa anche di stranieri hurriti ben integrati nelle società amorrite della Mesopotamia. Alla fine del regno di Hammurabi e durante quello del successore si ha la notizia, poi, che molta gente proveniente dalle regioni del Nord vive nei dintorni del territorio centrale di Dilbat. La causa potrebbe essere connessa con la deportazione dei Turukkei da parte di Hammurabi nella campagna militare durante il suo XXXVI anno (AOF 12,252-258) avvenuta nelle regioni a nord del fiume Tigri e ciò confermerebbe la presenza di questa gente nella regione di Dilbat sotto il re Samsuiluna. I documenti dicono anche che i discendenti di questi deportati sono proprietari di campi (YOS 13,256) e possessori di legittime ricchezze (TEBA nr. 34; YOS 13,410) e che un secolo più tardi vivono ancora nella regione e pare che siano perfettamente integrati.

L'esistenza in quest'epoca di società cosmopolite risulta abbastanza chiaro da quanto è stato sopra accennato. Si pensi, inoltre, per esempio, alle alleanze matrimoniali: la corte di Aleppo con quella di Mari; la corte di Ekallatum con quella dei Turukki (Ekallatum è sul Tigri poco a nord di Assur e la regione dei Turukku è a nord-est di Assur, ma molto più distante); la corte di Mari con quella di Qatna (a nord-est di Biblos sull'Oronte). Alcuni documenti parlano anche di matrimoni fra le sorelle del re Zimri Lim di Mari con i principi di Burundum (RAI 23,113-121). Anche la popolazione dei cortigiani e quella dell'amministrazione dei palazzi sono esempi di cosmopolitismo, come del resto lo sono in maniera spettacolare gli Harem, in cui donne straniere di alto rango formavano un ambiente pluriculturale e plurilinguistico, adatto all'educazione dei principi ereditari, per conoscere molteplici linguaggi e culture e anche molteplici riti religiosi. Insomma, come vista d'insieme si può dire che l'epoca paleobabilonese si presenta come un vero miscuglio di popolazioni. Sono le differenti strade che conducono il mercenario kassita, il letterato sumero o il contadino hurrita a una integrazione che fanno la differenza nel fenomeno migratorio.

Nei secoli seguenti si ha una diminuzione notevole della documentazione specialmente fra la Babilonia antica e la Babilonia del periodo kassita, fra l'Assiria di Ishme-Dagan e quella di Ashur-Uballit. Ciò dipende dal fatto che si è in una fase di assestamenti dovuta alle nuove amministrazioni legate agli Hurriti, ai Mitanni e ai Kassiti. L'idea che tali cambiamenti fossero dovuti a emigrazioni barbare indo-europee oggi non tiene più, in quanto il fatto emigratorio è da porre circa mezzo millennio più indietro, se non di più. Amorrei, Gutei, Mitanni, Hittiti,

Hurriti e altri gruppi sono presenti nell'area già da parecchi secoli, per cui la teoria dei "popoli dei monti" le cui violente migrazioni avrebbero modificato l'assetto politico della regione non corrisponde alla realtà. Il dominio dei Kassiti su Babilonia non è da attribuire a una immigrazione bellicosa, ma a questioni di tipo socio-politico. Infatti, si tratta di popolazioni già presenti e integrate nel sistema e col tempo riescono anche a prendere il potere.

Lungo i secoli si è sviluppata l'idea di una coscienza territoriale con caratteristiche simili alla nostra *solidarietà*: è un delitto vendere in un territorio straniero diverso da quello del regno di Babilonia un connazionale asservito per debiti. Nel Codice di Hammurabi (CH § 280) si riporta la norma in cui si dice che, se uno schiavo fugge da territori lontani e si rifugia a Babilonia e qui viene riconosciuto come nativo di Babilonia, deve essere liberato senza riscatto; lo straniero (*lú-kur*), cioè il padrone dello schiavo fuggitivo, non ha più alcun diritto su di lui, perché costui è nato nel territorio babilonese.

Nella prima parte del II millennio a. C. in Mesopotamia, denominata dagli studiosi moderni anche "Mezza-Luna-Fertile", si nota la scalata al potere dell'elemento semita amorreo. In questo periodo ha luogo una evoluzione interna della gestione e trasmissione delle terre e una accentuazione della autonomia del nucleo familiare accanto alle forze palatine e templari. Tale innovazione creerà un marcato processo di personalizzazione delle proprietà, con divisioni delle terre per motivi di eredità o di matrimoni. Si sviluppa quello che noi chiamiamo economia privata: compra-vendita, affitto (nolo) regolato da leggi come la mezzadria o il pagamento di un canone. I gruppi di salariati (*lú-ḥun-ga*), la nuova componente sociale di quest'epoca, a differenza dei lavoratori occupati nei possedimenti templari e palatini, hanno bisogno di una razione più consistente per sfamare le proprie famiglie e per sopravvivere nei tempi morti. In un contesto simile si comprendono le difficoltà per quelle famiglie che non hanno più il padre o il marito. Le categorie di orfani e vedove insieme a quella di asserviti per debiti, diventano il riferimento emblematico per indicare le fasce povere della società. Gli stranieri non sono distinti ma assimilati alle varie categorie sociali autoctone. Le raccolte di leggi infatti non fanno menzione esplicita a uno statuto dello straniero.

In piena cultura amorrita, nella città di Mari i Martu, considerati dalla storiografia come stranieri in senso negativo, possiedono invece beni e in diversi processi sono ritenuti giuridicamente validi come testimoni; possono ereditare e possono possedere anche schiavi. Tutto ciò significa *assimilazione*. Dagli archivi di Mari si conosce ancor meglio la condizione di vita degli stranieri, ma manca tuttavia la possibilità di stabilire l'esistenza di uno specifico statuto. È comunque confermato che

gli stranieri rappresentano un fatto reale nella comunità di Mari, con differenze linguistiche e di pronuncia. A riguardo dalle diversità di pronuncia, è interessante ricordare anche il passo biblico in cui gli Efraimiti vengono scoperti in base alla pronuncia del termine šibbōlæt (spiga) che essi rendevano con sibbōlæt (Gd. 12,6).

Rispetto a questo sguardo sullo sviluppo reale delle società dell'epoca paleobabilonese, la documentazione letteraria e storiografica di questo periodo tramanda, invece, un concetto di "straniero" definito sempre in modo negativo e per stereotipi. Lo straniero è chi:

- non fa parte del gruppo politicamente organizzato;
- non è nato e cresciuto nella regione;
- non gode degli stessi diritti degli autoctoni.

Il termine base è *lú-kúr* (uomo delle montagne) nel senso di "diverso", uno che differisce perché è "altro". È un termine tuttavia usato in senso molto ampio: per esempio, l'amante di una donna maritata è chiamato *lú-kúr*, cioè uno che è al di fuori della comunità degli sposi. L'altro termine, *lú-bar* (accadico *ahû*), si trova nella maledizione di Agade 19: "*lú-bar-ra... gli stranieri sono come uccelli sconosciuti*". Facilmente i due termini slittano dall'idea di alterità all'idea di ostilità. Secondo lo stereotipo comune, i nemici della popolazione sedentaria della Bassa Mesopotamia sono i montanari, i nomadi (indicati dal termine *kur* > regione montuosa).

Termini equivalenti sono (CT 19 pl. 47 iv rr. 16-18):

[ <i>lú</i> ]- <i>é-ta-sar-ra</i> > <i>na-si-ḥu-ú</i>	deportato, obbligato al lavoro
[ <i>lú-kj</i> ]- <i>"bad-du</i> > <i>a-la-nu-ú</i>	colui che vive in terra straniera
[ <i>lú-ka</i> ] <i>r-ra</i> > <i>mun-nar-bu</i>	fuggitivo

Con questi vocaboli si indicano persone sradicate per le quali si aveva più disprezzo che pietà. In questo universo lo straniero è colui che non può godere del supporto del proprio gruppo. Sono stranieri tutti quelli che non provengono da Sumer e da Accad, pur sapendo che, comunque, in queste regioni le società sono miste da secoli e che proprio coloro che sono definiti come "stranieri" di fatto costituiscono la classe dominante, come per esempio i Martu. L'atteggiamento quindi è spesso legato a pregiudizi e a reazioni primarie ataviche proprie dell'immaginario comune ma non corrispondenti alla realtà socio-politica.

Lo stereotipo si riallaccia poi ad alcuni atteggiamenti:

- *paura dell'incognita*:

«è pauroso che sul tuo cammino passino delle persone sconosciute»;  
 «un cane sconosciuto è cattivo, un uomo sconosciuto è pauroso»;  
 «incontrare in un cammino sconosciuto ai piedi della montagna un uomo sconosciuto è cosa brutta e ancora più pericolosa»;

- *incomprensione culturale e mancanza di comunicazione* (diversità linguistica). "I Gutei hanno l'apparenza umana, ma la loro voce

sembra quella di un cane". I Gutei scendono dai monti Zagros (Luristan) e sono chiamati barbari, nemici degli dèi, dominatori del Diyala, Kish, Akkad; sono accusati di aver trasportato la regalità di Sumer in un paese straniero:

«Sono gente con intelligenza di cane e aspetto di scimmie scese dalla montagna. Sono come draghi di montagna con corpi di pipistrello e con facce di corvo. Non hanno timore degli dèi e non sanno eseguire correttamente riti e prescrizioni. Non conoscono templi, si accoppiano come animali, non conoscono l'offerta di farina, profanano il nome della divinità e mangiano ciò che è proibito (tabù)».

Gli stranieri mancano di organizzazione, sono orde che appartengono ad un altro mondo, gente separata dagli uomini civili, gente che gli dèi hanno scartato dalla civiltà umana:

«Non conoscono le pietre preziose e l'argento. Sono distruttori perché non apprezzano il bello della vita civile».

Sotto il profilo religioso sono sacrileghi. Essi rischiano di modificare le antiche abitudini e di abolire certi privilegi. Dai testi neosumeri sulla caduta di Accad (Agade) e di Ur si legge che

«i Martu della montagna non conoscono l'orzo; sono forza selvaggia, non conoscono la città; non possiedono né casa né città ma solo tende. Sono un popolo fantasma che vive nelle montagne e mangiano carne cruda per tutta la vita e quando muoiono non hanno tombe».

I Martu sono definiti come dei distruttruttori, dall'istinto di cane e di lupo. In una lettera gli Elamiti, un altro gruppo etnico straniero, sono descritti come insetti neri rispetto agli autoctoni che sono invece bianchi. Anche l'apparenza fisica è un criterio discriminatorio come la diversità del colore della pelle e la diversità di portamento. A Mari la tribù sedentaria amorrea dei "bensimaliti", anche se inferiore di numero rispetto a quella nomade, sempre amorrea, dei "beniaminiti", detiene il potere. Scontri fra le due tribù sono presenti in ogni decisione presa dal re o dal palazzo. Tale fatto rappresenta del resto il conflitto tipico in Mesopotamia fra i nomadi e i sedentari; scontro tra vita guerriera e virile dei nomadi, cioè "stranieri", contro quella dei sedentari, cioè "borghesi civili". Lo straniero significa alterità da un punto di vista politico, il barbaro esprime alterità da un punto di vista culturale.

Al di là di questi stereotipi letterari è importante, invece, distinguere fra la categoria di stranieri di passaggio e quella di stranieri radicati nel nuovo territorio. La residenza per quest'ultimi diventa importante per poter godere di determinati diritti. L'emigrato beneficia di una certa protezione giuridica rispetto allo straniero di passaggio.

Interessante a questo riguardo è il racconto del testo ARM XXVII, 116 preso dalla corrispondenza di Zimri-Addu, governatore di Qattunan, sotto il regno di Zimri-Lim di Mari (1780 a.C.):

«Di al mio signore... la città di Qattunan è in ordine. Due stranieri di Numha sono arrivati alla soglia della città senza entrare nel centro di Qattunan. Ho inviato le guardie che mi hanno portato i due stranieri nella notte. Sono stati messi in prigione senza essere stati interrogati».

Al mattino, Zimri-Erah (funzionario di Mari), Saggaran e Yakun-Addu (funzionari di Numha) chiedono al governatore informazioni sui due che li hanno preceduti. Zimri-Addu si difende dicendo che non sono entrati nel centro di Qattunan; poi si giustifica dicendo che con la comunità straniera dei Numhei non c'è stato se non rispetto e tolleranza. Zimri-Addu evita il confronto con i due stranieri di Numha messi in prigione e con la donna numhea sposa di un bensimalita di Qattunan che li ha inizialmente ospitati in segreto. Il testo dice che il governatore Zimri-Addu ha fatto imprigionare i due stranieri numhei, perché non si sono presentati alle autorità della città al loro arrivo. Si tratta della questione giuridica riferita allo straniero non identificato. Dal documento si ha anche la notizia che nel distretto di Zimri-Addu sono presenti da 100 a 200 stranieri numhei e che sono trattati bene. Non si parla di integrazione, ma di presenza lavorativa a tempo. Tolleranza sì, ma anche controllo. Lo straniero di passaggio deve rispettare alcune regole amministrative come, per esempio, quella di albergare nella *bît nap̄tarim* (luogo di accoglienza autorizzato per gli stranieri siano essi privati o appartenenti al corpo diplomatico). Si tratta di abitazioni sparse in diversi quartieri. Questo sistema rendeva più facile il controllo sia di tipo politico che economico-amministrativo. Gli stranieri albergati nella *bît nap̄tarim* godono di alcuni diritti, specialmente se fanno parte del corpo diplomatico o se sono mercanti. I diplomatici *ex officio* godono di immunità; da una lettera si sa che le autorità locali non hanno potere di frugare nei bagagli diplomatici. Tuttavia, bisogna ricordare che, di fatto, anche i diplomatici nelle loro peregrinazioni potevano essere oggetto di violenze. I mercanti godono privilegi ma non su base statutaria, bensì contrattuale. Ciò necessita della stipulazione di convenzioni specifiche, che garantiscano i commerci carovanieri (*tamkārū*). Se i mercanti non sono tutelati dalle convenzioni bilaterali fra gli stati, essi sono trattati come semplici stranieri, senza diritti specifici (ARM XIV, 77 e 78). Il visitatore normale (*nap̄tarum*) è sottoposto al potere locale, il quale tuttavia non può attribuirgli i diritti di cittadinanza: questa è determinata solo dall'appartenenza al territorio sottoposto alla giurisdizione del re (D. Prechel, *Fremde in Mesopotamien*, 179).

Nella seconda metà del II millennio, il nuovo equilibrio stabilitosi fra le forze del palazzo e quelle della aristocrazia militare pone sempre più in difficoltà la classe contadina; aumenta il numero degli asserviti e di quelli che tentano di fuggire dalla schiavitù. Le zone più importanti interessate a questa trasformazione sono l'Alta Mesopotamia, la Siria e l'Anatolia. Da un documento si viene a conoscenza di un trattato fra il re Idrimi di Alalakh e il re Pylia di Kizzuwatna (D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, nr. 3). I due capi hanno giurato di restituirsi a vicenda i fuggiaschi. Con l'ampliarsi del trattato che porta quindi all'alleanza, si sviluppano, nei rapporti tra i vari capi e signori, concetti come "fedeltà, protezione, rispetto delle regole" e, al contrario, "morte politica", e a volte anche "fisica" a causa di tradimenti. È una società che, ristrutturandosi, mira a stabilire regole di coesione e vassallaggio al suo interno fra le varie città stato, più che contro forze esterne. Sono molto richiesti in questo periodo i professionisti, soprattutto i medici, i tecnici, gli esorcisti, gli scribi e gli artigiani. Con Shuppiluliuma I, re hittita (1370-1342 a.C.), il baricentro si sposta nel Nord della Mesopotamia e in Siria fino alle sorgenti dell'Oronte, mentre il resto della Palestina costiera rimane sotto l'influsso dell'Egitto (Amenophi IV 1364-1347 a.C.). Negli anni successivi specialmente sotto i re hittiti Murshili II (1340-1300 a.C.) e Muwatalli (1310-1280 a.C.) scoppia la guerra tra gli Egiziani e gli Hittiti. In Egitto la dinastia tebana, dopo il periodo dei faraoni filo-semiti, riprende le redini del potere con Horemheb (1334-1306 a.C.), Ramses I (1306-1304 a.C.), Sethi I (1304-1290 a.C.), Ramses II (1290-1224 a.C.). L'enorme sforzo, da parte sia hittita che egiziana, per mantenere un impero di grandi dimensioni richiede uno spostamento continuo di popolazioni, non solo di eserciti, ma anche di deportati dai territori sottomessi verso quelli dei vincitori, per far fronte al pauroso calo demografico conseguente alle continue guerre per l'egemonia della regione. L'Egitto riesce a rafforzare il suo potere in Palestina, da Ugarit lungo tutta la costa. Gli Hittiti, dal canto loro, hanno a che fare anche con le armate assire (Ashur-Uballit I 1363-1328 a.C.; Salmanassar I 1273-1244 a.C.) che invadono la regione di Khanigbat, nella zona cuscinetto a nord-est della Siria. L'indole assira privilegia una politica di parziali deportazioni delle popolazioni vinte per colonizzare nuovi territori, espulsione verso la campagna dei restanti autoctoni e insediamento dei coloni assiri nella città per tenere in mano il governo e l'economia.

Tutta la regione era già afflitta da forte crisi demografica; dalla dendrologia, che consente di ricostruire la situazione climatica delle varie epoche, si viene a conoscere che proprio in quei periodi si sono

susseguite annate molto secche; la crisi sociale va di pari passo con l'alienazione delle terre e la conseguente crescita sproporzionata del latifondo, insieme all'aumento incontrollato degli asserviti per debiti. L'elemento delle città-stato e quello dei fuoriusciti creano aspetti nuovi per la socializzazione dell'Alta Mesopotamia, Siria e Palestina verso la fine del II millennio. Il fenomeno del fuoriuscitemo fa nascere una forza lontana dai poteri palatini, che sempre più entrerà nel grande gioco politico; gli abitanti che fuggono dai loro villaggi, e si sganciano dall'ormai debole potere centrale, sono denominati, dagli stessi detentori del potere, *habiru* (fuoriuscito, fuggitivo), e concorrono a destabilizzare il sistema socio-politico.

In quest'epoca avviene un fatto di grande portata migratoria che va letto con molta attenzione: le invasioni dei cosiddetti "popoli del mare", specialmente lungo le coste della Palestina e dell'Ovest siriano. Il mondo miceneo intrattiene da tempo rapporti commerciali con l'Egitto e con le città portuali della Palestina e il traffico di questi mercanti avviene per mare. Episodi di piraterie e razzie sono comunque documentati anche nei secoli antecedenti. Sotto il faraone Merneptah si ha un vero scontro con queste genti provenienti dal mare (1230 a.C.). I testi egiziani li chiamano *Eqwes* (Achei) e *Lukka* (Lici). Di altre tre popolazioni del mare, *Teresh*, *Shekelesh* e *Sherdana*, solo quest'ultima è conosciuta all'epoca amarniana (El-Amarna è un sito archeologico nella zona piana a destra del Nilo, a circa 300 Km. a sud del Cairo). Attorno al 1200 a.C. anche i testi di *Shuppiluliuma II* parlano di questi spostamenti migratori che vengono dal mare. Dalla archeologia si sa che la costa sottoposta all'egemonia egiziana era presidiata da gente di questi popoli, presa in qualità di mercenari. Tuttavia, pur con tutti questi presupposti, l'invasione sembra che sia avvenuta quasi improvvisamente. *Ramses III* nel suo VIII anno di regno (1190 a.C.) canta la vittoria contro gli invasori del mare e documenta la situazione. Un lotto di tavolette di *Ugarit* ci parla di preparativi per ostacolare l'invasione. Non sono testi celebrativi delle gesta di qualche re, ma documenti amministrativi e quindi più aderenti alla realtà. In essi si dice che gli invasori vengono con piccoli gruppi di navi e che distruggono le coste siriane e dilagano nelle regioni costiere della Cilicia, Cipro, *Ugarit* e della regione degli *Amurru*. Dalla documentazione di *Ramses III* si viene a conoscere inoltre che "i popoli del mare" (*Filistei-Zeker-Shekelesh-Danuna-Weshesh*) distrussero e invasero i territori hittiti (Cilicia, Anatolia sud occidentale, Cipro e *Karkemish*) e che quanti erano penetrati nel territorio amorreo erano pronti a invadere l'Egitto. Nell'iscrizione a filievo di *Ramses III* questi migranti-invasori sono raffigurati con i loro costumi guerreschi e con le armi; sbarcati, tirano i loro carri con le loro cose, accompagnati da donne e bambini: quindi una vera in-

vasione di popoli, non solo di guerrieri. Le regioni della Palestina e della Siria vengono occupate da queste popolazioni e a Sud si stanziava il gruppo più importante: i Filistei. Costoro arrivano fino a Gaza, Ashdod, Ascalona, Gat e Akkaron, cioè il territorio costiero fino all'altezza di Gerusalemme. A nord, nella zona del Carmelo, si stanziano gli Zeker. Alcuni centri importanti come Ugarit e Alalakh sono distrutti per sempre; altri distretti riescono a convivere con i nuovi arrivati.

Come conseguenze dirette sull'assetto sociale, sono da notare la cessazione dei rapporti tributari, dei legami diplomatici nella complicata rete di vassallaggio ormai scomparsa e dei mercati-palatini. Insomma, in Palestina e in Siria la distruzione del sistema politico palatino e dei rapporti interregionali ha permesso la nascita di un altro tipo di realtà socio-politica. I Filistei subentrarono nel controllo della Palestina meridionale. Nella zona nord della Palestina e della Siria si sviluppa un grado di indipendenza nuovo delle città-stato, mentre a Est dell'Eufrate rimangono gli stati "territoriali" di antica costituzione come l'Assiria, la Babilonia e l'Elam.

In quest'epoca avviene anche un passaggio di civiltà estremamente importante: l'uso del ferro. Inoltre, la diffusione dell'alfabeto fenicio s'impone nelle zone commerciali e terminano così gli archivi palatini e l'utilizzo della scrittura cuneiforme. Caduto il codice palatino, con tutta la sua imponenza amministrativa, che legava a sé persone e territori nella Palestina e nella Siria transeufratene, si è instaurato a grandi livelli un codice basato sulla parentela, secondo cui i membri si riconoscono come tali, non tanto per l'appartenenza a una giurisdizione territoriale ma perché discendenti da uno stesso eponimo. La *magna charta* dello stato è ora la "linea genealogica". I villaggi prendono i nomi degli eponimi e i rapporti sono giustificati sul codice della fratellanza con altri gruppi; si fa ampio uso della etiologia per storicizzare la fondazione del proprio popolo politicamente unito. Non solo i commerci o gli interessi uniscono i vari gruppi, ma soprattutto la discendenza da uno stesso patriarca. Necessariamente fioriscono narrazioni e storie che giustificano questo stato di cose: luoghi topografici e origini delle consuetudini. Protagonisti di queste innovazioni in Palestina sono quei gruppi fra loro imparentati, discendenti da un ceppo linguistico comune e legati alle antiche popolazioni cananee. Gli abitanti di Canaan (di tipo amorreo) assorbono gli invasori del mare che diventano parte della popolazione, che però sarà una nuova entità, pur mantenendo il linguaggio arcaico (semitico). Questa nuova entità etnica si sviluppa nella terra di Canaan, che contiene in sé tutti questi germi innovativi portati nel territorio dalle questioni interne e dalle emigrazioni esterne. A Nord si formano gli stati aramaici e a Sud quelli cananei di tipo "gentilizio". Si nota l'uso del "gentilizio" con la determinazione "la casa di..."; "i figli

di..." con il nome dell'eponimo. Nei piccoli nuovi staterelli gentilizi a Ovest dell'Eufrate, a differenza di quelli imponenti a Est, si assume come parametro di appartenenza il codice di parentela. Non bisogna tuttavia dimenticare che la parentela per discendenza può essere formata anche artificialmente; comunque, è sempre il codice gentilizio che ormai in queste zone esprime i rapporti politici attraverso i seguenti punti fermi: territori appartenenti agli eponimi (ereditati o conquistati); comunanza di lingua, di religione, con il riconoscimento di un dio tribale, e di consuetudini nel vestiario, nelle acconciature, nei comportamenti e nelle abitudini alimentari. In stato di guerra non c'è più un esercito permanente ben addestrato e pagato, ma è tutto un gruppo che si muove spinto dall'entusiasmo tribale.

Anche i piccoli stati di Israele e di Giuda che si conoscono dai dati epigrafici e dai testi più arcaici dell'Antico Testamento fanno parte di questo complesso gioco politico, etnico ed economico che è venuto a crearsi a cavallo tra il II e il I millennio. Nel momento in cui Israele giustifica se stesso come popolo discendente da un eponimo e come parte dominante sul territorio ricevuto in eredità, si rende necessaria la definizione degli altri gruppi vicini come "stranieri". Costoro discendono da eponimi diversi con una propria lista genealogica dai quali Israele deve distinguersi e deve mostrarsi superiore, aspetto costantemente riproposto in linea di principio e quindi artificioso. Israele è sempre in lotta vittoriosa contro gli altri popoli vicini, richiamandosi a interventi religiosi meravigliosi come a una evidente necessità storiografica, in cui sono sempre taciuti gli aspetti positivi degli avversari. L'uso di "straniero" riferito agli altri ha lo scopo di legittimare Israele come padrone del territorio. La terminologia specifica giustifica tale lettura. I vocaboli *nokri/nokrim* (27 volte nel Pentateuco; 12 nei Sapienziali e 6 nei Profeti), *nēkār b'nē nēkār* (19 volte nel Pentateuco; 11 nei Profeti; e 6 nei Sapienziali) e *zār/zārim* (29 volte nei Profeti; 17 nei Sapienziali; 15 nel Pentateuco) sono i termini tecnici utilizzati per indicare gli stranieri etnicamente definiti, gente idolatra e quindi disprezzata, dalla quale bisogna tenersi strettamente separati. Tale idea è presente nei testi del Deuteronomio e viene ripresa ancor più severamente nella letteratura posteriore, in cui il fattore socio-politico scompare e diventa sempre più importante l'aspetto religioso e culturale. Siccome con questa terminologia si indicano gruppi, cui non si può imporre l'integrazione, diventa necessario evidenziare con forza le frontiere di separazione; si tratta di "stranieri" definiti negativamente, perché non rientrano nel progetto storiografico e letterario-religioso dell'Antico Testamento.

Rispetto alla terminologia sopra elencata merita un accenno particolare il vocabolo *gēr/gērīm* (18 volte in disposizioni umanitarie [13 volte in Dt.; 2 in Es.; 3 in Lv.]; 28 volte nella sfera culturale-legislativa [4 volte

in Dt. ; 5 in Es. ; 8 Nm. ; 11 in Lv.]; 24 volte negli altri libri) usato in testi più arcaici e in quelli dei circoli sacerdotali, in cui è trattato esclusivamente in ambito culturale. Infatti, in fase di restaurazione dell'Israele dopo l'esilio a Babilonia (dopo il 538 a.C.), l'interesse del progetto sacerdotale è volto a chiarire i rapporti religioso-culturali con quegli "emigrati-residenti" (gērīm) che dimorano fra i Figli di Israele. Nel Deuteronomio il rapporto fra il gēr e l'israelita è invece visto in ambito civile e sociale (Dt. 1,16; 10,18; 24,17; 27,19; 29,10; 31,12). Il gēr compare nella lista che comunemente indica la classe sociale più debole della società israelita insieme alla vedova, all'orfano, al levita, al misero, al povero e al salariato (Dt. 14,17.19.20.21.29; 24,14; 27,19; Lv. 23,22; Gd. 7,7-13; 19). Si suppone che i gērīm di questi testi, in cui si fa appello alla solidarietà e a un trattamento umanitario, siano degli "stranieri" nel senso di Israeliti che provengono da altre zone (Dt. 14,29; 16,11.14; 26,11-13), forse da quelle più a Nord per motivi di guerre, rappresaglie, paure d'ogni genere e fame. A questi si sarebbero aggiunti anche altri fuggiaschi non Israeliti. Il gēr quindi rappresenta non solo il povero o il vagabondo israelita privato di tutto che cerca stabilità presso i connazionali in altre parti del territorio, ma anche il fuggiasco straniero in cerca di protezione e disposto ad accettare in pieno di integrarsi presso il nuovo gruppo. Questa confusione del termine gēr ha contribuito a dar vita e ad accentuare quel movimento che in seguito si chiamerà "proselitismo" con uno statuto molto elaborato. All'interno di Israele, specialmente in tarda epoca postesilica, le posizioni rispetto agli stranieri secondo l'unico punto di vista possibile, cioè quello religioso, sono molto chiare: da una parte ci sono gli stranieri in senso proprio con i quali c'è un rapporto di conflittualità e dai quali bisogna essere separati; dall'altra ci sono i gērīm, stranieri fuggiaschi, sradicati, emigrati residenti in cerca di protezione e di sicurezza che si integreranno pienamente nel sistema religioso culturale israelita.

Il progetto storiografico dell'Antico Testamento mira a valorizzare il popolo di Israele nell'unica direzione possibile, quella religiosa, come l'eletto da Dio, il Creatore unico di tutto l'universo. In questo quadro la valutazione dello "straniero" (nokrī, nekār, zār) non potrà essere che negativa per evitare ogni interferenza che comprometta la purezza di una visione della vita religiosamente giustificata. L'interesse storiografico quindi è solo religioso e la differenza deve restare. In un unico caso lo straniero, definito come gēr, può vivere in mezzo a Israele, cioè quando, ripudiata la sua antica cultura d'origine, decide di integrarsi completamente nella nuova visione di vita accettandone tutte le conseguenze. Il concetto di elezione, da cui nasce quello di santità e di separazione, ha circoscritto la questione degli "stranieri" sul piano religioso, dove si fronteggiano due sistemi, quello pagano e quello israelita. L'indagine e la ricostruzione dello status sociale e politico dello straniero

in Israele, a partire dall'ultimo quarto del sec. VI a.C. secondo l'Antico Testamento, è, di fatto, marginale se non addirittura impossibile, perché la problematica è stata affrontata e risolta solo sul piano religioso.

INNOCENZO CARDELLINI  
Pontificia Università Lateranense

BIBLIOGRAFIA

- A Numerazione delle "Lettere di Mari" del Museo di Louvre, Paris.  
 AEM I, 3 Archives épistolaires de Mari, I/3, Paris 1988.  
 AOF 12,252-258 H. KLENGEL, *Nochmals zu den Turukkäern und ihrem Auftreten in Mesopotamien*, «Altorientalische Forschungen», 12, 1985.  
 AOF 5,63-69 H. KLENGEL, *Sklassen aus Idamaraz*, «Altorientalische Forschungen», 5, 1977.  
 ARM Archives Royales de Mari, I - XXVII, Paris 1950-1993.  
 CH Codice di Hammurabi. M.T. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta Georgia 1995, pp. 71-142.  
 CT 19 R.C. THOMPSON, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, London 1904.  
 GARBINI, G. *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*. Milano, Rusconi, 1997.  
 JCS 9,1-7 J.J. FINKELSTEIN, *Subartu and Subarians in old Babylonian Sources*, «Journal of Cuneiform Studies», 9, 1955.  
 LAFONT, S. *Le roi, le juge et l'étranger à Mari et dans la Bible*, «Revue d'Assyriologie», 92, 1998, pp. 161-181.  
 LIVERANI, M. *Antico Oriente. Storia Società Economia*. Roma-Bari, Laterza, 1988.  
 PRATO, G.L. "Straniero": verso una definizione analogica del concetto in riferimento al territorio siro-palestinese del TB-FI e all'Israele delle origini, in I. CARDELLINI (a cura di), *Lo straniero nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, RSB 1-2, Bologna 1996, pp. 17-40.  
 PRECHEL, D. *Fremde in Mesopotamien*, in V. HAAS (ed.), *Aussenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, Xenia Heft 32, Konstanz 1992, pp. 173-185.  
 RA 92,10 J.-M. DURAND, *Réalités amorrites et traditions bibliques*, «Revue d'Assyriologie», 92, 1998, pp. 3-39.  
 RAI 23,113-121 B. LAFONT, *Les filles du roi de Mari*, in J.-M. DURAND (ed.), *La femme dans le Proche-Orient Antique*, Paris 1987.  
 TEBA 34 M. BIROT, *Tablettes économiques et administratives d'époque babylonienne ancienne conservées ou musée d'Art et d'Histoire de Genève*, Paris 1969.  
 WISEMAN, D.J. *The Alalakh Tablets*, London 1953.  
 YOS 13 J.J. FINKELSTEIN, *Late old Babylonian Documents and Letters*, Yale Oriental Series, New Haven-London 1972.  
 ZIEGLER, N. *Le Harem du vaincu*, «Revue d'Assyriologie», 93, 1999, pp. 1-20.



All Under One Roof: Mixed-Status Families in an Era of Reform  
MICHAEL FIX and WENDY ZIMMERMANN

Legal Adaptation among Vietnamese Refugees in the United States:  
How International Migrants Litigate Civil Grievances During the  
Resettlement Process  
JEREMY HEIN and RANDALL R. BEGER

Race and Place in the Adaptation of Mariel Exiles  
EMILY SKOP

The Economic Adjustment of Recently Arrived  
Bosnian, Afghan and Iraqi Refugees in Sydney, Australia  
PETER WAXMAN

The Marital Status of Recent Mexican Immigrants in the United States  
in 1980 and 1990  
ALBERTO DAVILA and MARIE T. MORA

Change in Nuptiality Patterns among Cuban Americans:  
Evidence of Cultural and Structural Assimilation?  
ELIZABETH ARIAS

Asian American Interracial and Interethnic Marriages:  
Differences by Education and Nativity  
ZHENCHAO QIAN, SAMPSON LEE BLAIR and STACEY RUF

**Research Note:** Age at Immigration and Scholastic Achievement  
in School-Age Children: Is There A Vulnerable Age?  
SOREL CAHAN, DANIEL DAVIS and RACHEL STAUB

---

Book Reviews - Review of Reviews - International Newsletter on Migration - Books Received

---

*Order from*  
Center for Migration Studies  
209 Flagg Place, Staten Island, NY 10304-1122  
Phone: (718) 351-8800 Fax: (718) 667-4598  
E-mail: sales@cmsny.org - website: <http://www.cmsny.org>

## Unità dell'umanità – unità di Dio

### Un commento alla “Gaudium et Spes” Nr. 24\*

Nella Costituzione Pastorale “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II si trova il passo seguente:

“Quando il Signore Gesù prega il Padre perché ‘tutti siano una cosa sola... come anche noi siamo una cosa sola’ (Gv 17, 20-22) ... suggerisce una certa *somiglianza* tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio...”.

Il contesto del paragrafo indica che con “unione dei figli di Dio” non si intende la Chiesa, bensì l'intera famiglia umana. Questo significa dunque che, per il Concilio, l'unità cui il mondo intero anela, l'esigenza di unanimità, armonia e pace che si nasconde in ogni uomo, la “globalizzazione”, l'estendersi dei contatti “in rete” e la comunicazione universale, cui sono rivolte tutte le tendenze della tecnica, dei media e della cultura nel nostro tempo, hanno qualcosa a che fare con la Trinità, con la fede cristiana in un Dio in Tre Persone. Ancor più precisamente, ci deve essere tra loro una corrispondenza, una somiglianza. Ma come si deve intendere tutto questo? <sup>1</sup>

#### Unità “dai molteplici significati”

Rendiamoci conto in primo luogo che l'aspirazione all'unità è qualcosa di profondamente ambiguo. *Da un lato* la ricerca dell'unità è un'esigenza originaria dell'uomo che si indirizza a tutti gli ambiti vitali, ad esempio all'ambito della conoscenza: senza ricerca *verso* l'unità e

\* Traduzione dal tedesco di Mariella Guidotti.

<sup>1</sup> In seguito mi rifaccio ad alcuni ragionamenti e in parte anche ad alcuni passaggi testuali che ho sviluppato nei miei lavori maggiori sulla Trinità: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2001, così come: *An den drei-einen Gott glauben*, Freiburg i. Br. 2000. Chi fosse interessato al più vasto contesto di questi temi di seguito trattati così come a motivazioni più approfondite, viene rimandato a questi libri.

senza scoperta dell'unità il mondo resterebbe per noi "come un mucchio di rifiuti sparsi senza ordine e senza senso".<sup>2</sup> La ricerca dell'unità è dunque la premessa di tutte le conoscenze e di tutti i ragionamenti, così come del senso di ogni esperienza. E inoltre: senza unità anche la convivenza umana finirebbe nel caos. Senza unità infatti vi sarebbe prima di tutto solo il semplice accostamento di soggetti monadici, che vivrebbero la loro vita ognuno per sé; poiché però ognuno fa uso di un comune limitato spazio vitale e di comuni limitate risorse vitali, si creano necessariamente situazioni di concorrenza, di conflitto e infine di lotta di tutti contro tutti. Di conseguenza c'è bisogno almeno di un genere di unità tra gli uomini tale che la vita nello spazio vitale comune venga ordinata e regolata giuridicamente. Potremmo percorrere tutte le dimensioni della realtà e ci scontreremmo sempre con un principio che già Platone ha così formulato: "Senza [la forma dell']uno, è impossibile pensare la molteplicità" (Parmen. 166 b 1). La ricerca dell'uno e del comune nel molto e nel molteplice, così come la realizzazione di unità e di comunità tra i molti diversi è e resta una premessa fondamentale della vita umana, è una nostalgia originaria dell'uomo. Questo è un lato.

Dall'altro lato però questa esigenza di unità si realizza non di rado attraverso la rimozione, lo svilimento, la sopraffazione e tendenzialmente il far scomparire tutto ciò che non è uno, vale a dire il molto e il molteplice, l'estraneo e l'altro. La nostalgia dell'unità si trasforma spesso di fatto nella brama narcisistica di portare il molto e l'altro sotto il dominio totalitario della propria unità [Nel testo tedesco l'A. gioca con i termini *Sehn-Sucht* = nostalgia e *Sucht* = brama]: sotto il dominio della propria idea del mondo ("ideologia"), del proprio potere economico ("monopolio"), del proprio potere socio-politico assoluto o del potere della propria classe, del proprio gruppo, razza, nazione, cultura ("dittatura"). Questa forma assolutistico-totalitaria della concezione e della prassi dell'unità, che cerca di ridurre alla propria uni-formità tutto ciò che è plurale e di altra natura, è profondamente inscritta soprattutto nella cultura occidentale. In questo contesto, Heinrich Rombach richiama l'attenzione sui tanti conflitti della storia europea nei quali non erano in questione soltanto delle lotte dinastiche, bensì la validità totalizzante di principi di unità e di ordine (Chi ha l'"ultima parola"? Il Papa o l'Imperatore? Quale idea religiosa deve affermarsi universalmente? A quale nazione spetta il dominio sulle altre? ecc.). Qui in Occidente "vengono condotte guerre di idee e di religione in nome dell'assoluto e con determinazione assoluta. In nessun'altra sfera culturale la storia è stata legata a simili lotte e spregiudicatezze". A tutt'oggi si mo-

<sup>2</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, p. 287 [trad. it., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, p. 314].

stra "quanta radicalità e inesorabilità le tre grandi religioni, che si sono sviluppate sotto il dominio dell'idea dell'unità, cioè l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo, hanno desunto dalla storia e hanno trasposto nella realtà della vita moderna".<sup>3</sup> Ovunque si manifesta la tendenza a condurre il molteplice, l'originale, l'altro sotto il dominio dell'unità: sotto il dominio di un unico soggetto (di un dittatore), sotto quello di uno stato, di una comunità religiosa o di una cultura, di una teoria o di una dottrina vincolante. Persino nell'ambito personale, individuale si trova non di rado una specie di movimento di fuga: via dal molto e dal molteplice che atomizza la vita, per raggiungere – asceticamente, esotericamente e/o in modo contemplativo – la "fusione" con il Tutto e il Tutt'uno.

L'unità conduce dunque in fondo e in ultima analisi alla repressione del plurale? L'unità è qualcosa di totalitario? Verso quale unità l'uomo è in cammino, a quale aspira, quale corrisponde al bisogno originario del suo cuore?

A partire da queste riflessioni, leggiamo ancora la frase della GS 24 citata all'inizio: come unità dell'umanità non può essere perseguita una unità *qualsiasi*, bensì una unità che sia simile a quella dell'unico Dio che riconosciamo come fondamento e meta della nostra vita. Ma che unità è quella che noi professiamo nella confessione di fede quando diciamo: "Credo in un Dio *uno!*"? Per rispondere a questa domanda dobbiamo partire un po' da lontano.

### L'unità trinitaria del Dio unico

All'origine dell'esperienza cristiana di fede sta il fatto che alcuni uomini hanno sperimentato, in un modo per loro totalmente "travolgente", che in Gesù di Nazaret e nella forza del suo Spirito Dio stesso viene incontro all'umanità. Attraverso di loro Dio condivide con l'uomo non *qualcosa* di sé, bensì letteralmente *se stesso*: in Gesù Cristo, Dio entra personalmente nel mondo e fonda per sempre la più intima comunione di vita tra Lui e l'umanità. Questo però significa che in Gesù Cristo e, in altro modo, nello Spirito da lui inviato, non incontriamo figure di mediatori che soltanto indicano Dio (come profeti o santi rimandano a Dio) dietro ai quali però il divino resta sottratto per sempre all'uomo in una nascosta, infinitamente elevata trascendenza. No, nell'evento Cristo, Dio fa sperimentare *se stesso*. Chi ha a che fare con Gesù, con la sua parola, con il suo comportamento, con la sua passione, chi sperimenta lo Spirito all'opera in sé o attorno a sé, ha a che fare perso-

<sup>3</sup> H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, Freiburg-München 1993, p. 23s.

nalmente con Dio. Se fosse diversamente, allora Gesù, che si presenta come l'ultima e definitiva parola di Dio e come insuperabile rappresentazione dell'amore divino, sarebbe in contraddizione con se stesso; non sarebbe quella mediazione definitiva tra Dio e uomo che invece pretende di essere. E anche lo Spirito Santo, che ha riempito Gesù e che dopo il ritorno di questi al Padre ci immette nella realtà di Cristo e ci apre l'accesso diretto al Padre, ci lascerebbe nell'ambito puramente creaturale se non fosse Dio egli stesso.

Se però il postulato, che per sua natura è proprio dell'evento Cristo, dice che è *Dio stesso* che incontriamo in Cristo e nello Spirito regalato attraverso di Lui, allora questo Dio deve essere caratterizzato da differenziazioni interne. Infatti, come la Sacra Scrittura mostra spesso, sia Gesù Cristo che lo Spirito Santo, nella loro azione e nel loro comportamento, si distinguono tanto dal Padre quanto l'uno dall'altro. Se noi dunque in essi incontriamo *Dio stesso*, alla natura di questo Dio, che appare qui in Figlio e Spirito, deve appartenere anche la distinzione di Padre, Figlio e Spirito Santo.

In questo modo quindi, gli uomini di allora scoprirono (e anche noi oggi possiamo scoprire) grazie alla concretissima esperienza con Gesù, che egli è il Dono divino fatto a noi, distinto dal Donatore (Dio Padre), alla cui accoglienza veniamo aperti mediante la potenza dello Spirito Santo.

Questa fondamentale esperienza neotestamentaria ha delle conseguenze per l'immagine di Dio. Se Dio, infatti, nell'evento Cristo si è manifestato sia come in sé differenziato sia come mistero di estrema dedizione e vicinanza, di estremo amore e comunicazione e se realmente in questo ha manifestato se stesso, allora questo Dio è anche in se stesso distinto e lo è precisamente come *comunio* che si dona reciprocamente. Proprio questo crede la fede nel Dio uni-trino. Il Dio dei cristiani non è una monade solitaria né un'onnipotenza compatta, né un superpadre totalitario, unitario e monarchico. Al contrario, il Dio uno e unico è *comunità che si fa evento*, in se stesso e nel suo rapporto con noi.

Questa formulazione "Dio è comunione" è forse insolita e può anche essere compresa in modo fondamentalmente sbagliato se con comunione si immaginassero quasi tre persone autonome, chiuse in sé che si mettono insieme per formare una specie di "comunità di dèi". Naturalmente non si intende affatto una cosa del genere. Qui la nostra esperienza umana non può essere proiettata in Dio. Per noi la comunità sorge se persone fino a quel momento autonome stabiliscono relazioni tra loro e nel corso della relazione rimangono persone autonome. In Dio non può essere così. In Dio non vi sono inizialmente tre che poi, sulla base del loro essere autonomo, entrano in relazione tra loro. L'unità di Dio è piuttosto una originaria unità relazionale d'amore che supera ogni comprensione, nella quale le tre Persone si trasmettono reciproca-

mente l'unica vita divina e in questo scambio si manifestano tanto distinte quanto massimamente un'unica cosa.

Prende luce così nella rivelazione del Dio uni-trino una nuova idea *cristiana* di unità: unità della relazione, dell'amore, non unità della sostanza, del soggetto o di un collettivo. In questa nuova luce però l'uomo comincia nello stesso tempo a capire che anche lui stesso, quando cerca l'unità, aspira proprio ad una *tale* unità. Quando desideriamo ardentemente l'unità, l'armonia, la pace e la concordia, in fondo non ci auguriamo l'unità di una monade o di un monopolio, di una sostanza, di un sistema o di un collettivo che come "uno e tutto" vuole più che mai livellare o inghiottire tutte le differenze, i conflitti, le tensioni. No, noi aneliamo in fondo all'unità dell'amore più vero, di un amore "il quale, non essendo altro che se stesso, è precisamente in se stesso relazione e comunione".<sup>4</sup>

E tale unità è realizzata in Dio. Egli è unità relazionale originaria dell'amore; più esattamente è evento di comunicazione fra tre Persone che realizzano la loro comune vita divina nell'amore più perfetto. Persona in Dio è – così formula la teologia – *pura relazione*, puro essere l'uno dall'altro e l'uno per l'altro. Nella "definizione" dell'essere persona è compresa in certo qual modo la relazione con l'altro.

Alla luce del Dio uno e trino, la relazione, lo stare con l'altro si mostra come la forma più alta dell'unità. E se in Dio – quale "vertice di tutti gli esseri" – unità (della sostanza) e pluralità (delle Persone) sono *ugualmente originarie*, anche per l'ambito creaturale – quale "immagine" della realtà divina – ogni forma di unità che non permetta contemporaneamente anche la pluralità, l'essere altro e originale, si manifesta come troppo "stretta" e "unilaterale", addirittura "perversa".

Alla luce del Dio trinitario l'essere-in-sé e lo stare-in-relazione si manifestano propriamente non come opposizione e non sono in rapporto inversamente proporzionale tra loro, nel senso che quanto più io sono io, tanto meno sono dipendente dagli altri e in ordine agli altri. No, questi modi di essere sono direttamente proporzionali tra loro: io sono tanto più me stesso quanto più sono un tu per altri, sono in relazione con loro, e viceversa. Non devo dunque avere alcuna paura che il mio io, la mia autonomia vengano messi in pericolo, se mi comprometto nelle relazioni.

Se si tratta veramente di relazioni personali (e non di una immatura dipendenza da altri oppure di una fuga nella simbiosi con altri, simile alla simbiosi infantile nel seno materno) allora proprio nelle relazioni raggiungo l'autonomia veramente matura, personale.

Certo nell'ambito creaturale, cioè tra noi uomini, resta una differenza permanente tra l'essere-io (ovvero l'essere-in-sé) e l'essere-per-altri, tra l'essere-sostanza e l'essere-rapporto.

<sup>4</sup> K. HEMMERLE, *Gemeinschaft als Bild Gottes* = WW 5, Freiburg i. Br. 1996, p. 91.

Ma se, alla luce del Dio uno e trino, questi due modi di essere sono – in linea di principio – direttamente proporzionali tra loro, allora si può capire, almeno in maniera iniziale e non appare come contraddizione, che le Persone in Dio sono se stesse proprio per il fatto di essere completamente le une dalle altre e le una verso le altre. Ognuno “dà” e “riceve” nello stesso tempo. Il ricevere non rappresenta qui qualcosa come un indice di incompletezza e di debolezza, come avviene di solito tra noi uomini. Qui tra noi si ha l'impressione che chi riceve è perché deve, non dispone purtroppo da se stesso di ciò che deve accogliere. Infatti se la misura di tutte le cose è l'uomo autonomo, che vuole disporre di se stesso, allora dare e ricevere si mostrano come un modo incompleto della realtà. Tutto è diverso se, alla luce del Dio trinitario, si comprende l'essere supremo e divino (e quindi la misura di ogni realtà) come un *darsi* originario.

Così ad es. fa Klaus Hemmerle: “Non c'è un essere che sta in se stesso. Essere è di per sé, fin dal primo inizio, evento che si dà”.<sup>5</sup> E proprio in questo reciproco-dar-si si compie l'unità tanto come evento di differenziazione quanto di unificazione. Oppure detto in altri termini: il darsi come compimento fondamentale dell'essere è “unità nella plurioriginarietà” in cui tutti i partecipanti si danno scambievolmente priorità. “La plurioriginarietà nega il caratteristico precedere dell'io rispetto a tutto il resto e comprende la sempre reciproca precedenza dell'altro sull'io. Per ogni polo in cui si verifica il darsi, questo vuol dire: ‘tu per primo, io a partire da te’”.<sup>6</sup>

Solo a partire di qui prende piena luce anche l'affermazione culminante del Nuovo Testamento: “Dio è amore” (1Gv 4,16). Se il Dio unico è amore (un reciproco “darsi”) allora le tre Persone sono come i “punti nodali” tra i quali si compie il ritmo dell'amore: dare-ricevere-ridare. Tutte e tre le Persone sono così – come dice in modo appropriato H.U. von Balthasar – “l'unico e medesimo amore in tre forme di sussistenza, che sono indispensabili affinché in Dio possa esservi amore [...] ed amore supremo e disinteressato”.<sup>7</sup> Il Dio unico è l'unico gioco d'amore che si svolge tra le tre Persone: amare, essere amato, con-amare.

## Conseguenze per l'essere uomini

Da questa visione suscitata dalla confessione del Dio trinitario non solo veniva e viene in risalto una nuova immagine di Dio, ma al tempo

<sup>5</sup> Michael Böhnke nel suo lavoro di abilitazione sul pensiero trinitario di Klaus Hemmerle: M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchtigkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes in Werk von Kl. Hemmerle*, Würzburg 2000, p. 158.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 130s.

<sup>7</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Einleitung zu Richard v. St.-Victor, Die Dreieingheit*, Einsiedeln 1980, p. 20.

stesso è data anche una nuova prospettiva pratica per l'uomo come "immagine" di *questo* Dio: se l'unica vita divina si realizza proprio nello scambio tra tre diverse Persone, tra Padre, Figlio e Spirito, allora questo significa che unità e pluralità, unità e molteplicità, unità e diversità sono ugualmente originarie, hanno uguale rango, uguale importanza prima di tutto in modo unico in Dio poi – poiché (come dice giustamente il Concilio Vaticano II) tra unità di Dio e unità dell'umanità vige una corrispondenza – una analogia anche tra di noi.

Questo porta con sé conseguenze tutt'altro che ovvie. Si pensi solo alle più diverse comunità e istituzioni sociali in cui viviamo e che conosciamo. Quasi ovunque l'unità, la conformità, l'uniformità vengono apprezzate molto più che non la pluralità, la molteplicità, le differenti prese di posizione. Così avviene anche nella Chiesa. Ma questo non vale solo nella Chiesa. È una tentazione permanente di ogni comunità, a cominciare dal matrimonio e dalla famiglia fino allo stato e alla società quella di non volere (o di non potere) sopportare la diversità dell'altro, di non rispettarla, accoglierla, riconoscerla, stimarla. È più facile e più comodo fare di ogni erba un fascio, sopprimere la pluralità, eliminare chi la pensa diversamente, tenere lontano da sé l'altro e il diverso, lo straniero e ciò che è estraneo (magari attraverso una adeguata politica di immigrazione) per porre così l'unità al di sopra di tutto. Così i vecchi cercano di imporsi contro i giovani e viceversa, i progressisti contro i conservatori e viceversa, quelli di destra contro quelli di sinistra e viceversa. Ognuno cerca di attirare l'altro dalla propria parte per eliminarne così la diversità o per metterlo "in un angolo", per "farla finita" in questo modo con la sua alterità, per rimuoverla o eliminarla, affinché finalmente regnino l'armonia, la tranquillità e la pace. Ma quale tranquillità e quale pace? In fondo c'è anche la pace del cimitero!

L'immagine dell'essere umano che si ispira al Dio uni-trino ha come conseguenza un'altra prassi in cui l'altro in quanto tale, e quindi con la sua alterità, è un elemento essenziale e indispensabile. Solo la relazione con l'altro permette di trovare il proprio pieno carattere personale. Un bel testo del poeta Jan Twardowski suona:

"Se tutti avessero quattro mele,  
se tutti fossero sani e forti come un destriero,  
se tutti fossero ugualmente inermi nell'amore,  
se ognuno avesse le stesse cose,  
allora nessuno avrebbe bisogno dell'altro.  
Ti ringrazio per il fatto che la Tua giustizia  
è disuguaglianza..."<sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. TWARDOWSKI, *Ich bitte um Prosa*, Einsiedeln 1973, p. 69.

La “disuguaglianza”, la “diversità” sono precisamente la condizione per un vero scambio vitale fra “disuguali” che arrivi alla profondità dell’essere, sono un presupposto per il completamento e l’arricchimento, per la reciproca correzione e sollecitazione.

Ernst Käsemann formula molto bene questa idea nel contesto della dottrina di S. Paolo sui carismi e della sua immagine del corpo di Cristo: “Il corpo [di Cristo] consiste non di un solo membro, ma di molte membra [...] Infatti mentre gli uguali semplicemente si annoiano e si rendono reciprocamente superflui, i diversi possono prestarsi un servizio reciproco e diventare una cosa sola in questo servizio dell’agape [amore]”<sup>9</sup> In effetti gli uomini che sono uguali, che hanno le stesse possibilità, che la pensano allo stesso modo e che vogliono le stesse cose non hanno bisogno gli uni degli altri, si rendono reciprocamente superflui e al massimo si riconoscono vicendevolmente in seno ad uniformi “società chiuse”, che si isolano rispetto agli altri. Lo sguardo al Dio unitrino ci mostra qualcosa di diverso, vale a dire che l’“unità” è lecita solo se si realizza nella multiformità: nell’essere-con, nel riconoscere l’altro, nello scambio con lui e nel completamento di sé per mezzo suo. E la multiformità è a sua volta lecita solo se il sempre diverso – e quindi la ricchezza delle variazioni – si combina nell’unità dell’amore nel reciproco donare e ricevere (cosa che tra gli uomini comporta anche il critico mettere in discussione e la lotta conflittuale per il vero e il giusto).

Il Dio uni-trino costituisce quindi in un certo senso un modello di come unità e molteplicità si comportano e si debbono vicendevolmente comportare: l’unità trinitaria non è un’unità di cose né un’uniformità collettiva, essa non vuol dire dittatura o monopolio di uno o di alcuni pochi, non è né pathos narcisistico del solitario io-sono-io e dell’io-soltanto né una tirannica repressione del molto a favore del proprio ego monadico. L’unità trinitaria è precisamente la rete relazionale, lo scambio di vita e di amore dei molti “diversi” e del multiforme “essere sempre diverso”. Così e solo così si è e si diventa “persona” e veramente immagine del Dio uno in tre Persone, e così e solo così la ricerca e la iniziale realizzazione di unità nell’umanità è simile al modello trinitario. Proprio in questa linea prosegue anche la proposizione della GS 24 di cui ci occupiamo: “Questa *somiglianza* [tra unità degli uomini e unità di Dio] <sup>10</sup> manifesta che l’uomo, il quale in terra è la sola creatura che

<sup>9</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, p. 115 [trad. it., *Ufficio e comunità nel Nuovo Testamento*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 9].

<sup>10</sup> La traduzione ufficiale tedesca è qui imprecisa. Il latino *similitudo* nel contesto deve essere tradotto con ‘somiglianza’ [Similmente il testo ufficiale italiano ha ‘similitudine’. n.d.t.].

Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé".<sup>11</sup>

## Riuscire nella pienezza della vita attraverso l'altro

Il Concilio Vaticano II parla di una *certa somiglianza* esistente tra unità dell'umanità e unità di Dio. Ora, il concetto di somiglianza (e più ancora il concetto teologico di "analogia") esprime uguaglianza nella più grande ineguaglianza, identità nella più grande non-identità.

Questo è da tener presente anche nel rapporto tra "unità dell'umanità" e "unità di Dio". In Dio lo scambio vitale delle Persone divine, il loro reciproco donarsi sta sotto il segno della più pura perfezione. Per noi esseri umani al contrario, dare e ricevere è sempre *anche* espressione della *necessità*. Abbiamo bisogno gli uni degli altri e per questo cerchiamo comunione con gli altri e realizziamo un solidale essere l'uno-per-l'altro e l'uno-con-l'altro. L'altro ha qualcosa, sa fare qualcosa, rappresenta qualcosa che io non ho, che non posso e non so fare da solo, e viceversa. Perciò siamo importanti gli uni per gli altri e utili a vicenda. Questo punto di vista della necessità si fa largo spesso nella dimensione del sociale: non solo nella quotidiana convivenza umana, non solo nelle grandi teorie moderne dello stato e della società (le quali, tutte più o meno, vedono la socializzazione umana nella prospettiva della deficienza e della carenza) bensì anche nelle attuali decisioni politiche nei confronti "degli stranieri". Così ad esempio si permette l'immigrazione a tanti uomini quanti ne sono necessari per la propria forza economica e per la propria previdenza sociale, si distribuiscono tante "Green cards" a seconda dei bisogni del proprio progresso tecnico, si permette il dialogo e lo scambio tra le culture e le religioni nella misura in cui questo non disturba il proprio stile di vita, bensì è a servizio della propria autoaffermazione (o espansione).

La prospettiva allora è questa: non screditare in nessun modo il dare e il ricevere che avviene sotto il segno dell'utilità propria e/o di entrambi. Appartiene ormai alla limitatezza, alla povertà e alla necessità creaturali il fatto che noi abbiamo bisogno gli uni degli altri e ci uniamo perciò, uscendo dall'isolamento, in "unità" più grandi (famiglia, gruppo, stato, società e istituzioni di diverso genere e simili), per letteralmente completarci, per fare cioè dalle nostre frammentarietà sempre singole un più grande, più intatto "tutto". [Anche qui l'A. gioca tra i termini *er-gänzen* = completare e *Ganz* = tutto - n.d.t.]. Ma sarebbe fatale se questa fosse e rimanesse l'unica prospettiva.

<sup>11</sup> Anche qui la traduzione tedesca svisa il senso preciso: non si tratta di 'dono' bensì di 'sui ipsius donum'.

L'unità dell'umanità a cui si tende, che deve essere simile all'unità di Dio, stimola a guardare il reciproco dare e ricevere *anche* sotto il segno della perfezione e della pienezza: è bello ricevere dall'altro ciò che è altro, non perché ne abbiamo assolutamente bisogno, ma perché così e soltanto così ci viene dischiusa e trasmessa la pienezza dell'essere uomini. Nell'incontro e nello scambio con altri ci vengono aperte prima di tutto delle dimensioni che altrimenti ci resterebbero chiuse: modi diversi di vedere la realtà, che ci parlano del mondo in modo nuovo, altri modi di dispiegarsi delle capacità umane che ci erano sconosciute fino a quel momento; nuovi accessi a Dio e alla trascendenza che ci svelano, modulati in modo diverso, i tratti dei "misteri ultimi" di tutte le cose.

In breve: la comunione con l'altro in quanto altro ci trasmette (o almeno ci può trasmettere) una maggiore pienezza di vita, una maggiore verità e una maggiore provocazione all'amore, nella misura in cui noi, di fronte all'"alterità" dell'altro, siamo provocati ad una maggiore apertura del cuore.

Tutto questo però non deve aver luogo nelle "belle idee", bensì nella concretissima quotidianità della vita, dove l'essere altro dell'altro spesso ci diventa un disturbo, inizialmente una provocazione e non di rado persino – almeno "spontaneamente" – urto.

Farci strada verso l'unità "trinitaria", cioè verso l'unità nella pluralità, verso l'"unità" nella plurioriginarietà: è questo il punto.

Così allora lo sforzo umano per l'unità verrà condotto verso una maggiore somiglianza con l'unità del Dio trinitario, dove lo scambio e la reciprocità delle Persone non si fondano sulla carenza e sulla necessità, bensì sull'abbondanza di una vita in pienezza.

GISBERT GRESHAKE

*Univ. Freiburg i.Br. – Roma*

## I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni

Non mancano saggi di carattere biblico, ecclesiologico, morale o pastorale che dibattono temi attinenti alla mobilità,<sup>1</sup> ma non si è ancora pienamente sviluppata una teologia in contesto migratorio. Nei documenti della Santa Sede<sup>2</sup> sono, tuttavia, reperibili molte indicazioni che aiutano ad interpretare i tanti risvolti delle migrazioni e rendono possibile una progettazione pastorale che rispetti i tratti e le esigenze culturali e religiose specifici di una determinata comunità, favorendo la comunione nella diversità ed esaltando il carattere cattolico della Chiesa. Dobbiamo altresì ricordare che, per la natura stessa del fenomeno, la dottrina della Chiesa sulle migrazioni non fa riferimento soltanto alla vita della comunità cristiana, ma si appella all'intera società civile, delineando quelle norme fondamentali che garantiscano il rispetto pieno per l'identità di ogni persona ed instaurino un ordine sociale che faciliti la convivenza pacifica fra i popoli ed induca alla piena comunione dei beni.

<sup>1</sup> Oltre alla bibliografia che appare su questo numero, rimandiamo alla precedente ricerca bibliografica pubblicata su «Studi Emigrazione» (dicembre 1997, n. 128) dal titolo *Scienze teologiche e mobilità umana. Excursus bibliografico (1980-1997)*.

<sup>2</sup> Esistono varie raccolte di documenti della Santa Sede concernenti le migrazioni. Nel 1964 la Commissione Cattolica Internazionale per l'Emigrazione aveva diffuso una *Anthology of Pontifical Documents on Migration* (ICMC, Geneva, 1964, 50 p.). Nel 1985 esce il volume "Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983", edito dal CSER a nome della Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo, che pubblica in lingua originale i testi apparsi su *Acta Sanctae Sedis* e *Acta Apostolicae Sedis*. La rivista «On the Move» (XI, aprile 1984, n. 40, ix, 342 p.) aveva precedentemente curato una raccolta di interventi del Papa, *Giovanni Paolo II e la mobilità umana*. La Fondazione ecclesiale "Migrantes" nel 1995 dà alle stampe il volume *Messaggi del Papa in occasione della Giornata Mondiale dei Migranti. 1986-1996* (Quaderno di «Servizio Migranti» n. 15, 104 p.).

## Evoluzione della dottrina magisteriale

L'analisi dei documenti del Magistero della Santa Sede rende possibile l'individuazione di alcune linee che lentamente si vanno costituendo in un *corpus* dottrinale: un *corpus* che trova le sue radici nella Bibbia e nella prassi della Chiesa primitiva quando la risoluzione dei primi conflitti etnici e la sfida nell'accettare le culture "altre" costituiscono uno dei tratti salienti della spinta missionaria. La filossenia è un metro di giudizio fondamentale per la vita del singolo cristiano e della comunità e i Padri della chiesa ed i monaci ribadiscono incessantemente la necessità della virtù dell'accoglienza ospitale.

Anche nel Medioevo l'ospitalità continua ad essere una caratteristica saliente nella vita della Chiesa. "Nil oratorio sine hospitio", ordina il Papa verso l'anno Mille. Ma non è solo questione di ospitalità fisica. La pastorale è soprattutto attenta ai bisogni spirituali dei pellegrini e degli stranieri. Il Concilio Laterano IV nel 1215 decreta: "Poiché in molti luoghi si trovano frammiste nella medesima città e nella medesima diocesi popolazioni di diverse lingue, che professano la stessa fede ma con usi e riti diversi, ordiniamo severamente che i presuli di tali città o diocesi provvedano elementi idonei per celebrare i divini uffici secondo i diversi riti e idiomi, amministrare i sacramenti della Chiesa ed istruire adeguatamente questi nuclei con la parola e con l'esempio".<sup>3</sup>

Se in epoca rinascimentale l'accoglienza dello straniero passa in secondo piano e le guerre nazionali e di religione non di rado trasformano l'ospitalità in pulizia etnica, il tema dello "straniero" ritorna prepotentemente alla ribalta con la rivoluzione industriale e la conseguente esplosione delle "migrazioni di lavoro libere" (in contrapposizione alla tratta e alle deportazioni del periodo precedente) con i problemi di ordine culturale, politico, economico e religioso che le accompagnano. Tra il 1830 e 1930 sono circa 60 milioni le persone coinvolte in questo esodo.

A differenza delle chiese locali, che stentano a trovare risposte adeguate, per motivi che variano da nazione a nazione e si ha la sensazione che i migranti siano considerati come un incidente di percorso, una emergenza da fronteggiare, e niente di più, i documenti emanati durante il pontificato di Leone XIII (1878-1903), e durante i successivi pontificati, evidenziano la necessità di un intervento sistematico della Chiesa nel campo delle migrazioni e l'avvio di una pastorale migratoria specifica che condiziona in modo positivo lo sviluppo stesso del cattolicesimo in alcuni paesi.

<sup>3</sup> Concilio Lateranense IV, cap IX, in MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXII, Venezia, 1778, 998 p.

L'attenzione prioritaria nei confronti dell'emigrazione italiana nei primi documenti del Magistero, perché recepita tra le più povere e problematiche di fine Ottocento, agisce da catalizzatore generando una attenzione verso tutti gli altri emigrati cattolici.

Le motivazioni addotte dal Magistero per una pastorale migratoria specifica derivano dalla preoccupazione per il pericolo della perdita della fede, soprattutto in paesi a prevalenza protestante o massonica oppure, in ambito europeo, per l'anarchia ed il socialismo ateo cui è esposto il lavoratore migrante.

Sotto il pontificato di Leone XIII emerge una delle note rivelatesi estremamente feconde per tutta la pastorale migratoria: la tutela e la valorizzazione dei gruppi minoritari anche all'interno della Chiesa. La diaspora di cattolici di rito armeno, greco-ruteno, caldeo, bizantino fa correre loro il rischio di essere assimilati ai cattolici di rito latino, soprattutto là dove la chiesa locale si dimostra impreparata a gestire la diversità. La Santa Sede è "l'unica garante dei loro diritti e tradizioni contro una tendenza all'assimilazione e all'annullamento delle loro peculiarità, tanto facile in alcuni momenti nelle chiese locali di accogliamento".<sup>4</sup> La Costituzione apostolica *Orientalium dignitas* di Leone XIII del 1894 comminava la scomunica al sacerdote di rito latino che intendesse allontanare i fedeli orientali dal loro rito.

Non si tratta solo di condannare qualsiasi forma di proselitismo tra gli immigrati, ma di mettere in luce una equipollenza tra le comunità cattoliche e, traendo le debite conclusioni pastorali, garantire il riconoscimento, il rispetto e l'accoglienza delle caratteristiche culturali e delle peculiarità di espressione religiosa introdotte nel tessuto della chiesa locale dai nuovi e sempre più numerosi gruppi etnici che si trovano in condizione minoritaria e svantaggiata rispetto ai cattolici autoctoni.

Sotto il pontificato di San Pio X (1903-1914), la Santa Sede si impegna a dare una sistemazione giuridica armonica alla pastorale migratoria in un periodo di forte espansione dell'emigrazione. Nel 1914 l'Italia raggiunge il boom degli esodi con oltre 900 mila espatri, una quota mai più raggiunta nella sua storia. Nel 1912 viene istituita nell'ambito della ristrutturata Curia romana una sezione per l'emigrazione sotto la competenza della Congregazione Concistoriale. Nel 1914 la S. Congregazione Concistoriale, con il decreto *Ethnographica studia*,<sup>5</sup> definisce la disciplina del clero addetto all'emigrazione. È chiamata in causa la responsabilità della chiesa di destinazione nell'assistere gli immi-

<sup>4</sup> G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S. Sede e fenomeno della mobilità umana*, in, G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Roma, CSER, 1985. p. XVI.

<sup>5</sup> A.A.S. VI, 1914, pp. 182-186.

grati e si suggerisce una preparazione specifica del clero indigeno, dal punto di vista linguistico, culturale e pastorale. Sempre nel 1914, avvertendo la necessità di coinvolgere in forme più decise la chiesa di partenza, vengono gettate le basi per l'erezione del Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana che, a motivo della prima guerra mondiale, sarà aperto solo nel 1920.

La prima guerra mondiale acuisce il dramma degli sfollati e dei profughi, una categoria che si affaccia prepotentemente sulla scena mondiale all'inizio del 1900 con il genocidio degli armeni. Il ventesimo secolo passerà alla storia come il secolo dei rifugiati, "di tutte le tragedie umane del nostro tempo, forse la più grande", come ebbe a commentare Giovanni Paolo II il 21 febbraio 1981.

Accanto alla premurosa sollecitudine a favore dei profughi, i Dicasteri romani sotto il pontificato di Benedetto XV (1914-1922) continuano ad incoraggiare al pieno rispetto delle tradizioni dei fedeli immigrati. L'unico rimedio rimane "l'aumento del numero dei sacerdoti che, animati da zelo e pietà, conoscano bene la lingua italiana, e all'occorrenza anche il dialetto degli emigrati".<sup>6</sup>

Il periodo tra le due guerre rappresenta, anche per la Chiesa, un momento particolarmente delicato per l'affermarsi sul piano politico di diverse forme di totalitarismo di destra e di sinistra e per il conflitto aperto cui essa è soggetta in diverse parti dell'Europa e dell'America Latina. L'emigrazione si riduce quasi dovunque in seguito alle diverse misure limitative adottate dai principali paesi di immigrazione. Molte istituzioni assistenziali entrano in crisi.

Il restrizionismo spiega, almeno in parte, la diminuzione considerevole dei documenti sotto il pontificato di Pio XI (1922-1939), pontificato che pone, tuttavia, una attenzione particolare ai problemi relativi alle chiese orientali e ai numerosi profughi costretti all'esilio, con gesti di squisita sensibilità come quello verso i cattolici armeni sottoposti a violente persecuzioni che portano alla quasi estinzione dei cattolici nella regione. Il Pontefice mette a disposizione la sua residenza di Castel Gandolfo per accogliere gli armeni. "Sono più di 400 orfanelle venute dal lontano oriente, rappresentanti di un popolo che ha provato la sofferenza fino al sangue e alla morte. E noi siamo lieti di accoglierle..."<sup>7</sup> "Pio XI fu particolarmente attento alle necessità dei numerosi fuoriusciti russi e di tutti gli emigrati di rito slavo «in qualunque parte del mondo essi si trovino»; per essi istituì una speciale «sezione» presso

<sup>6</sup> S. Congregazione Concistoriale, Notificazione *Esistono in Italia*, 23.10.1920, A.A.S. XII, 1920, p. 534.

<sup>7</sup> Pio XI, Discorso ai Cardinali, *Il vostro aspetto*, «L'Osservatore romano», 26-27.12.1922.

la Sacra Congregazione per le chiese orientali «in modo tale che questi Nostri figli che ancora vivono lontani dalla casa paterna, sappiano, qualora vogliano ritornare, che immutata rimane la facoltà di serbare lo splendore del loro rito».<sup>8</sup>

«Né possiamo qui omettere un accenno a un dovere che in questi ultimi anni va crescendo d'importanza: l'assistenza ai messicani emigrati all'estero, i quali, sradicati dalla loro terra e dalle loro tradizioni, più facilmente diventano preda dell'insidiosa propaganda degli emissari, che cercano di indurli ad apostatare dalla loro fede».<sup>9</sup> Pur utilizzando i medesimi schemi interpretativi, si registra nei documenti una attenzione alla evoluzione dei movimenti migratori, in particolare quello messicano, che determinerà cambiamenti notevoli nella struttura irlandese-americana della Chiesa negli USA.

L'enciclica *Quadragesimo anno* è considerata il documento fondamentale non solo per «comprendere il pensiero di Pio XI sul mondo del lavoro ma anche per interpretare in un quadro dottrinale organico il fenomeno emigratorio originato «dal disordine e squilibrio ingiusto, per cui si vedono le ricchezze delle nazioni accumulate nelle mani dei pochissimi privati, che regolano a capriccio il mercato mondiale con danno immenso per le masse»».<sup>10</sup>

Inizia con Pio XII (1939-1958) quel periodo nella storia della mobilità umana in cui essa, da fenomeno congiunturale, diventa in tutte le sue componenti fenomeno strutturale a livello globale. Mentre le perduranti guerre e gli orrori dei regimi totalitari producono ondate sempre nuove di rifugiati, crescono nuovi esodi per motivi economici e cambiano le direzioni dei flussi. «È proprio di Pio XII la capacità di valutare e di cogliere in sintesi il fenomeno migratorio nei suoi molteplici aspetti sociali e politici, demografici ed economici, religiosi e morali, tali da costituire – quasi – una dottrina dell'emigrazione».<sup>11</sup>

Con la Costituzione apostolica *Exsul familia* del 1952, il Papa «affronta in modo globale e sistematico, specialmente da un punto di vista canonico, la pastorale per i migranti».<sup>12</sup> Ma il documento è importante anche da un punto di vista storico. La prima parte, infatti, offre una pregevole sintesi storica dell'attività della Chiesa, soprattutto nei confronti degli esuli.

<sup>8</sup> G. TERRAGNI, *Magistero pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, «Studi Emigrazione», XVI, 55, settembre 1979, p. 426.

<sup>9</sup> Pio XI, Lettera enciclica *Firmissimam constantiam*, 26.3.1937, A.A.S., XXI, 1929, p. 592.

<sup>10</sup> Pio XI, *Epistola Iucundo sane animo*, 1.6.1937, A.A.S., XXIX, 1937, p. 303.

<sup>11</sup> G. TERRAGNI, *op. cit.*, p. 429.

<sup>12</sup> V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del Magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, in G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *op. cit.*, p. XXXII.

Oltre a dare una sistematizzazione organica alla pastorale migratoria – non senza ragione l'*Exsul familia* è stata definita la *Magna Charta* di questa pastorale – Pio XII, rivolgendosi alle società civili del tempo, analizza il fenomeno in un'ottica internazionale ponendo le basi per una dottrina sociale della Chiesa in campo migratorio. Egli si sofferma, in particolare, sul concetto di libertà di emigrare là dove esistono spazi e possibilità di lavoro (una visione che traspare soprattutto nei suoi radiomessaggi in cui esprime la profonda speranza di un futuro ben diverso da quello di cui è testimone). Ma il Papa ricorda anche la necessità del diritto ai ricongiungimenti familiari e l'urgenza dell'intervento di organismi internazionali per offrire una tutela adeguata a quanti sono coinvolti nel mondo della mobilità. Di fatti la Costituzione "veniva a riconfermare molte delle tradizionali affermazioni della Chiesa, quali il diritto naturale ad emigrare, la destinazione universale dei beni della terra, l'orientamento verso una migliore distribuzione delle ricchezze del mondo; il restrizionismo migratorio, dettato da paure o pregiudizi, veniva giudicato severamente".<sup>13</sup>

In ambito pastorale si rivela preziosa l'enunciazione di fondo che diventa base per ogni revisione: i migranti devono poter godere di uguali possibilità di cura pastorale dei cattolici del posto, tramite missionari per emigranti che ne parlino la lingua e siano portatori della stessa cultura ed operino in parrocchie personali o missioni con cura d'anime. Ogni straniero ha "il pieno diritto di rivolgersi per i sacramenti, non escluso il matrimonio, al missionario degli emigranti della sua lingua o al parroco del luogo".<sup>14</sup>

L'*Exsul familia* si preoccupa prevalentemente delle norme canoniche. La Costituzione rivela una impostazione verticistica e centralizzata per cui la cura pastorale è affidata ad una Congregazione della Curia Romana, lasciando, in apparenza, poco spazio alla responsabilità dei vescovi locali. Sarà la nuova ecclesiologia del Vaticano II a recepire l'«ordinarietà» della mobilità in tutti i suoi aspetti, offrendo una percezione nuova e dinamica delle migrazioni che veda coinvolta direttamente la chiesa locale in questa cura pastorale specifica.

Nella sua prima enciclica, Papa Giovanni XXIII (1958-1963) si sofferma ampiamente sul fenomeno della mobilità, offrendo una sintesi degli insegnamenti della Santa Sede in proposito. "Non minore è la nostra sollecitudine per tutti coloro che, spinti dalla mancanza di mezzi di sostentamento o dalle avverse condizioni politiche o religiose dei loro paesi, hanno dovuto abbandonare la patria. Quanti disagi e sacrifici

<sup>13</sup> G. ROSOLI, *op. cit.*, p. XXVIII.

<sup>14</sup> Pio XII, Costituzione apostolica *Exsul familia*, 1.8.1952, A.A.S., XXXIV, 1952, IV, n. 39.

devono sostenere, tolti dal suolo natio e costretti molte volte a vivere nel frastuono delle grandi città o dei grandi centri industriali, con un tenore di vita tutto diverso. A ciò si aggiunga la separazione forzata dei membri della famiglia... Perciò salutiamo con vivo compiacimento gli sforzi generosi compiuti a questo scopo da varie nazioni per avviare verso una più rapida soluzione questo gravissimo problema. Ciò dovrebbe condurre non solo ad aprire nuove possibilità per l'emigrazione, ma a facilitare altresì in ogni maniera la ricostituzione dei nuclei familiari, che sola potrà efficacemente tutelare il bene religioso, morale ed economico degli emigrati medesimi, non senza beneficio degli stessi paesi che li accolgono".<sup>15</sup>

Gli inviti di Papa Giovanni XIII sono espressamente rivolti a tutti gli uomini di buona volontà per cui, nell'ambito della mobilità umana, il suo discorso ribadisce ed approfondisce i temi toccati da Pio XII, esplicitando ancora di più la dottrina sociale della Chiesa. Le molteplici cause che determinano la mobilità, l'evoluzione rapida della società (in particolare l'urbanizzazione), l'introduzione di nuove politiche, come la libera circolazione della manodopera nei paesi europei, l'allargarsi degli squilibri esistenti tra paesi poveri e ricchi, che genera sempre nuovi esodi, induce il Papa ad osservare nella *Pacem in terris* "che, ogni qualvolta è possibile, pare che debba essere il capitale a cercare il lavoro e non viceversa. In tal modo si offrono a molte persone possibilità concrete di crearsi un avvenire migliore senza essere costrette a trapiantarsi dal proprio ambiente in un altro; il che è quasi impossibile che si verifichi senza schianti dolorosi, e senza difficili periodi di riassetto umano e di integrazione sociale".<sup>16</sup>

Se, da un lato, occorre individuare soluzioni che pongano fine alla mobilità umana forzata, d'altro canto si insiste sulla necessità che l'emigrante non viva in un ghetto ma si adatti al nuovo ambiente. "Ciò porta con sé la legittima tendenza ad inserirsi sempre più attivamente nella nuova località di insediamento. Sul piano religioso, poi, assume speciale importanza la integrazione del nuovo arrivato nella comunità parrocchiale. Le straordinarie forme di assistenza, anche sul piano morale e religioso, devono essere appunto concepite come una fase «transitoria» per favorire questa piena partecipazione alla comunità dei fedeli nella carità e nella comprensione reciproca".<sup>17</sup> "A tale scopo il migrante - sia all'interno che all'estero - deve fare lo sforzo di superare

<sup>15</sup> Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Ad Petri cathedram*, 29.6.1959, A.A.S., LI, 1959, p. 527.

<sup>16</sup> Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11.4.1963, A.A.S., LV, 1963, n. 11.4, p. 263.

<sup>17</sup> Segreteria di Stato, *Lettera*, 25.9.1960, «Rivista diocesana di Venezia», XLV, 10, 1960.

la tentazione di isolamento che gli impedirebbe di riconoscere i valori esistenti nel luogo che lo accoglie. Deve accettare dal nuovo Paese le sue caratteristiche particolari, impegnandosi inoltre a contribuire con le proprie convinzioni e con il proprio costume di vita allo sviluppo della vita di tutti".<sup>18</sup>

La nuova terminologia, presa in prestito dalla sociologia del tempo, rischia di privilegiare una interpretazione unilaterale che trasforma il migrante da oggetto di assistenza in persona da educare ed assimilare *tout-court* alle abitudini religiose della chiesa del posto.

Mentre tante parrocchie personali, oltreoceano, si trasformano lentamente in parrocchie multiethniche, le missioni con cura d'anime in Europa, pur tra notevoli difficoltà, si avviano a scoprire il valore di una identità religiosa specifica e a intraprendere un cammino di inserimento nella chiesa locale nel rispetto pieno delle tante diversità culturali presenti. Esse puntano sempre di più su un ruolo profetico di mediazione all'interno dell'unica chiesa-comunione, evitando di trasformarsi in isole etniche e trasformandosi, invece, in laboratori di cattolicità.

Sotto il pontificato di Paolo VI (1963-1978) si concludono i lavori del Concilio Vaticano II ed è lui che deve attuare quanto i Padri sinodali hanno proposto nell'ambito della mobilità.

Il Papa è ben conscio della rapida evoluzione della società, di cui la mobilità diventa uno dei segnali più evidenti. Il diffondersi di nuovi esodi migratori soprattutto dal cosiddetto Terzo Mondo, le nuove direttrici delle migrazioni ed il riacutizzarsi del fenomeno dei rifugiati sono alcuni degli elementi che allargano il quadro di riferimento e sollecitano le società civili e religiose a risposte adeguate.

"Ora a questa mobilità del mondo contemporaneo, deve corrispondere la mobilità pastorale della Chiesa".<sup>19</sup> Questa celebre frase, ripresa in tanti documenti successivi, denota la messa in circuito di una nuova ecclesiologia che incide profondamente sulla pastorale migratoria. Non si tratta soltanto di offrire una assistenza a persone bisognose di cure particolari: il che spiega il perdurare fino ai nostri giorni di una visione pauperistica ed esclusivamente assistenziale del migrante. La pastorale migratoria specifica e specializzata non può essere solo un gesto spontaneo di carità e nemmeno la trasposizione, in ambito religioso, di quanto i governi dei paesi di accoglienza cercano di attuare nei confronti dell'immigrazione. Non è solo questione di lavorare per i migranti, ma di rendere più conforme al progetto di Dio il volto della Chiesa e dell'umanità con essi. Tutta la Chiesa è così scossa salutarmente dal fenomeno della mobilità ed è invitata ad emigrare dai suoi schemi

<sup>18</sup> Giovanni XXIII, *Discorso*, 20.10.1961, A.A.S., LIII, 1961, p. 710.

<sup>19</sup> Paolo VI, *Discorso*, 18.10.1973, A.A.S., LXV, p. 591.

tradizionali per vivere in pienezza la missionarietà e la cattolicità. Attraverso le migrazioni, la Chiesa è interpellata a diventare segno della fondamentale unità del genere umano.

Il Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* del 1969 e l'Istruzione della S. Congregazione per i vescovi *De pastoralis migratorum cura* significano la revisione e la riformulazione della materia a livello centrale, come previsto dalle direttive conciliari. Il criterio fondamentale che anima l'azione pastorale specifica rimane il solito: "Non è possibile svolgere in maniera efficace questa cura pastorale, se non si tengono in debito conto il patrimonio spirituale e la cultura propria dei migranti. A tale riguardo ha grande importanza la lingua nazionale, con la quale essi esprimono i loro pensieri, la loro mentalità, la loro stessa vita religiosa".<sup>20</sup> Il fenomeno migratorio è presentato in una luce nuova, ricca di spunti sociologici e di indicazioni pastorali. Esso è un "fenomeno complesso di diritti e doveri, primo tra i quali il diritto di emigrare come diritto della persona umana, cui corrisponde il dovere di contribuire lealmente allo sviluppo del paese di insediamento".<sup>21</sup> "Soprattutto viene superata la nozione di migrante nella quale rientravano soltanto i genitori emigrati e i loro figli. La cura specifica dei migranti nella Istruzione non ha limiti di tempo e di generazione, ma viene estesa «per tutto il tempo richiesto da vera necessità»".<sup>22</sup>

L'emigrazione interPELLA le chiese locali a riscoprire il loro essere popolo di Dio che supera ogni particolarismo di razza e di nazionalità, sicché nessuno deve risultare un estraneo. "Nella Chiesa nessuno è straniero, e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo", affermerà Giovanni Paolo II,<sup>23</sup> riferendosi alla nota frase pronunciata da Paolo VI nell'omelia di chiusura del Concilio Vaticano II.

Se, sul piano dei diritti, l'attenzione dei Papi è rivolta alla dignità della persona umana,<sup>24</sup> Paolo VI non si limita ad una mera enumerazione di principi, ma fa presente che "c'è ancora molto cammino da fare" e riafferma la necessità per i migranti di una vita familiare normale e di conservare una identità propria, senza dimenticare i problemi con-

<sup>20</sup> Paolo VI, Motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, 11.8.1969, A.A.S., LXI, 1969, p. 601.

<sup>21</sup> G. ROSOLI, *op. cit.*, p. XXIX.

<sup>22</sup> V. DE PAOLIS, *op. cit.*, p. XXXVII. Con citazione di S. Congregazione per i vescovi, Istruzione *De pastoralis migratorum cura*, 22.8.1969, A.A.S., LXI, 1969, n. 11.

<sup>23</sup> Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata mondiale del migrante*, 25.7.1995.

<sup>24</sup> Il Papa ricorda "l'esigenza di più eque condizioni di lavoro, di alloggio, di protezione, di perfezionamento professionale, nonché le sue legittime aspirazioni al pieno godimento dei diritti civili, sindacali, culturali" (cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII, 1975, p. 186).

nessi con i rientri, fenomeno tipico degli anni '70, causato dalla grave congiuntura economica che l'Europa stava attraversando.

La creazione nel marzo 1970 di un nuovo Dicastero per la mobilità – la Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo –, con importanti compiti di stimolo e coordinamento delle singole Conferenze episcopali in questa materia,<sup>25</sup> risulta di fatto l'intervento con le conseguenze più feconde in ambito pastorale.

Il 26 maggio 1978 la Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo invia alle Conferenze Episcopali una Lettera circolare sulla mobilità (*Chiesa e mobilità umana*) in cui si propone una lettura aggiornata del fenomeno, si insiste per una pastorale senza frontiere che esige una collaborazione interecclesiale molto forte e si assegna un ruolo importante anche alle religiose ed ai laici.

Fin dalla prima Enciclica, *Redemptor hominis*, Giovanni Paolo II dichiara che i diritti fondamentali sono "la via privilegiata attraverso cui si esprime l'annuncio del Vangelo. Lo stesso patrimonio culturale di ciascun gruppo assume uno speciale collegamento con il messaggio cristiano di cui si fa tramite. La difesa dell'eredità culturale di un popolo si trasforma in certo qual modo in difesa dell'essenza costitutiva di quel popolo, della sua evoluzione e caratterizzazione storica, quasi in uno stretto rapporto tra fede e civiltà cristiana".<sup>26</sup>

Nei suoi numerosi interventi nel campo della mobilità, il Pontefice offre forti suggestioni a difesa dei diritti dei lavoratori migranti, delle loro famiglie e dei rifugiati.<sup>27</sup>

Possiamo trovare una sintesi del cammino della Chiesa nel seguente testo: "La partecipazione libera ed attiva, a livello paritario, con i fedeli nati nelle chiese particolari, senza limiti di tempo e di restrizioni ambientali, costituisce la via dell'integrazione ecclesiale per i fedeli immigrati. Trattandosi di un processo di autopromozione, è indispensabile che questi abbiano agio di comprendere e valutare e siano assistiti nella loro esperienza esistenziale, nelle maniere e nello stile della loro cultura fondamentale, nel pluralismo della loro identità. I fedeli immigrati, nel libero esercizio del loro diritto e dovere di essere nelle chiese particolari pienamente in comunione ecclesiale e di sentirsi cristiani e fratelli verso tutti, debbono restare completamente se stessi in quanto concerne la lingua, la cultura, la liturgia, la spiritualità, le tra-

<sup>25</sup> Cfr. Paolo VI, Motu proprio *Apostolicae caritatis*, 19.3.1970, A.A.S., LXII, 1970.

<sup>26</sup> G. ROSOLI, *op. cit.*, pp. XXIX-XXX.

<sup>27</sup> Cfr. ad es. il n. 23 della Lettera enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II del 14 settembre 1981 (A.A.S., LXXIII, 1981). Nella Esortazione apostolica *Familiaris consortio* del 22 novembre 1981, il Papa torna con insistenza sul tema (nn. 46 e 77) (A.A.S., LXXIV, 1982).

dizioni particolari, per raggiungere quella integrazione ecclesiale, che arricchisce la Chiesa di Dio e che è frutto del realismo dinamico dell'Incarnazione del Figlio di Dio".<sup>28</sup>

Se Giovanni Paolo II sfrutta ogni occasione, soprattutto durante le sue peregrinazioni apostoliche, per salvaguardare i diritti alla diversità ed il dovere della prossimità, è nei canoni dei rinnovati Codici di diritto canonico latino e delle chiese orientali dove il legislatore indica la prassi cui ottemperare per una pastorale specifica e specializzata da praticare e da privilegiare per garantire all'interno della Chiesa la convivialità delle differenze. Il Codice del 1917 non aveva percepito l'importanza del fenomeno della mobilità e non vi aveva provveduto con norme adeguate. Il nuovo Codice, invece, ispirandosi al Concilio Vaticano II, si rivela estremamente attento ai bisogni specifici dei fedeli. Il Vescovo è invitato a rivolgersi "con animo apostolico verso coloro che per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria" (can. 381.1). I vescovi ed i parroci "siano solleciti che la Parola di Dio venga annunciata anche a quei fedeli, i quali per la loro condizione di vita non usufruiscono a sufficienza della comune e ordinaria cura pastorale o ne sono totalmente privi" (can. 771.1). Le parrocchie personali "sulla base del rito, della lingua, della nazionalità dei fedeli appartenenti ad un territorio" (can. 518) (alla parrocchia personale il can. 515.1 equipara la quasi parrocchia o la missione con cura d'anime) sono le strutture privilegiate, anche se viene dato ampio spazio alla figura del cappellano per i migranti.<sup>29</sup>

## L'ottica di lettura delle migrazioni

L'analisi dei documenti suggerisce visioni molto differenziate delle migrazioni, con conseguenze notevoli non solo sulle scelte pastorali, ma anche in ambito socio-politico. "Da un iniziale atteggiamento allarmistico per i numerosi pericoli o di sospetto verso questo prodotto (in senso tecnologico e culturale) della modernità si è passati ad uno studio delle potenzialità spirituali e culturali connesse alle migrazioni secondo il piano divino della storia - pur senza misconoscere realisticamente, in questo caso, il costo umano dell'esperienza migratoria e le sue molteplici incidenze sociali, demografiche ed economiche".<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata mondiale del migrante*, 16.7.1985.

<sup>29</sup> Una corretta interpretazione del canone 568 porta a concludere che "la costituzione del cappellano per la cura pastorale per i migranti non è né l'unica soluzione né la migliore, ma una buona indicazione che dovrà essere tenuta presente nella valutazione globale della situazione" (cfr. V. DE PAOLIS, *op. cit.*, pp. XLII-XLIII).

<sup>30</sup> G. ROSOLI, *op. cit.*, p. XIV.

Nell'ottica di lettura delle migrazioni prevale comunque, abbastanza frequentemente, una concezione pauperistica del migrante che si ritiene, in parte, supportata da passi biblici. In effetti, la Bibbia considera lo straniero tra coloro che, a motivo della propria condizione svantaggiata, sono bisognosi di solidarietà: il Deuteronomio, per esempio, lo pone a fianco della vedova e dell'orfano, mentre il Nuovo Testamento registra la sua presenza tra le opere di misericordia della tradizione giudaica.<sup>31</sup> Significativamente, però, già in Dt 10,16-20 come pure in Lv 19,34 la motivazione non è di ordine sociologico o psicologico, ma teologico, mentre fin dagli inizi della storia della salvezza, in Gen 18, l'accoglienza dei tre pellegrini venuti da lontano è presentata come uno spazio privilegiato in cui Dio si rivela.<sup>32</sup> Annotata da Mt 25,31-46 tra gli indigenti, cioè tra coloro che i cristiani sono chiamati a *servire* (e non ad *assistere*), la figura dello straniero si staglia sulle altre, divenendo parabola di Colui che lungo la storia non viene riconosciuto e, dunque, rimane straniero: "Signore, quando mai ti abbiamo visto...?"<sup>33</sup>

La visione pauperistica del migrante induce spesso gli estensori dei documenti ad abbinare categorie di persone che sono nel bisogno. Nel testo guida per i catechisti nei territori di missione leggiamo: "Oltre ai non abbienti, i catechisti avvicininno e aiutino, perché sono ugualmente poveri, anche gli oppressi, i perseguitati, gli emarginati e tutte le persone che vivono in situazione di grave necessità, come gli handicappati, i disoccupati, i prigionieri, i rifugiati, i drogati, i malati di AIDS, ecc."<sup>34</sup>

Il migrante visto come problema sollecita un impegno prevalentemente assistenziale. Questa ottica riduttiva crea difficoltà oggettive a chi vuole attuare una pastorale specifica e specializzata, adeguata alla cultura e ai bisogni religiosi di quanti vivono o subiscono il fenomeno delle migrazioni. L'accento posto sull'emergenza, infatti, fa correre il rischio di trascurare le esigenze strettamente religiose delle comunità, in particolare quelle insediatesi permanentemente nei paesi di accoglienza e che cercano, lungo il tempo, di scoprire come vivere in modo autentico ed originale una fede forse trascurata nella prima fase dell'insediamento e che ora va approfondita o riscoperta attraverso un'attenta opera di rievangelizzazione.

<sup>31</sup> Cfr. Mt 25,31-46.

<sup>32</sup> Cfr. Eb 13,2.

<sup>33</sup> Per uno studio approfondito rimandiamo al saggio di A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000.

<sup>34</sup> Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Guida per i catechisti nei territori di missione*, 3.12.1993, n. 13.

Il documento *Chiesa e mobilità umana* della Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo al n. 10 puntualizza l'amore preferenziale in campo strettamente religioso: "Pur nutrendo identico affetto per tutte le categorie umane interessate a questi fenomeni, è naturale che la sua (della Chiesa, ndr) sollecitudine debba rivolgersi soprattutto ai suoi figli. Il fondamentale impegno, che si impone nel presente contesto storico, consiste nel riannodare i vincoli tra la fede e la vita. Ecco subito la necessità di cercare la corrispondenza intercorrente tra la condizione della mobilità e la vita cristiana".

Lentamente nei testi si fa strada una lettura provvidenzialistica della mobilità che porta a ritenere i migranti una risorsa.<sup>35</sup> Lo straniero che attraversa le frontiere ha sete di rapporti nuovi e universali, rendendo attuale il mistero della Pentecoste e i cristiani, confrontati da una presenza "altra", non possono rimanere indifferenti. Il migrante li obbliga ad emigrare da se stessi verso la comunione e l'universalità. Quando essi lo accolgono, la sua presenza diventa provvidenziale per tutti.

L'impegno missionario a favore dei migranti "consiste nel far sì che il fatto migratorio, riscattato dai persistenti aspetti negativi, possa essere davvero degno dell'uomo e diventi sempre più, per l'umanità e per la chiesa, un fattore di crescita spirituale e di unità".<sup>36</sup> La croce dell'emigrazione diventa strumento di redenzione e di risurrezione: "La vita cristiana è essenzialmente la Pasqua vissuta con Cristo, ossia un passaggio, una sublime migrazione verso la comunione totale del Regno di Dio dove tutto e tutti siamo restaurati nel Cristo".<sup>37</sup>

Se i migranti costituiscono una risorsa, l'accento si sposta necessariamente sulla conversione del cuore delle chiese e delle società di accoglienza. "È il nostro sguardo sugli altri che bisogna purificare. Alimentare pensieri e atteggiamenti razzisti è un peccato che va contro il mes-

<sup>35</sup> Già Pio XII nel suo Radiomessaggio di Pentecoste (1.6.1941) ne parlava in questi termini: "Gli stati che accolgono gli emigranti guadagneranno cittadini operosi". "Alcuni grandi paesi del Nuovo Mondo hanno guadagnato in vitalità grazie a questo crogiuolo di culture" (Pontificia Commissione "Iustitia et pax", Documento *La Chiesa di fronte al razzismo*, 3.11.1988, n. 14). "In molti casi la mobilità umana è stata determinante o almeno ha esercitato un notevole influsso sulla nascita e lo sviluppo di nuove chiese" (Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo, Lettera circolare *Chiesa e mobilità umana*, 28.5.1978, A.A.S., LXX, 1978, n. 9). "La diversità costituisce una ricchezza divina e una condizione indispensabile per l'unità della comunione ecclesiale" (Segretariato per l'unione dei cristiani, *Dichiarazione congiunta tra le Chiese cattolica e armena*, 16.4.1983, n. 2).

<sup>36</sup> Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo, Lettera circolare *Chiesa e mobilità umana*, 28.5.1978, A.A.S., LXX, 1978, parte II, III, n. 11.

<sup>37</sup> *Ibid.*, parte I, n. 10.

saggio di Cristo, per il quale il «prossimo» non è solamente l'uomo della mia tribù, del mio ambiente, della mia religione o del mio paese: è ogni uomo che incontro sul mio cammino». <sup>38</sup>

## **Le basi ecclesiologicalhe per una teologia in contesto migratorio**

Soprattutto dopo il Vaticano II si nota una attenzione sempre maggiore a fondare le scelte pastorali a favore dei migranti su precise basi ecclesiologicalhe. Si tratta di spunti e di intuizioni a cui si affiancano saggi teologici che definiscono sempre meglio il cammino da percorrere. La riflessione sulla Trinità, modello supremo di comunione nella diversità e quindi fondamento di ogni pastorale autentica, porta necessariamente ad approfondire alcuni filoni legati all'esodo: la riconciliazione, la comunione e la cattolicità.

Il migrante è icona dell'uomo universale chiamato a scoprire una vocazione che lo porta a varcare i confini, sempre sulle strade dell'esodo, intento ad andare "oltre" per scoprire il volto degli altri e dell'Altro. Accettare l'esodo come base di ogni vissuto cristiano mette continuamente in discussione strutture e metodi delle comunità emigrate e delle comunità di accoglienza poiché la vocazione cristiana non è quella di mettere radici, ma di camminare riconoscendosi reciprocamente. <sup>39</sup> La chiesa locale si trasforma in luogo privilegiato di incontro tra uomini e donne giunti "da lontano portando i loro doni" e desiderosi di ricevere i doni e non solo il *know-how* caritativo dei cristiani locali.

Questo riconoscimento reciproco mette in luce alcune esigenze fondamentali:

### *Conversione e riconciliazione*

Temi tipicamente biblici oltre che ecclesiologicali, essi trovano nelle migrazioni un terreno fertile di applicazione. Le migrazioni, infatti, costituiscono uno spunto prezioso per riflettere sulle colpe personali e sociali che causano la mobilità umana forzata, sollecitando un cammino di conversione e di riconciliazione, cioè la volontà di sanare situazioni di ingiustizia e di conflittualità e di riconoscere in mezzo a noi una presenza diversa dalla nostra, accettandone l'alterità e incamminandoci tutti sui sentieri della scoperta del volto dell'altro.

<sup>38</sup> Pontificia Commissione "Iustitia et pax", Documento *La Chiesa di fronte al razzismo*, n. 24, 3.11.1988.

<sup>39</sup> Cfr. Mt 25.

Il contatto con i migranti obbliga la chiesa locale a purificare le sue strutture organizzative, aprendosi alla comunione (non confusione) tra diverse culture ed espressioni di fede. "Il principio fondamentale per accostare il problema dell'accoglienza degli stranieri... è una disposizione profetica del cuore, ossia un'apertura dello spirito a cogliere, nel particolare evento epocale, una circostanza provvidenziale, un invito a un mondo più fraterno e solidale, a un'integrazione che sia segno della presenza di Dio tra gli uomini. Certo non va sottaciuta la fatica che tale accoglienza comporta e il supplemento di generosità che viene chiesto".<sup>40</sup>

Anche i migranti devono imparare a riconciliarsi con la loro storia. L'amarizza per i sogni infranti, l'amore-odio nei confronti di una patria matrigna che li ha costretti a prendere le vie dell'esodo alla ricerca di un lavoro, la rabbia del profugo e del richiedente asilo, che si confrontano con nazioni che si definiscono democratiche ma che non sanno apprezzare fino in fondo la sete e la ricerca di libertà: queste situazioni vanno lette con gli occhi della fede per cogliere il significato che Dio vuole imprimere alla vita e per accettare la provvidenzialità della croce dell'emigrazione che Egli sa trasformare in risurrezione.

La riconciliazione fa emergere la gioia di chi scopre la fratellanza universale in quanto tutti sono figli dell'unico Padre. Si gusta l'ebbrezza delle differenze, si tocca con mano la grazia di vivere una diversità riconciliata, si uniscono le forze per la costruzione di un progetto che dà risalto alle diversità culturali e alle peculiarità della religiosità per vivere in pienezza l'unità.

### *Comunione*

Il cristiano deve intraprendere un itinerario di comunione, trasformando la rivendicazione della identità di ognuno in una celebrazione della diversità come dono e superando la tentazione di una cieca uniformità poiché comunione non significa uniformità, ma compresenza, accettazione, accoglienza della diversità, nel culto come nella quotidianità della vita.

La testimonianza della comunione è dono dello Spirito di Pentecoste che intende portare a compimento il progetto del Padre. I progetti di eliminazione delle differenze e di omologazione fanno toccare con mano ai cristiani la loro impotenza ed incapacità a realizzare pienamente il disegno di Dio. La forza rinnovatrice dello Spirito spinge i di-

<sup>40</sup> C.M. MARTINI, *Fare nostra l'utopia di una fraternità universale*, in *Giovanni Battista Scalabrini beato*, Roma, Direzione Generale dei Missionari di S. Carlo, 1998, p. 101.

scepoli di Cristo ad uscire dal "cenacolo" e ad anticipare i tempi. Là dove l'altro è sottoposto all'umiliazione e al rifiuto, sui luoghi dell'esclusione, essi devono essere portatori di speranza per gli altri, non riproducendo il modello dominante, ma anticipando nuovi modi di vivere e convivere, come nella Gerusalemme celeste, città dalle porte aperte a tutti i popoli e a tutte le lingue.<sup>41</sup>

Il cammino di riavvicinamento fra popoli diversi per mettere in comune le ricchezze di ognuno, senza pericolo di omologazione, non avviene, tuttavia, per mere ragioni organizzative o di mutua tolleranza o di comodo. È basato sul principio teologico della *comunionalit *. Nella chiesa tutti devono poter trovare "la loro patria".<sup>42</sup> Il popolo di Dio "deriva la sua unit  dall'unit  del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo".<sup>43</sup> Il progetto del Padre   quello di "riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi".<sup>44</sup>

La pastorale specifica e specializzata con i migranti, appunto perch  pastorale di comunione, diventa allora una delle espressioni pi  tipiche della chiesa locale, chiamata ad essere casa di tutti, incontro fraterno e pacifico, luogo di verit  e di carit , e soprattutto prolungamento di quell'evento che in Cristo ha riconciliato tutti e tutto: luogo privilegiato di comunione accolta e partecipata, di riconciliazione impetrata e trasmessa, di mutua fraterna accoglienza e di autentica promozione umana.

### Cattolicit 

"Si afferma sempre pi  la consapevolezza dell'innata universalit  dell'organismo ecclesiale, in cui nessuno pu  essere considerato straniero o semplicemente ospite, n  in qualche modo marginale".<sup>45</sup>

I migranti sono i costruttori nascosti e provvidenziali della fraternit  universale ed offrono alla chiesa locale l'opportunit  di realizzare la propria identit  e vocazione, mostrando come la cattolicit  sia anche oggi una nota viva e operante. "Le migrazioni offrono alle singole chiese locali l'occasione di verificare la loro cattolicit , che consiste non solo nell'accogliere le diverse etnie, ma soprattutto nel realizzare la comunione di tali etnie. Il pluralismo etnico e culturale nella chiesa non costituisce una situazione da tollerarsi in quanto transitoria, ma una sua di-

<sup>41</sup> Ap 7,9; 21,25.

<sup>42</sup> Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 77.

<sup>43</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21.11.1964, A.A.S., LVII, 1965, n. 4.

<sup>44</sup> Gv 11, 52.

<sup>45</sup> *Chiesa e mobilit  umana*, n. 29.

mensione strutturale. L'unità della chiesa non è data dalla origine e lingua comuni, ma dallo Spirito di Pentecoste che, raccogliendo in un solo popolo genti di lingue e nazioni diverse, conferisce a tutte la fede nello stesso Signore e la chiamata alla stessa speranza. E questa unità è più profonda di qualsiasi altra che sia fondata su motivi diversi".<sup>46</sup>

Migranti e popolazione autoctona sono coinvolti in un cammino di universalità poiché "per la chiesa cattolica nessuno è estraneo, nessuno è escluso, nessuno è lontano".<sup>47</sup> Permane la tentazione di preferire Babele a Pentecoste. "Gli uomini di Babele, cercano sì l'unità, ma la ricercata unità è puramente opera loro, cosicché, invece di condurre all'incontro, porta alla confusione e alla dispersione. Il livellamento non unisce né riconcilia, ma separa e disperde. Un comportamento uniforme è e resta la tentazione fondamentale di Babele, ma è anche l'esatto opposto della Pentecoste".<sup>48</sup> Anche negli uomini e donne di chiesa è forte la tentazione al livellamento spirituale, alla aggregazione forzata, all'ecclesiocentrismo localista che fa ritenere che il "nostro" sistema sia unico e irripetibile per cui va abbracciato e vissuto senza discussioni. Il fondamentalismo pastorale è in agguato, soprattutto in tempo di crisi quando si cerca di riempire i posti lasciati vuoti nelle chiese con gli ultimi arrivati. "Le genti, evolvendosi e differenziandosi secondo condizioni diverse di vita e di cultura, non sono destinate a spezzare l'unità del genere umano, ma ad arricchirlo e abbellirlo con la comunicazione delle loro peculiari doti e con quel reciproco scambio di beni che può essere possibile e insieme efficace, solo quando un amore mutuo e una carità vivamente sentita unisce tutti i figli dello stesso Padre".<sup>49</sup>

Anche la presenza del missionario di emigrazione diviene paradigmatica per l'intera chiesa locale. Superata la fase di emergenza e di assestamento dei migranti nella nuova terra – tempo in cui il missionario è attivo nella "difesa del patrimonio umano e culturale, a cui di solito è strettamente legata la fede religiosa del migrante"<sup>50</sup> – egli allarga il suo orizzonte e diventa persona al servizio della comunione più che del migrante. La sua animazione aiuta la chiesa di accoglienza a proseguire nel cammino della missionarietà, senza limitazione di frontiere ed anche pregiudizi basati su passaporti, lingue e culture diverse, in una

<sup>46</sup> Giovanni Paolo II, Messaggio per Giornata mondiale del migrante, *I laici cattolici e le migrazioni*, 5.8.1987, n. 3c.

<sup>47</sup> Paolo VI nell'omelia di chiusura del Concilio ecumenico Vaticano II, A.A.S., LIX, 1966, pp. 51-59.

<sup>48</sup> KURT KOCH, *Lettera pastorale del Vescovo di Basilea in occasione della Pentecoste 1998*, originale in tedesco, pp. 6-7.

<sup>49</sup> Pio XII, Lettera enciclica *Summi Pontificatus*, 20.10.1939, A.A.S., XXXI, 1939.

<sup>50</sup> *De pastoralis migratorum cura*, I, 4, 22.8.1969.

autentica accettazione di forme ed espressioni "altre", ponendo fine all'esistenza di "comunità di maggioranza", messe in crisi da intere categorie di "diversi" con tutte le provocazioni che questo comporta. Con la sua *stranierità* il missionario ricorda alla chiesa locale l'obbligo della cattolicità. Le strutture pastorali specifiche profetizzano il cammino nuovo di chiese che non soccombono alla tentazione di gretti nazionalismi o dell'*apartheid* religioso morbido. Esse sono un segno, sebbene povero, di una chiesa locale che vuole testimoniare la possibilità di un cammino di comunione nel rispetto della diversità.

## I cardini per una gestione etica e solidale delle migrazioni

Accanto all'impegno del Magistero per una offerta pastorale incentrata sulla persona ed i diritti religiosi dei migranti, sono frequenti gli inviti da parte della Santa Sede ad imboccare la strada di una gestione etica delle migrazioni e la segnalazione di alcuni elementi che dovrebbero far parte di ogni "scelta politica" rispettosa della dignità umana. "La Chiesa, la quale si è sempre coraggiosamente posta in cammino negli ultimi secoli, con questa umanità sofferente, indica le dimensioni da salvare e le priorità, le quali non possono mai essere soltanto quelle economiche, che sembrano invece governare la richiesta di manodopera",<sup>51</sup> sebbene neanche essa abbia le soluzioni tecniche pronte.

Soprattutto negli anni più recenti è preminente nel Magistero l'invito alla tutela di tutti i diritti fondamentali della persona e della famiglia migrante. Negli interventi della Santa Sede è sempre più consistente la denuncia coraggiosa di violazioni sistematiche dei diritti della persona, della discriminazione etnica e razziale e dello sfruttamento degli operai stranieri. Le dimensioni e l'urgenza di questi problemi sono troppo ignorati, mentre gli stranieri non devono essere né sfruttati né dimenticati ma fraternamente e rispettosamente riconosciuti, accolti e aiutati. La Chiesa mostra preoccupazione per "un quadro giuridico non sufficientemente adeguato al crescente afflusso e soprattutto non rispondente, nella legislazione, alla salvaguardia di quei diritti inalienabili e costitutivi della persona, che molti stati hanno sottoscritto ed espressamente difeso nelle dichiarazioni internazionali, ma che non sempre trovano riscontro nella legislazione e nella prassi nazionale".<sup>52</sup> I testi magisteriali mirano a mobilitare l'opinione pubblica mon-

<sup>51</sup> G. SALVINI, *Prefazione*, in A. NEGRINI, *Uomini e frontiere*. Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. XVI.

<sup>52</sup> Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo, *Per una pastorale dei rifugiati*, 14.2.1983, n. 10.

diale contro il rifiuto della differenza e del confronto con la differenza, che nega all'altro il diritto ad essere ciò che è, e comunque di esserlo "in casa altrui".

La premessa fondamentale è l'affermazione che il migrante è portatore di diritti fondamentali. A differenza di altre categorie, la sua situazione giuridica è spesso più precaria. "A maggior ragione è urgente che i loro diritti fondamentali vengano riconosciuti e garantiti".<sup>53</sup>

Senza misconoscere un certo diritto dell'autorità civile alla regolamentazione del flusso migratorio,<sup>54</sup> i Pontefici insistono molto sul diritto ad emigrare e al dovere di accoglienza da parte dei richiedenti asilo "Ogni essere umano ha il diritto alla libertà di movimento o di dimora nell'interno della comunità politica di cui è cittadino; ed ha pure il diritto, quando legittimi interessi lo consiglino, di immigrare in altre comunità politiche e stabilirsi in esse".<sup>55</sup> Tale diritto è fondato sulla dignità intrinseca di ogni essere umano e sulla comune appartenenza ad una unica famiglia umana.<sup>56</sup>

Un altro diritto fondamentale che il Magistero continua a ribadire con molta insistenza è quello dei ricongiungimenti familiari. Giovanni Paolo II sostiene "il diritto di emigrare come famiglia per cercare una vita migliore".<sup>57</sup>

La destinazione universale dei beni della terra, uno dei temi classici della teologia ripreso con vigore dal Concilio Vaticano II,<sup>58</sup> obbliga anzitutto ad un confronto tra l'accoglienza dei migranti e dei rifugiati e la salvaguardia degli interessi nazionali. Oggi le disuguaglianze esistenti nel pianeta, dovute a ingiustizie e alla necessità di creare un nuovo ordine politico ed economico mondiale che renda ogni esodo una libera scelta e non una scelta forzata, porta il Magistero ad insistere sul cammino di comunione. Le migrazioni costituiscono un chiaro indicatore del divario esistente e, attualmente, crescente tra situazioni di povertà e di ricchezza. Questo iato economico e culturale è il frutto amaro della mancata condivisione dei beni della terra, dell'assenza di modelli di sviluppo solido, dell'attuazione di una pseudo-comunione gestita con intenti e prospettive che non collocano la persona al centro degli interessi, garan-

<sup>53</sup> Pontificia Commissione "Iustitia et pax", Documento *La Chiesa di fronte al razzismo*, 3.11.1988, n. 29.

<sup>54</sup> Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.12.1965, A.A.S., LVIII, 1966, n. 87.

<sup>55</sup> Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11.4.1963, A.A.S., LV, 1963, p. 263. Il concetto è ribadito in Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Laborem exercens*, 14.9.1981, A.A.S., LXXIII, 1981, n. 23.

<sup>56</sup> Cfr. ad es. Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, n. 25.

<sup>57</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Laborem exercens*, 14.9.1981, p. 137.

<sup>58</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 69 par 1.

do fratellanza e libertà per tutti e coniugando un ordine economico e politico con modelli in cui nessuno sia costretto a lasciare la sua terra. In attesa che questo si verifichi, si moltiplicano intanto gli inviti alle nazioni benestanti di non chiudersi nelle fortezze del loro benessere, ma di accogliere con generosità coloro che bussano alle loro porte.<sup>59</sup>

Il principio *comunionale* deve guidare ogni azione nei confronti dei migranti, i cui diritti fondamentali vanno comunque sempre tutelati a prescindere dal passaporto o visto regolare di ingresso delle singole persone.<sup>60</sup>

Particolare insistenza viene posta dal Magistero sulla tutela del patrimonio linguistico, culturale e religioso dei migranti, una delle basi per la pastorale migratoria specifica e specializzata. "Non è possibile svolgere in maniera efficace questa cura pastorale, se non si tengono in debito conto il patrimonio spirituale e la cultura dei migranti".<sup>61</sup> Di fatto una delle grandi sfide poste dalle attuali migrazioni è il confronto tra le varie culture. Nel suo discorso al Secondo Congresso mondiale della pastorale delle migrazioni nell'ottobre del 1985 il Papa precisa: "Inoltre, da questa prova dell'emigrazione può trarsi un bene: l'avanzamento verso una società culturalmente più ricca nella sua diversità e, speriamolo, più aperta nelle sue relazioni fraterne. Sembra infatti che, nei paesi tecnicamente più progrediti, si vada verso società pluriethniche, multi-culturali. In questo senso, l'emigrazione potrebbe costituire anche una possibilità di progresso... Poiché, se bisogna evitare che i migranti vivano totalmente al fianco degli altri, formando un mondo a parte, essi non devono nemmeno lasciarsi "assimilare", assorbire, fino al punto di diluirsi nella società che li circonda, di rinunciare alle proprie ricchezze d'origine, alla propria identità.... Quelli che li accolgono devono essere attenti non solamente ai bisogni, ma alla personalità dei migranti, devono comprendere le esigenze di parità e di rispetto, bandendo ogni spirito di sufficienza, di orgoglio, d'egoismo, tenendo presente che i beni hanno una destinazione universale, che tutti i lavoratori e le loro famiglie hanno diritto alle stesse garanzie di legge. Tale spirito di equità è tanto più necessario quanto è più forte la tentazione di rigetto dello straniero allorché il paese industrializzato si trova a vivere una crisi economica importante, che provoca disoccupazione, soprattutto se un'ideologia razzista cerca di legittimare quest'istintivo movimento di protezione".<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Cfr. il Discorso di Giovanni Paolo II al Terzo Congresso mondiale della pastorale dei migranti (30 settembre - 5 ottobre 1991).

<sup>60</sup> Giovanni Paolo II, Messaggio *La condizione di irregolarità non consente sconto sulla dignità del migrante*, 25.7.1995.

<sup>61</sup> *Pastoralis migratorum cura*, 15.8.1969.

<sup>62</sup> Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al II Congresso mondiale della pastorale migratoria, 17 ottobre 1985, «On the Move», XV, 46, dicembre 1985, pp. 9-10.

Esiste insomma un diritto legittimo a conservare la propria maniera originale di vivere la fede per cui è rimessa in questione la tendenza alla assimilazione: "In nessun modo lo sforzo pedagogico può condurre alla negazione ed alla distruzione del loro patrimonio spirituale; è un principio basilare il rispetto e la valorizzazione di tutto ciò che, nella loro cultura e nelle loro tradizioni, è compatibile con il vangelo e la morale cristiana. La chiarezza di concetto e di linguaggio induce pertanto ad abbandonare termini come integrazione e assimilazione, che legittimano in qualche modo procedimenti forzati, diretti o indiretti. Ha invece valore l'impegno per il libero inserimento, che tiene in onore la loro originaria identità".<sup>63</sup>

### **I punti fermi per una pastorale migratoria specifica e specializzata**

Da questi accenni ecclesiologici ed etici, derivano quegli spunti che ormai sono un dato acquisito in campo pastorale.

Alla base di ogni progetto pastorale specifico sta il principio che "i migranti, poiché vivono fuori della patria o del contesto etnico, devono avere nella Chiesa una cura pastorale specifica e poter godere dell'assistenza di sacerdoti che parlino la loro stessa lingua... I migranti portano con sé il loro modo di pensare, la propria lingua, la propria cultura e la propria religione. È un patrimonio spirituale che deve essere conservato e rispettato, anche e soprattutto da parte della Chiesa".<sup>64</sup>

Essendo il migrante portatore di diritti anche in campo religioso, la Chiesa ne propone la tutela con strutture pastorali idonee di cui il Vescovo è il garante come, altresì, il custode della cattolicità e della comunione nella diversità. "Si realizza così nella chiesa locale l'unità nella pluralità, cioè quell'unità, che non è uniformità, ma armonia, nella quale tutte le legittime diversità sono assunte nella comune tensione unitaria".<sup>65</sup>

La necessità di una pastorale migratoria specifica e specializzata "ha portato la Chiesa a rivedere il principio strutturale della sua legislazione, a base territoriale o a base personale... Pertanto, la Chiesa, nel campo della mobilità, può dar vita a strutture pastorali agili e flessibili, che non entrano in concorrenza con le strutture territoriali, ma le complementano. Il rispetto dell'uomo e del fedele diventa il criterio operativo di guida nella politica della cosiddetta integrazione".<sup>66</sup>

<sup>63</sup> *Chiesa e mobilità umana, Pastorale dei nomadi*, n. 4.

<sup>64</sup> V. DE PAOLIS, *op. cit.*, p. XLIII.

<sup>65</sup> *Chiesa e mobilità umana*, n. 19.

<sup>66</sup> V. DE PAOLIS, *op. cit.*, p. XLIX.

Senza sminuire l'apprezzamento per la parrocchia territoriale, "la mobilità spinge a concezioni, prima ancora che a istituzioni, ultraterritoriali. Nella visione pastorale, diocesi e parrocchia non si definiscono soltanto in termini geografici; esse sono chiamate ad estendersi fin là dove si recano e vivono tanti loro fedeli".<sup>67</sup>

Strutture pastorali idonee (parrocchie personali, missioni con cura d'anime, ecc.) non sfociano nella creazione di comunità chiuse. La cultura è essenzialmente relazione ed il rispetto pieno per ogni cultura significa apertura vicendevole. "La cultura, che è sempre una cultura concreta e particolare, è aperta ai valori superiori comuni a tutti gli uomini. L'originalità di una cultura significa quindi non ripiegamento su se stessa, ma contributo a una ricchezza che è bene per tutti gli uomini. Il pluralismo culturale non potrebbe perciò interpretarsi come la giustapposizione di universi chiusi, ma come la partecipazione al concreto di realtà orientate tutte verso i valori universali dell'umanità. I fenomeni di reciproca compenetrazione delle culture, frequenti nella storia, illustrano quest'apertura fondamentale delle culture particolari ai valori comuni a tutti gli uomini e, quindi, la loro apertura le une alle altre".<sup>68</sup>

La visione provvidenzialistica delle migrazioni dà risalto alla vocazione missionaria e alla responsabilità di quanti vivono una esperienza di esodo. "Pensiamo alla responsabilità che spetta agli emigranti nei paesi che li ricevono".<sup>69</sup>

In una prospettiva eminentemente religiosa di preservazione della fede o di rievangelizzazione, la figura centrale della pastorale per i migranti rimane il sacerdote della stessa lingua o nazionalità. Pio XII, in un discorso del 23 luglio 1957, aveva parlato del missionario di emigrazione come "l'uomo della inalterabile pazienza. A lui si chiedono gli uffici più disparati ed umili, nelle ore meno opportune, non sempre coi modi più propri. Ma la carità non misura i gradi della dedizione. Egli sarà pronto ad improvvisarsi maestro, infermiere, minutante, procuratore presso i dicasteri civili, promotore di onesti trattenimenti, assaporando l'intima letizia dell'Apostolo nel farsi tutto a tutti. Proprio questi piccoli servizi, resi con animo lieto, fanno riconoscere all'emigrato la materna presenza della Chiesa".<sup>70</sup>

I tratti del missionario di emigrazione configurati dal Pontefice nel 1957 si adeguavano alla concezione assistenziale della primitiva pa-

<sup>67</sup> Chiesa e mobilità umana, n. 20.

<sup>68</sup> Commissione teologica internazionale, Documento *Fede e inculturazione*. Introduzione, I, n. 7, 8.10.1988.

<sup>69</sup> Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, A.A.S., LXVIII, 1976, n. 22. Il tema viene ampiamente sviluppato nel messaggio di Giovanni Paolo II "Migrazioni ed espansione del Regno di Dio" del 10.09.1989.

<sup>70</sup> Pio XII, Discorso ai partecipanti al 1° convegno dei Delegati diocesani per l'emigrazione, A.A.S., XLIX, 1957, p. 736.

storale migratoria ed avevano, di fatto, caratterizzato la vita spesso eroica di tantissimi missionari e missionarie che, nel vuoto delle istituzioni civili, si erano impegnati a rendere meno disumana la prima fase della vicenda migratoria. L'evoluzione della concezione del migrante obbliga il missionario ad assumere un nuovo ruolo. Non "è più un assistente sociale e neppure solo un promotore dello sviluppo umano dei migranti, attento con un mirabile equilibrio a salvaguardare il patrimonio culturale dell'emigrante e a inserirlo gradualmente nella società, ma è costruttore di una chiesa locale, viva e diversa, fatta di gente indigena e alienigena. Il suo compito è di annunciare il Vangelo per far comunicare gli uomini, di riunirli come cristiani e, infine, di impegnarli come apostoli".<sup>71</sup>

Se il ruolo del missionario di emigrazione era stato spesso messo in discussione da chiese di accoglienza inclini ad accusare gli operatori pastorali di fomentare una chiesa parallela, ora la sua presenza si trasforma in profezia e testimonianza di comunione, icona di cattolicità, presenza significativa per l'intera chiesa locale. Il missionario diviene una figura chiave all'interno di una chiesa locale sfidata in profondità da sempre nuove immigrazioni, consentendo l'intreccio di legami pastorali ed aiutando l'immigrato a comprendere il nuovo ambiente ecclesiale, adattarsi e sentirsi parte viva della chiesa con gli altri.

Nei documenti più recenti, la Chiesa manifesta ripetutamente la necessità di un serio impegno nella formazione allo studio della mobilità presso gli atenei ed i seminari e sottolinea, altresì, la necessità di una formazione specializzata per gli addetti ai lavori. Essa insiste, inoltre – e questo si incontra specialmente nei documenti derivanti da incontri ecumenici – per programmi di carattere umanitario, sociale, economico e politico che coinvolgano tutte le chiese. "Non sembra esservi alcun motivo per organizzare separatamente progetti di natura permanente umanitaria e sembra esservi invece ogni motivo per realizzarli insieme. Anche se la fede può essere, in parte, ancora un motivo di divisione fra di noi, l'amore del prossimo dovrebbe unirli".<sup>72</sup>

L'arrivo sempre più consistente di immigrati da paesi in via di sviluppo pone nuovi interrogativi non solo agli Istituti missionari inviati *ad gentes*, ma sulla natura missionaria delle chiese locali che si trovano ad affrontare, da un lato, un processo di secolarizzazione e scristianizzazione che intacca profondamente anche le comunità immigrate tradizionali e, dall'altro, il dovere di accogliere i "nuovi" immigrati provenienti da quei paesi dove da sempre sono stati inviati i missionari. Accanto ad immigrati cristiani, giungono in numero sempre crescente persone che si collocano in aree religiose e culturali diverse rispetto a

<sup>71</sup> G. TERRAGNI, *op. cit.*, p. 439.

<sup>72</sup> Dialoghi Cattolici-Evangelicali, *Rapporto sulla missione*, c. 31.12.1984.

quella cristiana. "Va altresì ricordato il dialogo con i non cristiani, che la moderna mobilità umana coinvolge sempre più, talora anche in aree geografiche di tradizione cattolica. Nel suo interessante anelito di intensificazione della fratellanza dei popoli, e con il dovuto rispetto dei valori autentici insiti nelle diverse religioni, la chiesa ravvisa in tale fenomeno una nuova dimensione alla sua tensione missionaria e al suo ministero di salvezza".<sup>73</sup> "La presenza di questi fratelli nei paesi di antica cristianità è una sfida per le comunità ecclesiali, stimolandole all'accoglienza, al dialogo, al servizio, alla condivisione, alla testimonianza e all'annuncio diretto".<sup>74</sup> Infatti "né il rispetto e la stima verso queste religioni, né la complessità dei problemi sollevati sono per la chiesa un invito a tacere l'annuncio di Cristo di fronte ai non cristiani".<sup>75</sup>

## Conclusione

Gli spunti e le linee guida presenti nei documenti del Magistero, riguardanti la dottrina sociale della Chiesa in campo migratorio e la cura pastorale dei migranti e dei profughi, sono numerosi. I mutamenti assai rapidi concernenti questa categoria di persone postulano un aggiornamento costante dell'insegnamento ecclesiale.<sup>76</sup> L'urgenza di interfacciare le riflessioni dei Padri della Chiesa, le suggestioni dei biblisti e dei teologi con la prassi pastorale della Chiesa nel campo della mobilità, per arrivare alla formulazione di una dottrina sociale aggiornata e di una teologia in contesto migratorio, non deve comunque far dimenticare la necessità di mettersi in ascolto delle comunità migranti che hanno saputo, nonostante incredibili difficoltà, creare proposte di nuovi modelli pastorali di impegno ed esigere più rispetto dei loro diritti. È altresì impellente rileggere i numerosi tentativi di concettualizzazione pastorale portati avanti dai missionari di emigrazione: un patrimonio ricchissimo di intuizioni e di ispirazioni, spesso ignorato dagli organismi ufficiali, e che hanno aperto la strada alla convivialità delle differenze.

La Chiesa invita i cristiani a prendere coscienza che lo straniero è messaggero di Dio, che sorprende e rompe la regolarità e la logica della vita quotidiana, portando vicino chi è lontano. Nello straniero essa vede Cristo che "mette la sua tenda in mezzo a noi"<sup>77</sup> e che "bussa alla nostra porta".<sup>78</sup> In un'ottica ecclesiale risulta preminente l'impegno nel

<sup>73</sup> *Chiesa e mobilità umana*, parte I, n. 14.

<sup>74</sup> Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990, A.A.S., LXXXIII, 1991, n. 82.

<sup>75</sup> Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

<sup>76</sup> N.M. CASTRO, *The presence of the Church in migration*, «People on the Move», XXXI, 84, dicembre 2000, p. 86.

<sup>77</sup> Gv 1,14.

<sup>78</sup> Ap 3,20.

campo della evangelizzazione, sebbene taluni documenti del Magistero rivelino un linguaggio che tradisce un approccio sociologico o meramente assistenzialistico, mentre stenta a decollare una lettura sapienziale che colga nel migrante un valore ed una potenziale risorsa. Ma si intravedono, anche se ancora *in nuce*, i segnali di un passaggio, pur difficile da attuare nella pastorale ordinaria, dalla *Missio ad migrantes* – che ha visto in oltre cent'anni di storia una presenza sempre più attenta di missionari diocesani, congregazioni religiose, organismi di volontariato – alla *Missio migrantium* che accentua il ruolo specifico che il migrante deve svolgere nella Chiesa. La sua presenza ricorda al credente come tutti siamo in cammino verso la patria. “La vita cristiana è essenzialmente la Pasqua vissuta con Cristo, ossia un passaggio, una sublime migrazione verso la comunione totale del regno di Dio”.<sup>79</sup>

Se il migrante è paradigma della vita cristiana, la sua presenza ha precisi risvolti anche in ambito socio-politico. Il fenomeno migratorio richiede attenzione e sensibilizzazione ed una chiara scelta legislativa che tuteli i diritti fondamentali della persona migrante. La dottrina sociale della Chiesa punta anche a convincere le società civili a sanare quelle situazioni di ingiustizia e di disuguaglianza che generano sempre nuovi esodi.

Le società di accoglienza devono prendere coscienza della presenza di persone portatrici di culture e religioni diverse e puntare sull'etica dell'incontro e sul rispetto delle differenze e non rifugiarsi nella tentazione assimilatrice. “L'uguaglianza non significa uniformità. È necessario saper riconoscere la diversità e la complementarità delle ricchezze culturali e delle qualità morali degli uni e degli altri. L'uguaglianza nel trattamento passa dunque attraverso un certo riconoscimento delle differenze, differenze che le minoranze stesse invocano per potersi sviluppare seguendo le loro peculiari inclinazioni, nel rispetto degli altri e del bene comune della società e della comunità mondiale. Ma nessun gruppo umano può attribuirsi una natura superiore né operare alcun tipo di discriminazione che leda i diritti fondamentali della persona”.<sup>80</sup>

GIOVANNI GRAZIANO TASSELLO

CSERPE, Basel

gtassel@cserpe.org

<sup>79</sup> *Chiesa e mobilità umana*, n. 10.

<sup>80</sup> Pontificia Commissione “Iustitia et pax”, Documento *La Chiesa di fronte al razzismo*, 3.11.1988, n. 23. “Le famiglie dei migranti devono poter trovare dappertutto, nella Chiesa, la loro patria” (*Familiaris consortio*, n. 77).

## Summary

The Vatican documents on migration and refugee problems disclose a profound interest of the Holy See for people on the move and its commitment to safeguard their fundamental human rights and promote a welcoming attitude towards them on the part of local churches and civil societies.

The outlook, which at the turn of the 19<sup>th</sup> century was mainly religious, becomes more and more holistic in the promotion of the social, cultural, economic and religious well being of migrants and refugees.

But the interest of the Holy See does not rest only on migrants. The documents point out the necessity to eradicate the causes of forced migration, which unmistakably stems from social unbalances and the lack of justice and solidarity among nations.

The analysis of the Holy See documents is very helpful in uncovering those fundamental traits which allow us to interpret migration from a theological point of view. At the same time, the texts reveal the ethical principles which must guide governments in their dealing with the challenges of this worldwide phenomenon.

## Filosofia e teologia in contesto migratorio

### Un aggiornamento bibliografico

Le questioni legate alle migrazioni internazionali sono all'ordine del giorno delle politiche nazionali. Quotidianamente i mass media ne parlano, presentando spesso il fenomeno solo nei suoi aspetti più allarmanti o problematici. Negli ultimi anni si può, tuttavia, registrare il consolidamento di una percezione più positiva dei movimenti migratori. Si intravede una certa apertura di fronte al lavoro straniero. Gli economisti, infatti, si sono resi conto che a motivo dell'invecchiamento della popolazione autoctona e della segmentazione del mercato del lavoro, vi è scarsità sia di tecnici altamente qualificati sia di operai in specifiche nicchie del mercato locale, soprattutto nei lavori dequalificati. Partendo da questa constatazione, i vari governi hanno adottato politiche d'immigrazione basate su criteri esclusivamente economici che giustificano l'assunzione di nuova manodopera straniera. Segnaliamo l'esempio della Germania, che ha offerto la possibilità della "green card" a migliaia di indiani esperti di informatica, o dell'Italia che ha adottato un sistema di quote per nuovi immigrati da immettere sul mercato di lavoro.

Ma di fronte al fenomeno della mobilità umana non sono sufficienti gli approcci economici, demografici e sociologici.

Le migrazioni, volontarie o forzate, chiamano in causa la società intera e ogni sua cellula, perché coinvolgono non solo "braccia" o "forza lavoro", ma persone, intere famiglie, che vivono, lavorano, studiano, si ammalano, invecchiano. La mobilità umana, divenuta fenomeno strutturale nella società europea, non è una questione da gestire solamente a livello politico, economico e sociale. Esige anche un approccio culturale poiché è una sfida al nostro rapportarci gli uni agli altri, al nostro "essere" e "divenire". L'immigrazione obbliga tutti a mettersi in questione e a riflettere sul vivere insieme tra culture, religioni e lingue diverse presenti nella stessa società, nello stesso "luogo quotidiano", in un mondo ormai ovunque "globale".

La lettura più recente del fenomeno migratorio, offerta dagli studiosi della mobilità umana nelle varie discipline, adotta sempre più un approccio relazionale che coinvolge le persone ed ogni settore del vivere sociale, poiché è questa, di fatto, la sfida che si presenta alle società odierne: trovare strade nuove di una co-vivenza che nello stesso momento salvi l'unità e la pluralità, l'identità e la diversità. Al 4° Meeting internazionale che si è tenuto a Loreto dal 23 al 29 luglio 2001 sul tema "Europa: dialogo tra le culture, una sfida" veniva messo in dubbio il concetto di "integrazione", che affonda le sue radici storiche proprio in una visione nazionalistica dello Stato, in cui vi sono una maggioranza dominante e delle minoranze che devono inserirsi in essa. Francesco Viola e Antonio Perotti hanno, invece, approfondito il concetto di "democrazia culturale" che trae origine dalla realtà multi-etnica delle odierne società europee. Esse sono attraversate da profonde trasformazioni culturali, facilitate ed accelerate dalla rivoluzione tecnologica della globalizzazione; questa evoluzione contribuisce ad evidenziare la necessità di definire il diritto all'identità culturale sulla base del dialogo e della comunicazione tra tutti i partecipanti.

La riflessione sulla convivenza è il compito privilegiato dell'antropologia e, in parte, anche della filosofia. Queste scienze aiutano a scoprire sempre più che siamo individui in relazione, perché l'alterità è costitutiva dell'identità. La cultura stessa viene definita come luogo di incontro e di comunicazione tra due o più partners che entrano in dialogo. Anche le scienze teologiche sono chiamate in causa in maniera crescente nella lettura del fenomeno migratorio. Esse, in particolare la teologia trinitaria, possono offrire dei contributi preziosi per comprendere nelle sue relazioni più profonde l'uomo (e l'umanità intera), in quanto essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, che è comunione e relazione.

Già a partire dagli anni '80 la teologia sviluppa un certo interesse per il mondo della mobilità umana. Appaiono articoli in tutte le discipline teologiche: dapprima nella teologia pastorale e negli studi sui documenti della Chiesa o sul diritto canonico; poi anche negli approfondimenti di carattere storico-ecclesiale, nelle ricerche di teologia patristica, nelle questioni legate alla teologia fondamentale o alla teologia morale; e ancora negli studi biblici riguardanti l'Antico e il Nuovo Testamento ed infine nella teologia sistematica, in particolare nell'ecclesiologia.

A partire da queste pubblicazioni e con l'obiettivo di offrire al lettore interessato uno strumento utile anche per ulteriori riflessioni nel campo teologico, è stato pubblicato nel 1997, sul numero 128 di «Studi Emigrazione», il primo sussidio bibliografico dal titolo "Scienze teologiche e mobilità umana. Excursus bibliografico (1980-1997)", a cui rimandiamo per cogliere lo sviluppo dell'interesse specifico delle varie discipline teologiche sui diversi aspetti della mobilità umana.

L'attuale bibliografia intende offrire un aggiornamento della precedente pubblicazione. Abbiamo seguito lo stesso metodo, ampliando la lista delle riviste consultate e concentrandoci sul triennio 1998-2000. Pertanto, è stato aggiornato fino al 2000 lo spoglio di 107 riviste di carattere filosofico e teologico già prese in considerazione nella prima bibliografia (in corsivo nell'indice). La ricerca è stata estesa ad altre 11 riviste, esaminate dal 1980 al 2000 (anch'esse in corsivo nell'indice), mentre di 39 riviste (segnalate con un asterisco) abbiamo considerato solo i numeri del triennio 1998-2000.

Sono stati, inoltre, inseriti i titoli di saggi e di pubblicazioni rinvenuti nei riferimenti bibliografici delle riviste consultate. Da qui derivano alcune incongruenze bibliografiche, come la citazione della sola lettera iniziale del nome dell'autore o l'assenza della casa editrice.

L'indice analitico permette di cogliere che l'andamento dell'interesse teologico per temi specifici inerenti alle migrazioni rispecchia, spesso, quello delle scienze sociali. La teologia, infatti, non è una scienza astratta, ma parla di Dio e dell'uomo: la riflessione teologica non è rimasta estranea agli avvenimenti e alle situazioni concrete della realtà migratoria. Vari esperti hanno affrontato con gli strumenti della filosofia e della teologia le sfide poste dalla mobilità umana e dalle sue conseguenze.

Il filosofo ebreo E. Levinas, con il suo vasto lavoro sul tema dell'alterità, ha sollecitato numerosi studiosi ad indagare sul mistero dell'altro. Tra gli articoli di carattere filosofico citiamo, a titolo di esempio, il saggio di Gitte W. Butin "Encounter with the Other: a matter of im/mediacy. Levinas and Kierkegaard on the Other and meditation", nel settore della antropologia filosofica l'opera di A. Rigobello "L'altro, l'estraneo, la persona" e lo studio "Alterità in prospettiva antropologica" di G. Cicchese.

Il 50.mo della "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", celebrato nel 1998, è stato l'occasione per una vasta riflessione e per numerose pubblicazioni in campo sociologico, storico e politico. Nella nostra bibliografia sono stati inseriti quegli studi sul tema dei diritti dell'uomo che offrono anche spunti utili per una riflessione teologica morale o pastorale. Citiamo, ad esempio, l'articolo di H. Delétraz, "I 50 anni della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", apparso sulla rivista "La Civiltà Cattolica".

Anche il Giubileo del 2000 ha avuto un grande riscontro pubblicitario. Prima e durante il suo svolgimento sono apparsi numerosi articoli e libri che hanno messo a fuoco il tema del pellegrinaggio e dell'essere stranieri in cammino come due dimensioni che appartengono inscindibilmente all'esperienza umana. Interessanti, a questo proposito, la pubblicazione di L. Manicardi "I cristiani stranieri e pellegrini" e le

brevi riflessioni bibliche di G. Bentoglio, apparse su "L'Emigrato" e incentrate rispettivamente nel 1998, nel 1999 e nel 2000, sui temi della "via", della "terra/patria" e del "Giubileo". Nel campo della teologia spirituale e della missiologia va ricordato il volumetto di N. Colasuonno, "Strada facendo. La spiritualità del missionario pellegrino".

Per quanto riguarda la globalizzazione e le sue conseguenze sull'umanità e sulle migrazioni, nella presente ricerca ci siamo limitati a segnalare gli articoli più attinenti al campo teologico. Rimandiamo a due studi esemplari, sebbene caratterizzati da approcci diversi. Uno è il saggio di É. Herr, "La mondialisation: pour une évaluation éthique", che mette a fuoco le conseguenze positive e negative della globalizzazione soprattutto a livello europeo e sottolinea la dimensione culturale di questo fenomeno, leggendolo in chiave cristiana; l'altro è il volume di R. Schreiter "The new catholicity: Theology between the global and the local" dove vengono messe a confronto globalizzazione e cattolicità.

Ed è proprio la "cattolicità", nel suo senso più profondo di tensione tra universale e locale, tra unità e differenza, che diventa oggetto di studio per tanti teologi come K. Koch, P. Tihon, G. Greshake, B. Forte, C. Sorc ed altri. Nella visione trinitaria essi trovano una fonte d'ispirazione e una chiave di lettura anche per l'ordinamento sociale e per l'accoglienza di chi è straniero. "Tutta la creazione è strutturata in maniera trinitario-comunione: poiché la creazione ha il suo luogo nella vita del Dio "uni-trino", è da Lui intessuta e a Lui orientata, essa porta necessariamente in "filigrana" anche i lineamenti trinitario comunione" (cfr. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, p. 267).

La ricerca di una nuova con-vivenza tra culture diverse interpella in particolare le chiese locali e le comunità parrocchiali. Notevole è la quantità di pubblicazioni sugli ispano-americani, un'esperienza all'interno della chiesa americana che può illuminare anche la pastorale in Europa. La questione dell'internazionalizzazione si pone anche agli Istituti di vita consacrata. Segnaliamo gli articoli di G. Arbuckle, "Multiculturalism, interculturality, and religious life" e di P. L. Nava, apparso sulla rivista "Consacrazione e Servizio" con il titolo "Internazionalizzazione e multiculturalità negli Istituti di vita consacrata religiosa". Ma anche nella formazione dei sacerdoti e degli operatori pastorali si nota un crescente interesse per il tema della multiculturalità.

Si è sempre di più confrontati con persone che appartengono ad altre religioni. Il "dialogo interreligioso" nel suo significato più ampio entra nella vita quotidiana di tutti. Si registrano in questi anni una crescita costante di pubblicazioni riguardanti le singole religioni e l'incontro o lo scontro con esse, in particolare con l'islam. Abbiamo escluso dalla bibliografia opere di carattere generale e descrittivo riguardanti le singole religioni. Vengono invece segnalate pubblicazioni che consi-

derano il tema specifico migratorio o che possono offrire una chiave di lettura per la convivenza tra i credenti di religioni diverse nella stessa società, come l'articolo di T. Osório Gonçalves "Inter-religious encounter. Dialogue and the search for unity".

La questione teologica sulla unicità di Cristo e il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni ha dato sviluppo ad un ampio dibattito tra i teologi. Il documento del Magistero "Dominus Jesus" risponde in un certo senso a questa intensa ricerca ed è divenuto nello stesso momento punto di partenza per ulteriori piste di dialogo.

Sebbene la bibliografia punti a selezionare saggi filosofici e teologici che abbiano attinenza con le migrazioni, abbiamo anche incluso studi di sociologia religiosa che trattano dei problemi migratori legati a particolari aspetti religiosi. A volte, anzi, risulta difficile definire la natura di un articolo che appare su riviste teologiche, ma predilige la linea sociologica o antropologica.

Nell'ambito della teologia pastorale può essere utile rilevare come la preoccupazione pastorale in Europa sia prevalentemente rivolta ai problemi legati all'islam. Se il dialogo religioso con questa religione costituisce una delle sfide maggiori, la mancanza di studi sulla pastorale specifica e specializzata per gli immigrati cristiani insediatisi stabilmente nelle varie nazioni denota un atteggiamento mentale che considera il migrante un fenomeno legato all'emergenza, per cui risulta assai difficile ipotizzare una teologia in contesto migratorio. L'accento sulla carità immediata verso i migranti impedisce di fatto un approfondimento dei modelli pastorali indicati dal Magistero per gli immigrati cristiani e l'introduzione di nuove ipotesi che tengano in conto l'evoluzione in atto.

Sono stati esclusi dalla bibliografia i documenti ufficiali della Chiesa universale, delle Conferenze Episcopali o delle loro Commissioni, sebbene alcuni testi apportino un contributo determinante alla riflessione teologico-pastorale su un tema che diviene sempre più attuale. Citiamo, ad esempio, due documenti molto interessanti della Chiesa tedesca "...und der Fremdling, der in deinen Toren ist" (1998) e "Leben in der Illegalität in Deutschland - eine humanitäre und pastorale Herausforderung" (2001), il documento dei vescovi degli Stati Uniti "Welcoming the stranger among us: unity in diversity" (2000), la nota pastorale della Conferenza Episcopale Portoghese "Igreja e Migrações: o dever do acolhimento" (2001) oppure il testo della Commissione ecclesiale francese Giustizia e Pace "Maîtriser la mondialisation" (1999) della stessa Commissione irlandese "A Challenge and a Task for the Catholic Community" (2001).

Anche se la presente ricerca bibliografica si ferma all'anno 2000, ci sembra utile citare tra gli studi apparsi nel 2001 il n. 48 della rivista

«Studia Patavina», che contiene gli Atti del Simposio «Religione e multiculturalità: tensione e possibilità di dialogo» organizzato dalla Facoltà dell'Italia Settentrionale, sezione di Padova, il 16 novembre 2000, e il numero 163 della rivista francese «Spiritus» interamente dedicato al tema «Migrants et migrations».

Sebbene la raccolta degli articoli sia nutrita, ciò non significa che il tema della mobilità umana sia entrato a pieno titolo nella riflessione teologica. L'interesse rimane spesso ancora casuale o legato ad eventi esterni e momenti di emergenza che sollecitano una riflessione sulla convivenza tra persone e popoli di culture e religioni diverse. Mancano ancora la delineazione dei «fondamenti» delle varie discipline teologiche, lavori di sintesi e pubblicazione di manuali specifici, soprattutto nell'ambito della missiologia e della teologia pastorale.

Sono comunque in aumento i convegni promossi da diversi organismi ecclesiali, centri di studio ed università e gli interventi da parte del Magistero. Da segnalare l'imminente conferenza internazionale su migrazioni e teologia che si terrà in Tijuana (Messico) dal 24 al 27 gennaio 2002 sul tema: «Migración y Experiencia religiosa en el Contexto de la Globalización. Perspectivas teológicas y pastorales».

Ricordiamo, infine, che in numerose occasioni abbiamo citato articoli in lingua italiana, pur trattandosi di traduzioni di originali apparsi in altre lingue. Ci riferiamo, ad esempio, ai saggi pubblicati nella rivista «Concilium» a cui il lettore potrà accedere nella lingua da lui preferita. La ricerca è stata condotta principalmente presso le biblioteche della Pontificia Università Gregoriana e del Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER), presso la Universitätsbibliothek e il Centro Studi e Ricerche per l'Emigrazione (CSERPE) di Basilea.

GIOVANNI GRAZIANO

TASSELLO

*Cserpe*

LUISA

DEPONTI

*Cserpe*

CHRISTIANE

LUBOS

*Cser*

1. AA.VV. (numero monografico)  
*Il mistero e il ministero della koinonia*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995.  
[comunione; teologia biblica; teologia patristica; storia della Chiesa; Padri della Chiesa]
2. AA.VV.  
*Lesodo nella Bibbia*. Roma, Borla, 1997. 237 p.  
[teologia biblica: Antico Testamento; esodo]
3. AA.VV.  
*Il pellegrinaggio nel Grande Giubileo del 2000*, «People on the Move», (27), 78, 1998. pp. 1-28.  
[essere pellegrino; teologia spirituale: elementi biblici]
4. AA.VV. (numero monografico)  
*Migrazioni da Babele a Pentecoste - unità nello Spirito. Giornata Nazionale delle Migrazioni, 15 novembre 1998*, «Servizio Migranti», (8), 5, 1998.  
[teologia pastorale: migranti; unità nella diversità; Babele; accoglienza]
5. AA.VV. (numero monografico)  
*Da strade diverse all'unico Padre. Giornata Nazionale delle Migrazioni, 21 novembre 1999*, «Servizio Migranti», (9), 5, 1999.  
[teologia pastorale; comunione]
6. AA.VV. (numero monografico)  
*Das Buch Rut*, «Bibel und Kirche», (54), 3, 1999.  
[teologia biblica; teologia spirituale; figure bibliche: Rut]
7. AA.VV. (numero monografico)  
*"Non siete più stranieri né ospiti, ma concittadini e familiari di Dio". Giornata Nazionale delle Migrazioni, 19 novembre 2000*, «Servizio Migranti», (10), 5, 2000.  
[teologia pastorale: migranti; Italia]
8. AA.VV. (numero monografico)  
*When did I see You a stranger?*, «Priests & People», (14), 5, 2000.  
[teologia pastorale; rifugiati; teologia biblica; parrocchia]
9. AA.VV. (numero monografico)  
*Chiesa, chiese e culture*, «Credere Oggi», (20), 4, 2000.  
[cultura; evangelizzazione; dialogo interculturale; chiesa locale; teologia sistematica: Trinità; inculturazione]
10. AA.VV. (numero monografico)  
*Giubileo della Mobilità Umana, 1-3 giugno 2000*, «People on the Move», (30), 83, 2000.  
[essere pellegrino; teologia pastorale: migranti]
11. AA.VV. (numero monografico)  
*Menschenwürde*, «Jahrbuch für biblische Theologie», 15, 2000.  
[storia; dignità dell'uomo; teologia biblica; teologia morale; teologia sistematica]
12. ABDENEY, BERNHARD T.  
*Stranger virtues. Ethics in a multicultural world*. Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1995.  
[teologia morale; etica; intercultura]
13. AGUILERA-TITUS, ALEJANDRO  
*Zukunftsträchtige Brücke. Die Hispanics in Kirche und Gesellschaft der USA*, «Herder Korrispondenz», 11, 1997. pp. 579-583.  
[ispano-americani; Stati Uniti]

14. ALBANESE, CATHERINE L.  
*A cobbler's universe: religion, poetry and performance in the life of a South Italian immigrant*. New York, Continuum, 1997. xiv, 205 p.  
[italiani nel mondo; Stati Uniti; storia; religiosità popolare]
15. ALBERIGO, GIUSEPPE  
*Idea e prassi di comunione nella storia della Chiesa*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 245-263.  
[storia della Chiesa; comunione; unità nella diversità]
16. ALBERTI, GIAMPIERO  
*La parrocchia palestra del dialogo interreligioso*, «Presenza Pastorale», (69), 8, 1999. pp. 28-30.  
[dialogo interreligioso; Italia; parrocchia]
17. ALEIXANDRE, DOLORES  
*Gesù e la donna siro-fenicia. Una storia dalla frontiera (Mc 7,24-30)*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 110-118.  
[teologia spirituale: elementi biblici; figure bibliche; donna]
18. ALEZ BELLO, ANGELA  
*L'altro e il diverso. Interreligiosità e interculturalità*, «Itinerarium», (5), 9, 1997. pp. 9-22.  
[filosofia; religioni; dialogo interculturale; alterità]
19. ALLIEVI, STEFANO  
*Immigrazioni e fondamentalismi*, «Servitium», 117, 1998. pp. 289-300.  
[dialogo interreligioso; islam; fondamentalismo; Europa; Italia]
20. ALLIEVI, STEFANO  
*Medine d'Europa*, «Religione e Società», 35, 1999. pp. 105-114.  
[islam; Europa; religioni; sociologia]
21. ALLIEVI, STEFANO  
*Pluralismo religioso e società multi-etnica*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 433-455.  
[dialogo interreligioso; pluralismo; identità]
22. ALLIEVI, STEFANO  
*Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans*, «Social Compass», (46), 3, 1999. pp. 283-300.  
[islam; Europa; religioni; sociologia]
23. ALONSO SCHÖKEL, LUIS  
*Salvezza e liberazione: l'Esodo*. Bologna, Dehoniane, 1997.  
[teologia biblica: Antico Testamento; esodo]
24. ALT, JÖRG  
*Illegal in Deutschland. Forschungsprojekt zur Lebenssituation 'illegaler' Migranten in Leipzig*. Karlsruhe, Loeper Literaturverlag, 1999. 453 p.  
[teologia pastorale: migranti; migrazioni irregolari; solidarietà; Germania]
25. AMALADOSS, MICHAEL  
*A la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Eglises?*. Paris, Les Editions de l'Atelier, 1997.  
[inculturazione; unità nella diversità; Francia; cultura; pluralismo; religiosità popolare; dialogo interreligioso]
26. AMEIGEIRAS, ALDO  
*El catolicismo popular en el proceso de integración cultural de los migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires*, «Stromata», (45), 3/4, 1989. pp. 423-439.

- [Argentina; emigrazione di cristiani; religiosità popolare; cultura; integrazione; sociologia]
27. AMEIGEIRAS, ALDO  
*"Us and them". Religious diversity in urban district context*, «Social Compass», (45), 3, 1998. pp. 379-397.  
 [alterità; religioni; pluralismo; dialogo interreligioso; sociologia]
28. ANASTASIOS (YANNOULATOS)  
*Problems and prospects of inter-religious dialogue. An Eastern Orthodox perspective*, «The Ecumenical Review», (52), 3, 2000. pp. 351-357.  
 [dialogo interreligioso; ecumenismo; chiesa ortodossa; religioni; pluralismo]
29. ANDONEGUI, JAVIER  
*El nacionalismo en perspectiva ética*, «Lumen», (46), 5-6, 1997. pp. 425-458.  
 [teologia morale; nazionalismo; identità; globalizzazione; pluralismo]
30. ANTONAZZO, GERARDO  
*La Trinità come comunione*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 15-21.  
 [teologia sistematica: Trinità; comunione; teologia biblica; accoglienza]
31. ANTONELLO, ERMINIO  
*Per una pratica nella relazione interpersonale*, «Consacrazione e Servizio», (47), 1, 1998. pp. 29-37.  
 [formazione interculturale; alterità]
32. ANTONIOLI, SILVANA; CAMERONI, GIANNI  
*Carlo Sonzini. L'apostolo della stampa e della donna nelle trame del movimento cattolico 1878-1957*. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1997. 262 p.  
 [biografia; storia della chiesa; Italia; donna; giovani; solidarietà; teologia pastorale: migranti]
33. APPLEBY, SCOTT R.  
*Diversity as a source of catholic common ground*, «New Theology Review», (13), 3, 2000. pp. 15-25.  
 [teologia pastorale; unità nella diversità; cattolicità; Stati Uniti; ispano-americani]
34. ARIARAJAH, WESLEY S.  
*Reading the bible in a pluralistic context*, «The Ecumenical Review», (51), 1, 1999. pp. 5-10.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; teologia biblica: Nuovo Testamento; pluralismo; universalità]
35. ARINZE, FRANCIS  
*Le religioni nel mondo. Una sfida alla teologia*, «Rassegna di Teologia», (38), 6, 1997. pp. 725-734.  
 [dialogo interreligioso; pluralismo; documenti della Chiesa]
36. ARKOUN, MOHAMMED  
*Du dialogue inter-religieux à la reconnaissance du fait religieux*, «Diogène», 182, 1998. pp. 103-126.  
 [dialogo interreligioso; religioni; islam]
37. AROWELE, P.J.  
*The pilgrim people of God (An African's reflections on the motif of sojourn*

in the *Epistle of the Hebrews*), «The Asia Journal of Theology», (4), 2, 1990. pp. 438-455.

[missiologia; teologia spirituale: elementi biblici; teologia biblica: Ebrei; essere pellegrino]

38. ASHBY, GODFREY

*Go out and meet God: a commentary on the book of Exodus*. Grand Rapids, Eerdmans, 1998. xiv, 146 p.

[teologia biblica: Antico Testamento; esodo]

39. ASHWORTH, J.

*Hospitality in Luke Acts*, «The Bible Today», (35), 5, 1997. pp. 300-304.

[teologia biblica: Atti degli apostoli; accoglienza]

40. ATHANASOU, JAMES A.

*Analysis of religiosity and practice: a study of Greek-Australian Orthodox youth*, «British Journal of Religious Education», 1, 1993. pp. 51-58.

[teologia pastorale: migranti; giovani; Chiesa ortodossa; pedagogia religiosa; Greci nel mondo; Australia]

41. AUDINET, JACQUES

*Frontiere del corpo, frontiere sociali*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 68-78.

[teologia spirituale; alterità]

42. AUFFRET, P.

*Là montent les tribus. Études structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d'Ex. 15,1-18 et des rapports entre eux*. Berlin, W. de Gruyter, 1999. xiv, 301 p.

[teologia biblica: Salmi; pellegrinaggio; essere pellegrino; esodo]

43. AZEVEDO, MARCELO

*Cristianesimo, uma experiência multicultural; como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas*, «Revista Eclesiástica Brasileira», 220, 1995. pp. 771-787.

[cultura; inculturazione; documenti della Chiesa; evangelizzazione dialogo interculturale]

44. BABÈS, LEILA

*L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris, Editions de l'Atelier, 1997.

[sociologia; Francia; islam; religioni; giovani; seconde generazioni]

45. BACCARINI, EMILIO

*L'altro, l'estraneo, lo straniero*, «Studium», (94), 4, 1998. pp. 525-540.

[filosofia; alterità; pluralismo; identità]

46. BADIE, BERTRAND; SADOUN, MARC (dir.)

*L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996. 318 p.

[alterità; filosofia; storia; sociologia; rifugiati; integrazione; islam; cultura; massmedia]

47. BADIOU, A.

*Saint-Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, PUF, 1997. 119 p.

[universalità; filosofia; unità nella diversità]

48. BADIOU, A.

*Saint Paul, fondateur du sujet universel*, «Études Théologiques et Religieuses», (75), 3, 2000. pp. 323-333.

[filosofia; universalità; unità nella diversità]

49. BANKSTON, CARL L.; ZHOU, MIN  
*De facto congregationalism and socioeconomic mobility in Laotian and Vietnamese immigrant communities: a study of religious institutions and economic change*, «Review of Religious Research», (41), 4, 2000. pp. 453-470.  
[Stati Uniti; laotiani nel mondo; vietnamiti nel mondo; sociologia; religio-  
ni; parrocchia; emigrazione di cristiani]
50. BAÑUELAS, ARTURO J.  
*Mestizo Christianity. Theology from the Latino perspective*. Maryknoll,  
N.Y., Orbis Books, 1995.  
[Stati Uniti; ispano-americani; missiologia]
51. BARAHONA PLAZA, ANGEL  
*La integración del tercero excluido (Una reflexión antropológico-filosófica sobre la Trinidad)*, «Religión y Cultura», 46, 2000. pp. 407-420.  
[teologia sistematica: Trinità; cattolicità; solidarietà]
52. BARBER, JANET  
*The Guadalupan image. An inculturation of the Good News*, «Josephinum  
Journal of Theology», 4, 1997. pp. 65-81.  
[inculturazione; ispano-americani; Stati Uniti]
53. BARNES, MICHAEL  
*The significance of the other. Time and the tangles threads of God's story*,  
«The Way», (37), 4, 1997. pp. 296-304.  
[teologia spirituale; alterità]
54. BARNES, MICHAEL; HOOSE, JAYNE  
*Tourists or travelers? Rediscovering pilgrimage*, «The Way», (39), 1, 1999.  
pp. 16-26.  
[teologia spirituale; essere pellegrino]
55. BARTOLOMEI, MARIA CRISTINA  
*Il diritto come mediazione tra orizzonte filosofico e orizzonte teologico della  
comunicazione*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 503-508.  
[filosofia; alterità; accoglienza]
56. BASAGNI, JACOPO  
*Immagini dell'immigrazione*, «Testimonianze», (42), 1, 1999. pp. 63-73.  
[filosofia; Italia; discriminazione; razzismo]
57. BASSET, JEAN-CLAUDE  
*Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi*. Paris, Cerf,  
1996. 503 p.  
[dialogo interreligioso; religioni; storia]
58. BASTENIER, ALBERT  
*L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immi-  
grés marocains en Belgique*, «Social Compass», (45), 2, 1998. pp. 195-218.  
[religioni; islam; marocchini nel mondo; Belgio; identità; sociologia]
59. BASTENIER, ALBERT  
*Immigrati e richiedenti l'asilo: figure della globalizzazione e interrogativi  
posti alla teologia*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 43-55.  
[globalizzazione; rifugiati; cultura; universalità; teologia morale]
60. BASTIANON, EUGENIO  
*Di fronte al mistero dell'altro. Poesia, filosofia e teologia*, «Asprenas», (45),  
3, 1998. pp. 373-390.  
[filosofia; teologia biblica; alterità]

61. BASTIANON, EUGENIO  
*Lo stato e il mistero dell'incontro con l'altro*, «Asprenas», 46, 1999. pp. 539-554.  
 [filosofia; alterità]
62. BATUT, JEAN-PIERRE  
*Dieu n'est pas solitaire*, «Christus», 1998. pp. 443-454.  
 [teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità; solidarietà]
63. BAUM, GREGORY  
*Trascendiamo dei confini o invasione dei territori? Riflessioni sulle attività della Banca Mondiale*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 56-67.  
 [teologia morale; bene comune; etica; globalizzazione]
64. BAUMANN, MARTIN  
*Diaspora: genealogies of semantics and transcultural comparison*, «Numen», (47), 3, 2000. pp. 313-337.  
 [intercultura; integrazione; cultura; essere straniero; esilio; storia della chiesa; emigrazione di cristiani]
65. BAUMANN, URS; JASPERT, BERND (Hrsg.)  
*Glaubenswelten: Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft*. Frankfurt a.M., Lembeck, 1998. 270 p.  
 [pluralismo; religioni; dialogo interreligioso]
66. BAURA, EDUARDO  
*Apostolato marittimo. Cenni storici e profili giuridici alla luce del Motu Proprio "Stella Maris"*, «People on the Move», (26), 74, 1997. pp. 25-42.  
 [diritto canonico; documenti della Chiesa; teologia pastorale: marittimi]
67. BECK, CHRISTIAN  
*Gott stempelt niemanden ab: biblische Aspekte einer Theologie der Ausgrenzung*, in Deutscher Caritasverband (Hrsg.), *Caritas 2000*. Freiburg, Deutscher Caritasverband, 1999. pp. 40-46.  
 [teologia biblica; teologia pastorale; discriminazione; teologia sistematica: ecclesiologia]
68. BECK KADIMA, MURIEL; HUOT, JEAN-CLAUDE (Hrsg.)  
*Kirche und Asyl. Legitimer Widerstand im Rechtsstaat?* Zürich, NZN Buchverlag/Institut für Sozialethik des SEK, 1996. 100 p.  
 [Svizzera; teologia pastorale: rifugiati; sanctuary movement; solidarietà; rifugiati; diritto d'asilo; migrazioni irregolari]
69. BECKER, JEAN  
*Hispanic associates: gift and challenge*, «Sisters Today», (69), 6, 1997. pp. 454-455.  
 [ispano-americani; confraternite; Stati Uniti; intercultura]
70. BECKFORD, JAMES A.  
*Ethnic and religious diversity among prisoners: the politics of prison chaplaincy*, «Social Compass», (45), 2, 1998. pp. 265-277.  
 [pluralismo; religioni; sociologia; Gran Bretagna]
71. BECQUET, GILLES  
*Le "prochain": question "piège"*, «Seve», 589, mai, 1997. pp. 49-53.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; solidarietà; figure bibliche: Buon Samaritano]
72. BELDERRAIN, PEDRO  
*Peregrinos en camino*, «Confer», (39), 150, 2000. pp. 115-125.  
 [teologia spirituale; spiritualità dell'esodo]

73. BELLAGAMBA, ANTHONY  
*Mission and ministry in the global Church*. New York, Orbis Books, 1992. 150 p.  
 [Missiologia; globalizzazione; formazione interculturale; universalità della Chiesa; figure bibliche: Maria; Stati Uniti]
74. BELLAGAMBA, ANTHONY  
*Globalizzazione e universalità della Chiesa*, «Ad Gentes», (3), 1, 1999. pp. 51-74.  
 [teologia morale; globalizzazione; universalità; solidarietà; Chiesa locale]
75. BENTOGGIO, GABRIELE  
*La via del sapiente*, «L'Emigrato», (95), 1, 1998. pp. 23-24.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; spiritualità dell'esodo]
76. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Via, verità e vita*, «L'Emigrato», (95), 3, 1998. pp. 24-25.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; spiritualità dell'esodo]
77. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Abramo: l'inizio di una nuova storia*, «L'Emigrato», (96), 3, 1999. pp. 27-28.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Abramo]
78. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Dalla sterilità alla benedizione*, «L'Emigrato», (96), 4, 1999. pp. 26-27.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; donna; figure bibliche: Rut]
79. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Il deserto e la terra promessa*, «L'Emigrato», (96), 5, 1999. pp. 24-25.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; esilio; spiritualità dell'esodo]
80. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Israele, popolo senza terra*, «L'Emigrato», (96), 2, 1999. pp. 24-25.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche]
81. BENTOGGIO, GABRIELE  
*La terra dono di Dio*, «L'Emigrato», (96), 6, 1999. pp. 26-27.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; esilio; spiritualità dell'esodo]
82. BENTOGGIO, GABRIELE  
*La terra e il decalogo*, «L'Emigrato», (96), 7, 1999. pp. 22-23.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; esilio; spiritualità dell'esodo]
83. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Rut: lite giudiziaria e benedizione nella storia biblica di una straniera*, «Studi Emigrazione», (36), 134, 1999. pp. 323-331.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Rut; donna]
84. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Terra promessa*, «L'Emigrato», (96), 1, 1999. pp. 24-25.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; spiritualità dell'esodo]
85. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Giubileo di liberazione*, «L'Emigrato», (97), 3, 2000. pp. 24-25.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; essere straniero]
86. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Giubileo e debiti*, «L'Emigrato», (97), 4, 2000. pp. 22-23.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; giustizia]
87. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Giubileo e forestieri*, «L'Emigrato», (97), 5, 2000. pp. 14-15.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; essere straniero]

88. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Il giubileo della terra*, «L'Emigrato», (97), 2, 2000. pp. 24-25.  
[teologia biblica: Antico Testamento; essere straniero]
89. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Il giubileo e i leviti*, «L'Emigrato», (97), 8, 2000. pp. 24-25.  
[teologia biblica: Antico Testamento; esilio; essere straniero]
90. BENTOGGIO, GABRIELE  
*Il giubileo e il prossimo*, «L'Emigrato», (97), 7, 2000. pp. 24-25.  
[teologia biblica: Antico Testamento; solidarietà]
91. BENTOGGIO, GABRIELE  
*In cammino con il Giubileo*, «L'Emigrato», (97), 1, 2000. pp. 26-27.  
[teologia biblica: Antico Testamento; essere pellegrino]
92. BEOZZO, OSCAR; WILFRED, FELIX (numero monografico)  
*La trasgressione delle frontiere - inizio di nuove identità?*, «Concilium», (35), 2, 1999.  
[filosofia; teologia biblica; alterità; figure bibliche; unità nella diversità; globalizzazione]
93. BERJONNEAU, JEAN-FRANÇOIS  
*La Communauté Paroissiale de l'accueil à l'évangélisation*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. pp. 256-273.  
[teologia pastorale; accoglienza; parrocchia; unità nella diversità; intercultura; cattolicità; dialogo interreligioso]
94. BERNECKER, WALTER  
*Intolerancia religiosa e inmigración en México*, «Cristianismo y Sociedad», 99, 1989. pp. 7-23.  
[Messico; tolleranza; migrazioni; religioni]
95. BESSE, JEAN-PAUL  
*La paroisse dans l'émigration russe en France*, «Le Messager Orthodoxe», 109, 1988. pp. 3-15.  
[teologia pastorale: migranti; parrocchia; emigrazione di cristiani; russi nel mondo; Francia]
96. BESTETTI, ANNUNCIATA  
*Esperienze di multiculturalità e interculturalità nella formazione iniziale*, «Consacrazione e Servizio», (48), 1, 1999. pp. 29-38.  
[formazione interculturale; spiritualità dell'esodo; pluralismo]
97. BETELLI, LUIGI  
*Per una pastorale ecclesiale e giovanile multiculturale*, «Servizio Migranti», (10), 4, 2000. pp. 459-472.  
[teologia pastorale: giovani; Germania; italiani nel mondo; pluralismo; identità]
98. BEYER, PETER  
*The city and beyond as dialogue: negotiating religious authenticity in global society*, «Social Compass», (45), 1, 1998. pp. 67-79.  
[globalizzazione; pluralismo; religioni; alterità; identità; sociologia]
99. BEZANÇON, J.-N. (dir.)  
*Au carrefour des religions. Rencontre. Dialogue. Annonce*. Paris, Beauchesne, 1995. 162 p.

- [teologia pastorale; dialogo interreligioso; religioni; pluralismo; testimonianze; Francia]
100. BIGALLI, ANDREA  
*Due mondi, una frontiera*, «Testimonianze», (42), 2, 1999. pp. 106-114.  
[filosofia; italiani nel mondo; rifugiati; accoglienza]
101. BIGUZZI, GIANCARLO  
*Il Nuovo Testamento, le culture e le religioni*, «Euntes Docete», (51), 1, 1998. pp. 7-46.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; religioni; inculturazione; Padri della Chiesa]
102. BLANPAIN, J.-L.  
*La foi chrétienne à la rencontre de l'Islam*, «Nouvelle Revue Théologique», (122), 4, 2000. pp. 597-610.  
[islam; dialogo interreligioso; religioni; teologia pastorale]
103. BLOOM, IRENE; MARTIN, J. PAUL; PROUDFOOT, WAYNE L.  
*Religious diversity and human rights*. New York, Columbia University Press, 1996. x, 355 p.  
[religioni; diritti umani fondamentali; dialogo interreligioso; pluralismo]
104. BLUME, MICHAEL  
*A new century without refugees*, «People on the Move», (27), 77, 1998. pp. 15-24.  
[teologia pastorale: rifugiati; solidarietà]
105. BLUME, MICHAEL  
*Refugee law in the European Union at the turn of the century: some pastoral reflections*, «People on the Move», (29), 82, 2000. pp. 41-53.  
[teologia pastorale: rifugiati; politica; Europa]
106. BLUME, MICHAEL  
*The Church and immigration*, «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 171-174.  
[teologia pastorale; globalizzazione; rifugiati]
107. BOERSMA, O.; JELSMA, A. J. (eds.)  
*Unity in multiformity: the minutes of the Coetus of London, 1575, and the consistory minutes of the Italian Church of London, 1570-1591*. Amsterdam, Walloon, 1997. x, 278 p.  
[italiani nel mondo; Gran Bretagna; storia; chiesa protestante]
108. BORAN, GEORGE  
*Hispanic Catholic youth in the United States*, «Chicago Studies», (36), 3, 1997. pp. 243-254.  
[ispano-americani; giovani; seconde generazioni; Stati Uniti]
109. BORDES-BÉNAYOUN, C.  
*"Les diasporas en France". Paper delivered to the 24th Conference of the International Society for the Sociology of Religion*. Toulouse, 1997.  
[Francia; religioni; pluralismo; sociologia]
110. BORGÉN, PEDER  
*Two Philonic prayers and their contexts: an analysis of "Who is the heir of divine things" (Her.) 24-29 and "Against Flaccus" (Flac.) 170-75*, «New Testament Studies», (45), 3, 1999. pp. 291-309.  
[figure bibliche: Abramo; esilio; essere straniero; teologia biblica: Antico Oriente]
111. BORNET, PHILIPPE  
*Platon et les étrangers*, «Revue de Théologie et de Philosophie», (132), 2,

2000. pp. 113-129.  
[filosofia; alterità]
112. BORSATO BATTISTA  
*Educazione alla tolleranza*, «Credere Oggi», (17), 5, 1997. pp. 121-131.  
[teologia morale; tolleranza]
113. BOSCHI, BERNARDO GIANLUIGI  
*Fattori di comunione: legge, tempio, Gerusalemme*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 75-82.  
[teologia biblica: Antico Testamento; comunione]
114. BOUMA, GARY D.  
*The emergence of religious plurality in Australia: a multicultural society*, «Sociology of Religion», (56), 3, 1995. pp. 285-303.  
[dialogo interreligioso; intercultura; pluralismo; Australia]
115. BOUMA, GARY D. (ed.)  
*Many religions, all Australian: religious settlement, identity and cultural diversity*. Melbourne, Christian Research Association, 1997. xv, 220 p.  
[Australia; religioni; pluralismo; identità; alterità; cultura; emigrazione di cristiani; discriminazione; sociologia]
116. BOUMA, GARY D.  
*The settlement of Islam in Australia*, «Social Compass», (44), 1, 1997. pp. 71-82.  
[islam; religioni; Australia]
117. BOUMANS, ELKE; ÜNAL, ARIF  
*Die geteilte Menschenwürde. Flüchtlingsalltag und soziale Arbeit nach der Änderung des Grundrechts auf Asyl*. Frankfurt a.M., Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1997.  
[teologia morale; dignità dell'uomo; diritto d'asilo; rifugiati; Germania]
118. BOYER, ALAIN  
*L'islam en France*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998. ix, 370 p.  
[religioni; islam; dialogo interreligioso; Francia]
119. BRADLEY, MIRKO  
*La cura degli altri*, «Il Tetto», 213-214, 1999. pp. 33-54.  
[filosofia; alterità; intercultura]
120. BRANDT, PIERRE-YVES  
*De l'usage de la frontière dans la rencontre entre Jésus et la syrophénicienne (Mc 7,24-30)*, «Etudes Théologiques et Religieuses», (74), 2, 1999. pp. 173-188.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; figure bibliche; alterità; essere straniero]
121. BRESCIANI, E.  
*Lo straniero*, in S. Donadoni (a cura di), *L'uomo egiziano*. Bari, 1990. pp. 235-268.  
[teologia biblica: Antico Oriente]
122. BRIEND, JACQUES; QUESNEL, MICHEL  
*Migrazioni e viaggi*, «Il mondo della Bibbia», 53, 2000. p. 59.  
[teologia spirituale: elementi biblici; esilio]
123. BRIESKORN, NORBERT  
*Die Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Berlin, Stuttgart, Köln, Kohlhammer, 1997. 208 p.  
[filosofia; storia; diritti umani fondamentali]

124. BRIESKORN, NORBERT (Hrsg.)  
*Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt.* Stuttgart, Kohlhammer, 1997. xii, 159 p.  
 [dottrina sociale della chiesa; solidarietà; globalizzazione]
125. BRIFFARD, C.  
*Péricopes. Sem, un clé de lecture pour Babel (Gn 11/1-9), ou de l'importance du contexte,* «Études Théologiques et Religieuses», (75), 3, 2000. pp. 411-414.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; Babele]
126. BRINKS, HERBERT J. (ed.)  
*Dutch American voices: letters from the United States, 1850-1930.* Ithaca, Cornell University Press, 1995.  
 [Stati Uniti; storia; chiesa protestante; emigrazione di cristiani; olandesi nel mondo]
127. BSTEH, ANDREAS; MIRDAMADI, SEYED M. (Hrsg.)  
*Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz. Teheran, 25. bis 28. Februar 1996.* Mödling, Verlag St. Gabriel, 1997. 414 p.  
 [dialogo interreligioso; islam; intercultura; giustizia]
128. BUBER, MARTIN  
*Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico.* Magnano, Ed. Qiqajon, 1990.  
 [teologia spirituale; essere pellegrino; religione ebraica]
129. BURGHART, R. (ed.)  
*Hinduism in Great Britain: the perpetuation of religion in an alien cultural milieu.* London, Tavistock, s.d.  
 [induismo; Gran Bretagna; religioni; cultura; sociologia]
130. BURINI, CLARA  
*Comunione e comunità nella Chiesa delle origini,* «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 221-230.  
 [storia della Chiesa primitiva; comunione]
131. BUTIN, GITTE W.  
*Encounter with the Other: a matter of im / mediacy. Levinas and Kierkegaard on the Other and mediation,* «Kerygma und Dogma», (45), 4, 1999. pp. 307-316.  
 [filosofia; alterità; figure bibliche: Abramo; Levinas E.]
132. BUTTERLY, MAIRÉAD  
*The stranger in the parish,* «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 195-199.  
 [teologia pastorale; parrocchia; accoglienza]
133. BYONG-RO, AN  
*Die Religiosität der Koreaner in Deutschland.* Frankfurt a.M., Peter Lang, 1997. 203 p.  
 [teologia pastorale; sociologia; coreani nel mondo; Germania; emigrazione di cristiani]
134. BYRNES, JOSEPH F.  
*The relationship of religious practice to linguistic culture: language, religion, and education in Alsace and the Roussillon, 1860-1890,* «Church History», (68), 3, 1999. pp. 598-626.  
 [teologia pastorale; cultura; catechesi; storia]

135. CABRA, PIERGIORDANO  
*Religiosi e religiose*, in Luigi Lorenzetti (a cura di), *Dizionario di teologia della Pace*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. pp. 748-752.  
[ordini religiosi ed internazionalità; intercultural]
136. CALATI, BENEDETTO  
*La koinonia in S. Gregorio Magno*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 231-244.  
[teologia patristica; Padri della Chiesa; comunione; teologia sistematica: ecclesiologia]
137. CAMPATELLI, MARIA  
*Per una lettura teologico-spirituale dell'identità nazionale*, «Studi Emigrazione», (35), 130, 1998. pp. 299-314.  
[teologia spirituale; identità; nazione; teologia sistematica: Trinità; teologia sistematica: ecclesiologia]
138. CAPO, ANGIOLANNA  
*Identità religiosa e immigrazione*, «La Critica Sociologica», 124, 1998. pp. 87-101.  
[religiosi; identità; Italia; sociologia]
139. CARAMORE, GABRIELLA (a cura di)  
*Giovanni Filoramo. Civitas peregrina. Radici cristiane dell'idea di straniero*. Brescia, Morcelliana, 1999. 115 p.  
[teologia spirituale; essere straniero]
140. CARDELLINI, INNOCENZO  
*Riflessioni sullo "straniero" nella Bibbia alla luce del Vicino-Oriente-Antico*, «Studi Emigrazione», (36), 133, 1999. pp. 119-134.  
[teologia biblica: Antico Oriente; esilio; bibliografia]
141. CARRARA, ALBERTO  
*L'accoglienza dell'assemblea eucaristica: una riflessione liturgico-pastorale*, «Rivista del Clero Italiano», (80), 11, 1999. pp. 729-742.  
[liturgia; accoglienza; comunione]
142. CARUCCI VITERBI, BENEDETTO  
*L'ebraismo e il giubileo*, «Il Veltro», (43), 1-2, 1999. pp. 83-90.  
[religione ebraica; pellegrinaggio]
143. CASAVOLA, FRANCO  
*Uguaglianza e diversità degli uomini*, «Studium», (94), 5, 1998. pp. 645-649.  
[filosofia; storia; Europa; alterità]
144. CASIRAGHI, GIAMPIERO  
*Diversità e comunione nell'unica fede. La chiesa irlandese dei primi secoli*, «Ad Gentes», (3), 1, 1999. pp. 33-50.  
[storia della Chiesa; Irlanda; unità nella diversità; cattolicità; missionarietà]
145. CATTIN, YVES  
*L'uomo, l'essere che passa le frontiere*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 24-42.  
[filosofia; identità; alterità; accoglienza]
146. CAVAGNA, CELESTINO  
*Giappone, la Chiesa di fronte all'immigrazione*, «Mondo e Missione», (127), 9, 1998. p. 31.  
[Giappone; Chiesa locale; missiologia]
147. CAVENDISH, JAMES; WALCH, MICHAEL; LEEGE, DAVID  
*Social network theory and predictors of religiosity for black and white*

- Catholics: evidence of a "black sacred cosmos"?*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 3, 1998. pp. 397-400.  
[sociologia; Stati Uniti; religiosità popolare; unità nella diversità; liturgia]
148. CAZELLES, HENRI  
*Israel among the nations*, «Pacifica», (2), 1, 1989. pp. 47-60.  
[teologia biblica: Antico Oriente; cultura]
149. CENKNER, WILLIAM (ed.)  
*The multicultural Church. A new landscape in U.S. theologies*. New York, Paulist Press, 1996.  
[universalità della Chiesa; dialogo interculturale; Stati Uniti]
150. CÉSARI, JOCELYNE  
*Être musulman en France aujourd'hui*. Paris, Hacette, 1997. 238 p.  
[islam; Francia; religioni; sociologia]
151. CÉSARI, JOCELYNE  
*La laïcité française et l'islam*, «Esprit», 239, 1998. pp. 65-76.  
[islam; religioni; cultura; Francia]
152. CHANDON-MOËT, BERNARD  
*Aux côtés des réfugiés. Le "Jesuit Refugee Service"*, «Christus», 186, 2000. pp. 180-186.  
[teologia pastorale: rifugiati; ordini religiosi tra i migranti; rifugiati]
153. CHAPAL, R.; LINDEGAARD, H.; BOURGUET, D.  
*Les Psaumes du pèlerin*. Lyon, Réveil, 1998. 75 p.  
[teologia biblica: Salmi; essere pellegrino; pellegrinaggio]
154. CHAPMAN, MARK D.  
*A theology for Europe: universality and particularity in Christian theology*, «The Heythrop Journal», (35), 2, 1994. pp. 125-139.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; intercultura; unità nella diversità; Europa]
155. CHELI, GIOVANNI  
*L'accoglienza del migrante nella Chiesa*, «People on the Move», (27), 77, 1998. pp. 5-11.  
[teologia pastorale; accoglienza; documenti della Chiesa]
156. CHENU, BRUNO  
*Le nostre differenze hanno il senso di una comunione?*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 179-193.  
[globalizzazione; comunione; alterità; universalità della Chiesa; ecumenismo; dialogo interreligioso; cattolicità]
157. CHÉREAU, G.  
*De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction*, «Nouvelle Revue Théologique», (122), 1, 2000. pp. 19-36.  
[Babele; teologia biblica: Antico Testamento; teologia biblica: Atti degli Apostoli; unità nella diversità; universalità]
158. CHIDESTER, DAVID; STONIER, JANET; TOBLER, JUDY  
*Diversity as ethos. Challenges for interreligious and intercultural education*. Warwick, Institute for Comparative Religion in Southern Africa, 1999.  
[religioni; dialogo interreligioso; formazione interculturale; alterità; etica]
159. CHONG, Kelly H.  
*What it means to be Christian? The role of religion in the construction of*

*ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans*, «Sociology of Religion», (59), 3, 1998. pp. 259-286.  
[coreani nel mondo; identità; Stati Uniti; seconde generazioni; emigrazione di cristiani; sociologia]

160. CIAPPARELLA, ANDREA; GATANI, TINDARO  
*Missione Cattolica Italiana Zurigo (1898-1998). I Salesiani di Don Bosco al servizio della fede e dell'emigrazione*. Zurigo, Edizioni Missione Cattolica Italiana Don Bosco, 1997.  
[italiani nel mondo; Missioni Cattoliche Italiane; Svizzera; storia della Chiesa; Ordini religiosi tra i migranti]
161. CICHESI, GENNARO  
*Alterità in prospettiva antropologica*, «Euntes Docete», (53), 1, 2000. pp. 137-150.  
[antropologia; filosofia; alterità; comunione]
162. CIOLA, NICOLA  
*Teologia trinitaria. Storia - metodo - prospettive*. Bologna, EDB, 1996. 360 p.  
[teologia sistematica: Trinità; teologia sistematica: ecclesiologia; unità nella diversità; storia della Chiesa; universalità della Chiesa]
163. CIPOLLA, COSTANTINO  
*La tolleranza nelle relazioni sociali e nella ricerca scientifica*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 41-49.  
[filosofia; tolleranza; identità; cultura]
164. CIPOLLONE, GIULIO  
*Tolleranza e convivenza tra i credenti delle religioni monoteistiche*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 51-63.  
[tolleranza; religioni; storia]
165. CIPRIANI, ROBERTO (ed.)  
*Religions sans frontières? Present and future trends of migration, culture, and communication*. Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1994.  
[religioni; globalizzazione; migrazioni]
166. CIPRIANI, ROBERTO  
*Le voyage comme altérité*, «Social Compass», (47), 1, 2000. pp. 33-37.  
[alterità; essere straniero; essere pellegrino; sociologia]
167. CITRINI, TULLIO  
*Il criterio di koinonia del Vaticano II*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 265-277.  
[storia della Chiesa; comunione; documenti della Chiesa]
168. CITTERIO, FERDINANDO; VACCARO, LUCIANO  
*Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. Quaderni della "Gazzada" n. 16*. Brescia, Morcelliana, 1997. xxxii, 596 p.  
[storia della chiesa; pellegrinaggio; Italia; religiosità popolare]
169. CLARK ROOF, WADE  
*Religious borderlands: challenges for future study*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 1, 1998. pp. 1-14.

- [sociologia; religioni; Stati Uniti; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; migrazioni]
170. CLARKE, BRIAN P.  
*Piety and nationalism: Lay voluntary associations and the creation of an Irish-Catholic community in Toronto, 1850-1895.* Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1993. xiv, 340 p.  
 [storia; storia della Chiesa; irlandesi nel mondo; nazionalismo; laici; emigrazione di cristiani; Canada]
171. CODA, PIERO  
*Comunicazione tra le religioni? Un percorso teologico,* «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 456-474.  
 [teologia sistematica; teologia morale; dialogo interreligioso; pluralismo; islam]
172. COLASUONNO, NICOLA  
*Strada facendo. La spiritualità del missionario pellegrino.* Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1998.  
 [teologia spirituale; missionarietà; essere pellegrino; religioni]
173. COLDREY, BARRY M.  
*"A charity which has outlived its usefulness": the last phase of Catholicity child migration 1947-1956,* «The Australasian Catholic Record», (73), 3, 1996. pp. 338-354.  
 [Australia; storia; bambini; rifugiati]
174. COLLANGE, JEAN-FRANÇOIS  
*Qu'est-ce qu'une religion? Le religieux entre identité et alterité,* «Études Théologiques et Religieuses», (73), 4, 1998. pp. 557-570.  
 [teologia fondamentale; religioni; alterità; identità]
175. COLLET, GIANCARLO  
*Bekehrung - Vergleich - Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft,* «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», (77), 4, 1993. pp. 202-215.  
 [missiologia; alterità; formazione interculturale; intercultura; filosofia]
176. COLZANI, GIANNI  
*Guardare il mondo,* «Ad Gentes», (3), 1, 1999. pp. 3-6.  
 [missiologia; Chiesa locale; universalità; globalizzazione]
177. CONSER WALTER H.; TWISS, SUMNER B. (eds.)  
*Religious diversity and American religious history: studies in traditions and cultures.* Athens, University of Georgia Press, 1997. xx, 305 p.  
 [storia; storia della chiesa; religioni; emigrazione di cristiani; cultura; alterità; Stati Uniti]
178. CONTRERAS, MARÍA DE LOS ÁNGELES  
*Esperienza di multiculturalità - interculturalità nel Consiglio Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice,* «Consacrazione e Servizio», (48), 9, 1999. pp. 35-44.  
 [Ordini religiosi ed internazionalità; intercultura]
179. COSTA-LASCOUX, JACQUILINE; COSTES, ANDRÉ  
*Penser autrement l'immigration,* «Études», 387, 1997. pp. 315-326.  
 [Europa; politica; diritti; filosofia]
180. CRUCIFIX, PHILIPPE  
*La recontre de la différence dans les communautés paroissiales rurales,* «Lumen Vitae», (53), 3, 1998. pp. 337-343.

- [teologia pastorale; unità nella diversità; parrocchia; Chiesa locale; universalità della Chiesa]
181. CRÜSEMANN, FRANK  
*Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der "Fremden". Gesetze im Alten Testament*, «Wort und Dienst», 19, 1987. pp. 11-24.  
[teologia biblica: Antico Testamento; identità]
  182. CRÜSEMANN, FRANK  
*Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis*, «Evangelische Theologie», (58), 3, 1998. pp. 180-195.  
[teologia biblica: Antico Testamento; nazione; identità; universalità]
  183. CUNNINGHAM, D.S.  
*These Three are one. The practice of trinitarian theology*. Oxford, Blackwell, 1998. xvi, 368 p.  
[teologia sistematica: Trinità; teologia pastorale; unità nella diversità]
  184. DAL COVOLO, ENRICO  
*I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, «Ricerche Teologiche», 9, 1998. pp. 133-138.  
[teologia patristica; Padri della Chiesa; cultura]
  185. DA SILVA LIMA, JOSÉ  
*Peregrinos do Deus que vem*, «Theológica», (35), 1, 2000. pp. 83-95.  
[teologia spirituale: elementi biblici; essere pellegrino]
  186. DASSETTO, FELICE  
*La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan, 1996. 383 p.  
[Europa; islam; religioni; sociologia; antropologia]
  187. DASSMANN, ERNST  
*Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit*, «Jahrbuch für biblische Theologie», 15, 2000. pp. 151-179.  
[storia della Chiesa primitiva; dignità dell'uomo; diritti umani fondamentali]
  188. DAVIS, KENNETH  
*A new Catholic reformation*, «Chicago Studies», (36), 3, 1997. pp. 216-223.  
[teologia pastorale; ispano-americani; Stati Uniti]
  189. DAVIS, KENNETH  
*A survey of contemporary U.S. Hispanic Catholic Theology*, «Theology Digest», (44), 3, 1997. pp. 203-211.  
[ispano-americani; Stati Uniti; teologia pastorale]
  190. DAVIS, KENNETH  
*Challenges to the pastoral care of Central Americans in the United States*, «Apuntes», (17), 2, 1997. pp. 45-56.  
[teologia pastorale; America Centrale; Stati Uniti; ispano-americani]
  191. DAY, D.  
*On pilgrimage*. Edinburgh, T&T Clark, 1999. xii, 256 p.  
[pellegrinaggio; teologia pastorale]
  192. DAY, LINCOLN H.; IÇDUYGU, AHMET  
*The effect of international migration on religious observance and attitudes in Turkey*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 4, 1998. pp. 596-607.  
[Turchia; turchi nel mondo; islam; religioni; migrazioni; sociologia]

193. DAY, LINDA  
*Power, otherness, and gender in the Biblical short stories*, «Horizons in Biblical Theology», (20), 2, 1998. pp. 109-127.  
 [teologia biblica; figure bibliche: Rut; figure bibliche: Tobia]
194. DE BENEDETTI, PAOLO  
*Gerusalemme, città di comunione?*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 83-89.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; comunione]
195. DE BÉTHUNE, P.-Fr.  
*Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle*, «Nouvelle Revue Théologique», (121), 4, 1999. pp. 557-572.  
 [dialogo interreligioso; teologia spirituale; accoglienza; religioni]
196. DE CERTEAU, MICHEL  
*Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*. Magnano, Ed. Qiqajon, 1993.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; alterità; comunione; pluralismo]
197. DECK FIGUEROA, ALLAN  
*Latino religion and the struggle for justice. Evangelization as conversion*, «Journal of Hispanic-Latino Theology», (4), 3, 1997. pp. 28-41.  
 [ispano-americani; Stati Uniti; evangelizzazione]
198. DE GUZMAN, EFREN  
*"Out of Egypt i have called my son". A Scriptural input and reflection on doing refugee work*, «People on the Move», (27), 76, 1998. pp. 21-27.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; rifugiati]
199. DEIANA, GIOVANNI  
*Bibbia e culture*, «Euntes Docete», (51), 1, 1998. pp. 47-60.  
 [teologia biblica; cultura; inculturazione; documenti della Chiesa]
200. DE JONG, AAD  
*Catholic identity and cultural diversity at school*, «Journal of Empirical Theology», (11), 1, 1998. pp. 54-78.  
 [formazione interculturale; scuola; Paesi Bassi]
201. DE LA HOZ, FERNÁNDEZ  
*Entre el desarraigo y la integración. Los emigrantes en la Unión Europea*, «Sal Terrae», (87), 1, 1999. pp. 31-43.  
 [teologia pastorale; accoglienza; politica; Europa]
202. DELANEY, JOAN  
*From Cremona to Edinburgh. Bishop Bonomelli and the World Missionary Conference of 1910*, «The Ecumenical Review», (52), 3, 2000. pp. 418-431.  
 [Bonomelli G.; ecumenismo; missiologia; storia della Chiesa]
203. DE LEÓN, JUAN LUIS  
*Fundamentos de la dignidad humana y de los derechos humanos en el Antigua Testamento*, «Revista Bíblica», (61), 1, 1999. pp. 45-69.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; dignità dell'uomo; diritti umani fondamentali]
204. DELÉTRAZ, HUGUES  
*I 50 anni della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, «La Civiltà Cattolica», (149), 2, 1998. pp. 120-133.  
 [teologia morale; diritti umani fondamentali; politica; Italia; storia della Chiesa; documenti della Chiesa]
205. DELGADO, MARIANO  
*Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von*

- einheimischen und zugewanderten Katholiken*, «*Stimmen der Zeit*», (125), 9, 2000. pp. 595-608.  
[Germania; teologia pastorale: migranti; missioni etniche; parrocchia; cattolicità; inculturazione; alterità]
206. DELLA ROCCA, ROBERTO  
*Identità e alterità nel pensiero ebraico*, «*Humanitas*», (53), 4, 1998. pp. 653-658.  
[alterità; teologia biblica: Antico Testamento; religione ebraica]
207. DELL'OLIO, TONIO  
*Trinità vissuta: il valore della non-violenza*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 65-78.  
[unità nella diversità; comunione]
208. DE LORENZI, LORENZO  
*Paolo: comunione non è soltanto koinonia*, «*Parola Spirito e Vita*», 31, 1995. pp. 147-177.  
[teologia biblica: Corpus Paulinum; comunione]
209. DEL RÍO MARTÍN, JUAN  
*La Iglesia, espacio de esperanza para las culturas*, «*Isidorianum*», (8), 15, 1999. pp. 267-301.  
[cultura; dialogo interculturale; pluralismo]
210. DE LUCA, ERRI  
*Libro di Rut*. Milano, Feltrinelli, 1999.  
[teologia spirituale: elementi biblici; figure bibliche: Rut]
211. DE PAOLIS, LORETO  
*Diritti dell'uomo: dall'universalità al pluralismo*, «*People on the Move*», (27), 76, 1998. pp. 9-17.  
[diritti umani fondamentali; dottrina sociale della Chiesa; tolleranza; pluralismo; universalità]
212. DE PAOLIS, LORETO  
*La protezione dei migranti contro il razzismo*, «*People on the Move*», (27), 77, 1998. pp. 49-60.  
[teologia pastorale: migranti; diritto d'asilo]
213. DE PAOLIS, LORETO  
*Migrazioni: punti di riferimento per il cristiano*, «*People on the Move*», (27), 76, 1998. pp. 55-64.  
[teologia morale; integrazione; diritti; diritti umani fondamentali]
214. DE PAOLIS, LORETO  
*La dignità del lavoratore migrante*, «*Servizio Migranti*», (9), 6, 1999. pp. iii-x.  
[dignità dell'uomo; documenti della Chiesa; teologia morale; teologia pastorale: migranti]
215. DE PAOLIS, VELASIO  
*I matrimoni misti. Aspetti canonici e dottrinali*, «*Studi Emigrazione*», (37), 137, 2000. pp. 123-144.  
[diritto canonico; matrimoni misti; dottrina sociale della Chiesa]
216. DE SILVA WJERAINÉ, EYMARD  
*Christian contribution to globalisation and its role in constraining the*

- negative impact of globalisation*, «Dialogue», 14, 1997. pp. 77-100.  
[teologia morale; globalizzazione]
217. DES ROCHETTES, JACQUELINE  
*Famiglia, tribù, popolo: tre modi di comunione*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 11-24.  
[teologia biblica: Antico Testamento; famiglia; comunione; popolo di Dio]
218. DE VIRGILIO, GIUSEPPE  
*Solidarietà*, «Rivista di Teologia Morale», (23), 3, 1999. pp. 439-447.  
[teologia morale; solidarietà; bene comune]
219. DEVOS, CRAIG STEVEN  
*Church and community conflicts: the relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian churches with their wider civic communities*. Atlanta, Scholar Press, 1999. x, 332 p.  
[storia della chiesa; teologia biblica: Corpus Paulinum; conflitti etnici; storia della Chiesa primitiva]
220. DÍAZ, CARLOS  
*Inmigrantes, los dos veces pobres*, «Religión y Cultura», (44), 205, 1998. pp. 325-343.  
[teologia morale; povertà; xenofobia; Spagna]
221. DI PINTO, LUIGI  
*Abramo e lo straniero (Gen 18,1-16)*, «Rassegna di Teologia», (38), 5, 1997. pp. 597-620.  
[teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Abramo]
222. DI PINTO, LUIGI  
*Abramo e lo straniero. L'ospitalità celebrata*, «Rassegna di Teologia», 38, 6, 1997. pp. 735-769.  
[teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Abramo]
223. DOBELLAERE, KAREL  
*Relations ambiguës des religions à la société globale*, «Social Compass», (45), 1, 1998. pp. 81-98.  
[globalizzazione; religioni; universalità; universalità della chiesa; inculturazione; pluralismo; sette; identità; sociologia]
224. DODENHOEFT, BETTINA  
*"Lasst mich nach Russland heim". Russische Emigranten in Deutschland von 1918 bis 1945*. Frankfurt a.M., Peter Lang, 1993. 338 p.  
[storia; migrazioni; russi nel mondo; Germania]
225. DOLAN, JAY P.  
*The immigrants and their Gods: a new perspective in American religious history*, in J. Butler, H.S. Stout (eds.), *Religion in American history: a reader*. New York, Oxford University Press, 1998. viii, 517 p.  
[storia; storia della chiesa; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; religioni]
226. DOLAN, JAY P.; DECK FIGUEROA, ALLAN (eds.)  
*Hispanic Catholic culture in the US. Issues and concerns*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1994.  
[Stati Uniti; ispano-americani; missiologia; evangelizzazione]
227. DOLAN, JAY P.; HINOJOSA, GILBERTO M. (eds.)  
*Mexican Americans and the Catholic Church 1900-1965*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1994.  
[ispano-americani; messicani nel mondo; Stati Uniti; storia]

228. DOLL, PETER M.  
*Exodus, Christian pilgrimage and the geography of sacred space*, «Theology», 102, 1999. pp. 245-252.  
[teologia spirituale; essere pellegrino]
229. DONDERS, JOSEPH G.  
*Jesus the stranger. Reflections on the Gospels*. New York, Orbis Books, 1999. 165 p.  
[teologia spirituale: elementi biblici]
230. DORÉ, JOSEPH (dir.)  
*Perspectives actuelles sur la tolérance*. Namur, Artel, 1997. 260 p.  
[tolleranza; filosofia; teologia fondamentale; storia; teologia biblica]
231. DRIES, ANGELYN  
*The missionary movement in American Catholic history*. Maryknoll, N.Y., Orbis Book, 1998. xviii, 398 p.  
[storia; storia della Chiesa; missiologia; emigrazione di cristiani; Stati Uniti]
232. DUDEK, STEPHEN  
*Building a home for a multicultural parish: lessons learned*, «New Theology Review», (13), 1, 2000. pp. 37-45.  
[parrocchia; intercultura; teologia pastorale]
233. DULLES, AVERY  
*The Catholicity of the Church*. Oxford, Clarendon Press, 1985.  
[missiologia; cattolicità]
234. DURANTE MANGONI, BEATRICE  
*Il discorso di Atene (At 17, 16-34)*, «Parole di Vita», (43), 3, 1998. pp. 12-17.  
[teologia spirituale: elementi biblici; alterità]
235. EBACH, JÜRGEN  
*Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*, in J. Ebach, R. Faber (Hrsg.), *Bibel und Literatur*. München, 1997. pp. 277-304.  
[teologia biblica; figure bibliche: Rut]
236. EBACH, JÜRGEN  
*Die biblische Rede vom Volk Gottes angesichts der aktuellen deutschen Diskussion um nationale Identität*, «Evangelische Theologie», (58), 3, 1998. pp. 196-212.  
[teologia biblica: Antico Testamento; nazione; identità; popolo di Dio; Germania]
237. EBAUGH, HELEN ROSE; O'BRIEN, JENNIFER; SALZMANN CHAFETZ, JANET  
*The social ecology of residential patterns and membership in immigrant churches*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (39), 1, 2000. pp. 107-116.  
[sociologia; religioni; emigrazione di cristiani; religioni; parrocchia]
238. EBERTS, H.W.  
*Plurality and ethnicity in early Christian mission*, «Sociology of Religion», (58), 4, 1997. pp. 305-321.  
[teologia biblica; storia della Chiesa; pluralismo; dialogo interculturale; missionarietà]
239. ECHEVERRIA, EDUARDO J.  
*The friendship of charity*, «Calvin Theological Journal», (33), 2, 1998. pp. 350-374.

- [teologia morale; tolleranza; cultura; dignità dell'uomo; pluralismo; universalità]
240. EDER, BERNHARD  
*Katholische Soziallehre und Migration*, «Theologisch-Praktische Quartalschrift», (148), 4, 2000. pp. 396-404.  
 [dottrina sociale della Chiesa]
241. EDLUND, KURT  
*The sailing chaplain in the Finnish seamen's mission*, «People on the Move», (29), 82, 2000. pp. 29-38.  
 [teologia pastorale: marittimi; Finlandia]
242. EGGER-WENZEL, RENATE  
*Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch*. Würzburg, Echter, 1998. 324 p.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; alterità]
243. ELIZONDO, VIRGIL  
*Il meticciano. Nasce una nuova vita*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 79-88.  
 [globalizzazione; alterità]
244. ELIZONDO, VIRGIL  
*Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt*. Luzern, Exodus, 1999. 158 p.  
 [teologia pastorale; inculturazione; unità nella diversità; Messico; missiologia; storia della chiesa; cultura]
245. ELIZONDO, VIRGIL; FREYNE, SEAN  
*Pilgrimage*. London, SCM Press, 1996.  
 [essere pellegrino; Chiesa pellegrina]
246. EMILIANOS, TIMIADIS  
*Questo straniero che ci disturba*, «Servizio Migranti», (8), 1, 1998. pp. 8-18.  
 [storia della Chiesa; teologia patristica; teologia spirituale; padri della Chiesa]
247. ENGH, MICHAEL E.  
*Companion of the immigrants. Devotion to Our Lady of Guadalupe among Mexicans in the Los Angeles area, 1900-1940*, «Journal of Hispanic-Latino Theology», (5), 1, 1997. pp. 37-47.  
 [storia della Chiesa; ispano-americani; messicani nel mondo; Stati Uniti; religiosità popolare]
248. ENNS, PETER  
*Exodus retold: ancient exegesis of the departure from Egypt in Wis 15-21 and 19:1-9*. Atlanta, Scholars Press, 1997. ix, 204 p.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; esodo]
249. ERICKSON, JOHN H.  
*The local churches and catholicity: an orthodox perspective*, «The Jurist», 52, 1992. pp. 490-508.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; Chiesa ortodossa; chiesa locale; ecumenismo]
250. ERICKSON, SCOTT E. (ed.)  
*American religious influences in Sweden*. Uppsala, Svenska Kyrkan Forskningsseretiatiet, 1996. 184 p.  
 [storia; emigrazione di cristiani; chiesa protestante; Svezia; svedesi nel mondo]

251. ERICKSON, SCOTT E.  
*David Nyvall and the shape of an immigrant Church*. Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1996. 352 p.  
[storia della chiesa; svedesi nel mondo; chiesa protestante; Stati Uniti; integrazione; emigrazione di cristiani]
252. ESPÍN, ORLANDO O.  
*The faith of the people: Theological reflections on popular catholicism*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997.  
[Stati Uniti; cattolicità; unità nella diversità; teologia pastorale; teologia sistemata]
253. ESPÍN, ORLANDO O.  
*Immigration, territory, and globalization: theological reflections*, «Journal of Hispanic-Latino Theology», (7), 3, 2000. pp. 46-59.  
[teologia sistemata; teologia pastorale; cattolicità; globalizzazione]
254. ESTERMANN, J.  
*Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», (53), 1997 pp. 285-298.  
[filosofia; missiologia; missionarietà; intercultura; globalizzazione; fondamentalismo]
255. ETIENNE, JACQUES  
*Le relativisme culturel et ses périls*, «Revue Théologique de Louvain», (30), 1, 1999. pp. 3-10.  
[filosofia; dialogo interculturale; cultura; pluralismo; universalità]
256. ETZI, PRIAMO  
*Luomo tra diritti individuali e dimensione comunitaria dell'esistere*, «Antonianum», (74), 1, 1999. pp. 135-144.  
[diritti umani fondamentali; filosofia; bene comune; teologia morale]
257. EVANS, ALICE F.; EVANS, ROBERT A.; ROOZEN, DAVID A. (eds.)  
*The globalization of the theological education*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993.  
[formazione interculturale; globalizzazione; intercultura; Stati Uniti]
258. EVERS, T.; KAKO, K.-A.  
*Rassismus ver-lernen*. Karlsruhe, DEAE, 1996. 84 p.  
[razzismo; formazione interculturale; Germania]
259. FABRIS, RINALDO  
*La koinonia in San Paolo*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 135-145.  
[teologia biblica: Corpus Paulinum; comunione]
260. FABRIS, RINALDO  
*In cammino verso il Padre*, «Servizio Migranti», (9), 2, 1999. pp. 110-112.  
[teologia spirituale: elementi biblici; essere pellegrino]
261. FABRIS, RINALDO  
*Accogliere il giovane straniero come fratello*, «Servizio Migranti», (10), 4, 2000. pp. 373-376.  
[teologia spirituale: elementi biblici; accoglienza; giovani]
262. FABRIS, RINALDO  
*La giustizia di Dio*, «Servizio Migranti», (10), 6, 2000. pp. 593-598.  
[teologia spirituale: elementi biblici; giustizia]
263. FABRIS, RINALDO  
*Un Dio che cammina con il suo popolo*, «Servizio Migranti», (10), 1, 2000.

- pp. 9-12.  
[teologia spirituale: elementi biblici; pellegrinaggio]
264. FASCHING, HEINRICH  
*Die Herausforderung der Weltkirche zu Beginn des dritten Jahrtausends*, «Theologisch-Praktische Quartalschrift», (148), 1, 2000. pp. 3-11.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; comunione; universalità della Chiesa]
265. FAVERO, LUIGI  
*La pastorale per i migranti nelle intuizioni del Beato Scalabrini*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. pp. 224-229.  
[teologia pastorale: migranti; storia della Chiesa; Scalabrini G.B.]
266. FAVERO, LUIGI  
*Libertà di emigrare*, «L'Emigrato», (95), 8, 1998. pp. 25-26.  
[storia della Chiesa; Scalabrini G.B.; italiani nel mondo]
267. FELDMIEIER, REINHARD  
*Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Mohr, Tübingen, 1992.  
[teologia spirituale; essere straniero; teologia biblica: 1Pt; teologia biblica: Antico Oriente; storia della Chiesa primitiva]
268. FELMY, KARL CHRISTIAN  
*Die Vielzahl der Völker und die Einheit des Volkes Gottes in der Eucharistie*, in Karl Christian Felmy, et al. (Hrsg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*. Göttingen, 1991. pp. 431-435.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; popolo di Dio; cultura; unità nella diversità]
269. FERNÁNDEZ, EDUARDO  
*Seven tips on the pastoral care of USA Catholics of Mexican descent*, «Chicago Studies», (36), 3, 1997. pp. 255-268.  
[teologia pastorale; messicani nel mondo; ispano-americani; Stati Uniti]
270. FERRARA, ALBERTO  
*Evangelizzare in un contesto di emigrazione: gli italiani all'estero, gli stranieri in Italia*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 171-189.  
[evangelizzazione; Italia; italiani nel mondo; essere pellegrino]
271. FERRARI, MARIO  
*Qualcuno e qualcosa di nuovo. Casa Don Luigi Savarè - Lodi. 10 anni di accoglienza*. Lodi, Il Cittadino, 1997.  
[teologia pastorale; accoglienza; parrocchia; testimonianze; Italia]
272. FERRO, ELIA  
*I valori e le attese dell'emigrato*, «Servizio Migranti», (8), 2, 1998. pp. xviii-xxviii.  
[teologia pastorale: migranti; italiani nel mondo]
273. FERRO, ELIA  
*Immersi in un mondo complesso*, «Servizio Migranti», (10), 1, 2000. pp. 35-44.  
[teologia pastorale: migranti; italiani nel mondo; accoglienza; cattolicità; Chiesa locale]

274. FETZER, JOEL S.  
*Religious minorities and support for immigrant rights in the United States, France, and Germany*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 1, 1998. pp. 41-49.  
 [religioni; solidarietà; minoranze etniche; migrazioni; Germania; Stati Uniti; Francia; diritti]
275. FILORAMO, GIOVANNI  
*Perdono e pellegrinaggio nelle tradizioni religiose*, «Il Veltrò», (43), 1-2, 1999. pp. 181-192.  
 [religioni; pellegrinaggio]
276. FINKE, R.; STARK, R.  
*The churching of America, 1776-1990: Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.  
 [emigrazione di cristiani; Stati Uniti; storia]
277. FLAMM, PAUL  
*Refugee Ministry: towards healing and reconciliation*, «Mission Studies», (15), 1, 1998. pp. 99-125.  
 [Missiologia; teologia pastorale; rifugiati; Ruanda; Tanzania]
278. FOMINI, MAURIZIO  
*La "cura migratorum" tra unità e diversità. La sfida del multiculturalismo*, «Servizio Migranti», (9), 6, 1999. pp. xi-xxiv.  
 [teologia pastorale: migranti; Belgio; intercultura; teologia spirituale]
279. FONGARO, STELIO  
*L'inizio dell'avventura*, «L'Emigrato», (95), 4, 1998. pp. 23-26.  
 [storia della Chiesa; Scalabrini G.B.; teologia pastorale: migranti; italiani nel mondo]
280. FONGARO, STELIO  
*Villaggio globale*, «L'Emigrato», (95), 5, 1998. pp. 22-24.  
 [dottrina sociale della Chiesa; documenti della Chiesa; storia della Chiesa; teologia pastorale: migranti]
281. FORD, JOSEPHINE MASSYNGBAERDE  
*My enemy is my guest*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1984.  
 [accoglienza]
282. FORM, WILLIAM  
*Italian Protestants: religion, ethnicity, and assimilation*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (39), 3, 2000. pp. 307-320.  
 [italiani nel mondo; Stati Uniti; chiesa protestante; sociologia; storia]
283. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.)  
*Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses fuer interkulturelle Philosophie*. Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1996. 209 p.  
 [filosofia; cultura; intercultura; formazione interculturale]
284. FORTE, BRUNO  
*La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. Milano, San Paolo, 2000.  
 [teologia sistematica: Trinità; teologia sistematica: ecclesiologia; comunione; unità nella diversità]
285. FORTE, BRUNO  
*Trinidad cristiana y realidad social. Reflexion teológica*, «Estudios Trinitarios», (21), 3, 1987. pp. 393-411.  
 [teologia sistematica: Trinità]

286. FORTE, BRUNO  
*Le trasgressioni di Dio*, «Rivista di Scienze Religiose», (13), 1, 1999. pp. 135-148.  
[teologia sistematica; spiritualità dell'esodo]
287. FRANCO, ETTORE  
*La Koinonia nella chiesa di Gerusalemme, archetipo di ogni comunità*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 111-133.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; teologia biblica: Atti degli Apostoli; comunione]
288. FRAZER EVANS, ALICE; EVANS, ROBERT A.; ROOZEN, DAVID A.  
*The globalization of theological education*. New York, Orbis Books, 1993.  
[globalizzazione; formazione interculturale; dialogo interculturale; Stati Uniti]
289. FREGOSI, FRANCK  
*Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France*, «Esprit», 239, 1998. pp. 109-136.  
[islam; religioni; Francia]
290. FREY, NANCY LOUISE  
*Pilgrim stories: on and off the road to Santiago*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998.  
[antropologia; pellegrinaggio; essere pellegrino; religiosità popolare]
291. FUCHS, OTTMAR  
*Auf dem Weg zu einer lokalen und global geschwisterlichen Kirche*, «Lebendiges Zeugnis», (55), 3, 2000. pp. 219-227.  
[teologia pastorale; Chiesa locale; universalità della Chiesa; cattolicità]
292. GABELLA, PIERO  
*Rom e Sinti in relazione con Dio*, «Servizio Migranti», (10), 1, 2000. pp. 25-34.  
[teologia spirituale; teologia pastorale: nomadi]
293. GAEDE, S.D.  
*When tolerance is no virtue: Political correctness, multiculturalism, and the future of truth and justice*. Downers Grove, InterVarsity, 1993. 119 p.  
[interculturalità; tolleranza; pluralismo]
294. GALLI, CARLO  
*Cittadino, straniero, ospite*, «Filosofia e Teologia», (12), 2, 1998. pp. 223-243.  
[storia; filosofia; nazione]
295. GAMBERINI, PAOLO  
*Ebrei, musulmani e cristiani: pellegrini di Dio nel deserto*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 508-510.  
[dialogo interreligioso; teologia spirituale; religione ebraica; islam; essere pellegrino]
296. GARCÍA, VICENTE  
*El multiculturalismo: una interpelación ética*, «Moralia», 23, 2000. pp. 193-216.  
[teologia morale; interculturalità; identità]
297. GARCÍA-RIVERA, ALEJANDRO  
*A matter of presence*, «Journal of Hispanic-Latino Theology», (5), 2, 1997. pp. 22-53.  
[ispano-americani; Stati Uniti; liturgia; interculturalità]
298. GARCIA VIVAS, GUSTAVO ALBERTO  
*El monacato irlandés y su desarrollo insular y continental entre los siglos*

- V y IX: un estado de la cuestion, «Estudios Eclesiásticos», 73, 1998. pp. 307-321.  
[storia della Chiesa; Irlanda; essere pellegrino]
299. GARGANO, INNOCENZO  
*Lectio divina su il Vangelo di Luca (1)*. Bologna, Edizione Dehoniane, 1989. 164 p.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; teologia spirituale; figure bibliche: discepoli di Emmaus; figure bibliche: Buon Samaritano; figure bibliche: Maria]
300. GEENSE, ADRIAAN  
*Das christliche Dogma in missionarischer Perspektive und im Dialog*, «Kerygma und Dogma», (44), 1, 1998. pp. 25-39.  
[teologia fondamentale; pluralismo; dialogo interreligioso; missionarietà]
301. GEFFRÉ, CLAUDE  
*Pour un Christianisme mondial*, «Recherches de Science Religieuse», (86), 1, 1998. pp. 53-75.  
[missiologia; universalità della Chiesa; ecumenismo; dialogo interreligioso; globalizzazione; alterità; inculturazione]
302. GEFFRÉ, CLAUDE  
*Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, «Revue Théologique de Louvain», (31), 1, 2000. pp. 3-32.  
[dialogo interreligioso; teologia fondamentale; alterità; missiologia]
303. GEORGE, FRANCIS  
*L'Eglise dans le monde - l'Eglise catholique unie pour relever les défis de la mondialisation*, «Sedos-Bulletin», (32), 6, 2000. pp. 166-172.  
[missiologia; cattolicità; evangelizzazione; globalizzazione]
304. GERTZ, JAN CHRISTIAN  
*Der fremde und ferne Gott. Max Webers Sicht der altisraelischen Religion*, «Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte», (6), 2, 1999. pp. 246-263.  
[storia; religioni; religione ebraica; essere straniero; sociologia]
305. GILLAM, CLIVE; REMEDIOS, MENA  
*Practise hospitality*, «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 180-184.  
[teologia spirituale; accoglienza; famiglia; rifugiati; testimonianze]
306. GILLMAN, JOHN  
*Hospitality in Acts 16*, «Louvain Studies», (17), 2-3, 1992. pp. 181-196.  
[teologia biblica: Atti degli apostoli; accoglienza]
307. GIOIA, FRANCESCO  
*L'accoglienza dello straniero ieri e oggi*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. pp. 125-137.  
[teologia biblica: Antico Oriente; accoglienza; storia]
308. GIOIA, FRANCESCO  
*Pellegrini e forestieri nel mondo antico. Egitto, Mesopotamia, Grecia, Roma, Israele e cristianesimo primitivo*. Milano, Mondadori, 1998.  
[teologia biblica: Antico Oriente; essere pellegrino; accoglienza]
309. GIOIA, FRANCESCO  
*La sensibilità della Chiesa nel seguire il processo di globalizzazione che coinvolge l'umanità intera*, «People on the Move», (29), 82, 2000. pp. 6-11.  
[storia della Chiesa; teologia pastorale: rifugiati; teologia pastorale: nomadi; teologia pastorale: marittimi]

310. GIORDANO, ALDO  
*L'Europa, il cristianesimo e le migrazioni*, «Servizio Migranti», (8), 2, 1998. pp. 99-107.  
[teologia pastorale: migranti; Europa]
311. GIORDANO, ALDO  
*Stranieri e pellegrini. Il fenomeno del migrare alla luce del Vangelo*, «Servizio Migranti», (10), 2, 2000. pp. vii-xxiv.  
[teologia spirituale; alterità; essere pellegrino; cattolicità; Europa]
312. GITTINS, ANTHONY  
*Gifts and strangers*. New York, Paulist Press, 1989.  
[interculturalità; accoglienza, missionarietà; inculturazione]
313. GMAINER-PRANZL, FRANZ  
*Verheissene Einheit und fragmentarische Identität. Von der Realisierung christlicher Hoffnung in der Lebenswelt der Ortskirchen*, «Theologisch-Praktische Quartalschrift», 148, 2000. pp. 33-44.  
[teologia pastorale; Chiesa locale; universalità; inculturazione; interculturalità; cattolicità]
314. GÓMEZ, RAÚL  
*The day of the dead. Celebrating the continuity of life and death*, «Liturgy», (14), 1, 1997. pp. 28-40.  
[ispano-americani; Stati Uniti; liturgia]
315. GÓMEZ GARCÍA, PEDRO  
*El espjismo de las "identidades étnicas"*, «Proyección», (46), 3, 1999. pp. 221-238.  
[filosofia; cultura; teologia morale; identità]
316. GÓMEZ GARCÍA, PEDRO  
*Globalización cultural, identidad y sentido de la vida*, «Proyección», (47), 4, 2000. pp. 311-324.  
[globalizzazione; identità; cultura; interculturalità]
317. GONÇALVES, TERESA OSÓRIO  
*Inter-religious encounter. Dialogue and the search for unity*, «The Ecumenical Review», (52), 4, 2000. pp. 465-470.  
[dialogo interreligioso; religioni; unità nella diversità]
318. GONZALEZ, JUSTO L.  
*Mañana. Theologie aus der Sicht der Hispanics*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 162 p.  
[teologia sistematica; ispano-americani; Stati Uniti; minoranze etniche; storia della chiesa]
319. GONZÁLEZ, JUSTO L.  
*For the healing of the nations. The Book of Revelation in an age of cultural conflict*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1999. 128 p.  
[teologia biblica: Apocalisse; conflitti etnici; universalità; storia della chiesa primitiva; cultura]
320. GOULDER, MICHAEL D.  
*The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150)*. Sheffield, Academic Press, 1998. 352 p.  
[teologia biblica: Salmi; pellegrinaggio; esilio]
321. GOURGUES, MICHEL  
*The priest, the Levite, and the Samaritan revisited: a critical note on Luke 10:31-35*, «Journal of Biblical Literature», (117), 4, 1998. pp. 709-713.  
[figure bibliche: Buon Samaritano; teologia biblica: Nuovo Testamento]

322. GOWAN, DONALD E.  
*Theology in Exodus. Biblical theology in the form of a commentary.* Louisville, Westminster, John Knox Press, 1994.  
[teologia biblica: Antico Testamento; esodo; popolo di Dio]
323. GRANDGUILLAUME, GILBERT  
*Les singularités de l'islam français*, «Esprit», 239, 1998. pp. 52-64.  
[islam, Francia; religioni]
324. GRAPPE, CHRISTIAN  
*Au croisement des lectures et aux origines du repas communautaire. Le récit des pèlerins d'Emmaüs: Luc 24/13-35*, «Études Théologiques et Religieuses», (73), 4, 1998. pp. 491-501.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; comunione; essere pellegrino; figure bibliche: discepoli di Emmaus]
325. GRASSI, LODOVICO  
*L'altro*, «Testimonianze», (42), 3, 1999. pp. 87-100.  
[filosofia; alterità; globalizzazione]
326. GREGERSEN, NIELS HENRIK  
*Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre*, «Kerygma und Dogma», (45), 2, 1999. pp. 102-129.  
[teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità; chiesa protestante]
327. GRESHAKE, GIBERT  
*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1997. 558 p.  
[teologia sistematica: Trinità; teologia sistematica: ecclesiologia; filosofia; unità nella diversità; universalità della Chiesa]
328. GRESHAKE, GIBERT  
*La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere.* Brescia, Queriniana, 1999. 150 p.  
[teologia sistematica: Trinità; intercultura; dialogo interreligioso]
329. GROENEWEGEN, GEERT  
*Migrante nell'Europa unita del 2000*, «Africa», (77), 3, 1999. pp. 14-17.  
[missiologia; Europa]
330. GRÜMME, BERNHARD  
*Was ist der Mensch ohne den Anderen? Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», (45), 3, 1998. pp. 506-523.  
[filosofia; alterità; Levinas E.]
331. GRUPPELAAR, JAAP; WILS, JEAN-PIERRE (eds.)  
*Multi-culturalism.* Best, Damon, 1998.  
[missiologia; dialogo interculturale]
332. GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA, JAVIER  
*Homo viator. El viaje como deseo de verdad y de bien*, «Isidorianum», (7), 13, 1998. pp. 87-121.  
[filosofia; figure bibliche: Abramo; storia; pellegrinaggio; storia della Chiesa; teologia sistematica]
333. GUGGENBERGER, WILHELM  
*Universale Kirche und neue Weltordnung. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung*, «Zeitschrift für Katholische Theologie», (120), 4, 1998. pp. 420-423.

- [universalità della chiesa; globalizzazione; solidarietà; teologia pastorale; politica]
334. GUNDRY-VOLF, JUDITH M.  
*Spirit, mercy, and the other*, «Theology Today», (51), 4, 1995. pp. 508-523.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; figure bibliche: donna samaritana; universalità]
335. GUNDRY-VOLF, JUDITH M.; VOLF, MIROSLAV  
*A spacious heart. Essays on identity and belonging*. Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997.  
[Ruanda; Bosnia; rifugiati; identità; teologia spirituale: elementi biblici; missiologia]
336. GUNTON, COLIN E.  
*The One, the Three and the Many: God, creation and the culture of modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 248 p.  
[teologia sistematica: Trinità; comunione; unità nella diversità; pluralismo]
337. GUTIERREZ, GUSTAVO  
*Discovering a people*, «Listening», (32), 3, 1997. pp. 174-178.  
[ispano-americani; messicani nel mondo; Stati Uniti; teologia pastorale]
338. HADDAD, YVONNE YAZBECK.; SMITH, J.I. (eds.)  
*Muslim communities in North America*. Albany, N.Y., Suny Press, 1994.  
[islam; religioni; sociologia; Stati Uniti]
339. HAENNI, PATRICK  
*Trajectoires de l'islam en Suisse*, «Esprit», 239, 1998. pp.36-51.  
[islam; religioni; Svizzera]
340. HAGEMANN, LUDWIG; ALBERT, REINER (Hrsg.)  
*Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung*. Würzburg, Echter Verlag, 1998. 205 p.  
[religioni; dialogo interreligioso; islam; teologia pastorale]
341. HAGEMANN, LUDWIG; KHOURY, ADEL THEODOR  
*Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung*. Würzburg, Echter Verlag, 1997. 132 p.  
[dialogo interreligioso; islam; identità; integrazione]
342. HA KIM, JUNG  
*Bridge-makers and cross-bearers: Korean-American women and the Church*. Atlanta, Scholar Press, 1997. 168 p.  
[Stati Uniti; coreani nel mondo; donna; sociologia; integrazione]
343. HALL, SUZANNE  
*Welcoming the stranger*, «Momentum», (18), 3, 1997. pp. 19-22.  
[Stati Uniti; accoglienza; documenti della Chiesa]
344. HAMILTON, ANDREW  
*The other bits. Ministry as hospitality*, «The Way», (39), 1, 1999. pp. 73-83.  
[teologia pastorale; accoglienza]
345. HARINCK, GEORGE; KRABBENDAM, HANS (eds.)  
*Sharing the Reformed tradition: the Dutch-North American exchange, 1846-1996*. Amsterdam, VU Uitgeverij, 1996. 188 p.  
[storia; olandesi nel mondo; chiesa protestante; emigrazione di cristiani; Stati Uniti]
346. HARLAND, P.J.  
*Vertical or horizontal: the sin of Babel*, «Vetus Testamentum», (48), 4,

1998. pp. 515-533.  
[teologia biblica: Antico Testamento; Babele]
347. HASIAP, VIERA, GABRIEL; BAVER, SHERRY L. (eds.)  
*Latinos in New York: communities in transition*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1996. xxii, 338 p.  
[Stati Uniti; latinoamericani nel mondo; emigrazione di cristiani; storia]
348. HASSEL, J. E.  
*Russian refugees in France and the United States between the World Wars*, «Transactions of the American Philosophical Society», (81), 7, 1991. pp. 1-96.  
[storia; rifugiati; russi nel mondo; Francia; Stati Uniti]
349. HEITZ, SERGIUS  
*Die Lage der Orthodoxie in der weltweiten Diaspora. Randbemerkungen und Überlegungen zu orthodoxer Diaspora und Ökumene*, «Glaube in der 2. Welt», 12, 1995. pp. 14-17.  
[Chiesa ortodossa; ecumenismo; emigrazione di cristiani]
350. HEMMERLE, KLAUS  
*Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma, Città Nuova, 1998.  
[teologia sistematica: Trinità; identità; unità nella diversità]
351. HENLEY, JOHN  
*The end of tolerance*, «Pacifica», (13), 1, 2000. pp. 25-48.  
[filosofia; teologia biblica; tolleranza; pluralismo]
352. HENNING, KURT  
*War Jesus Ausländerfeind? 12 biblische Thesen zur Ausländerfrage*, «Idea», 62, 1982. s.p.  
[teologia spirituale: elementi biblici]
353. HERR, É.  
*La mondialisation: pour une évaluation éthique?*, «Nouvelle Revue Théologique», (122), 1, 2000. pp. 51-67.  
[teologia morale; globalizzazione; cultura]
354. HERTIG, PAUL  
*Matthew's narrative use of Galilee in the multicultural and missiologic journeys of Jesus*. Toronto/Lewiston, Edwin Meilen. 1998. ix, 189 p.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; missiologia; intercultura; pluralismo]
355. HERTIG, PAUL  
*The multiethnic journeys of Jesus in Matthew: Margin-center dynamics*, «Missiology», (26), 1, 1998. pp. 23-35.  
[teologia biblica; teologia spirituale; figure bibliche; donna; intercultura]
356. HERVIEU-LÉGER, DANIELE  
*Les recompositions religieuses et les tendances actuelles de la sociologie des religions en France*, «Social Compass», (45), 1, 1998. pp. 143-153.  
[Francia; sociologia; religioni; islam; pluralismo]
357. HIONACKI, LEE  
*El camino: walking to Santiago de Compostela*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1996. xii, 299 p.  
[pellegrinaggio; Spagna; religiosità popolare; storia della chiesa]
358. HUDOROVICH, PAMELA  
*Giovani e cambiamento*, «Servizio Migranti», (10), 4, 2000. pp. 423-428.  
[teologia pastorale: nomadi; teologia pastorale: giovani]

359. HUFFMAN, J.P.  
*Family, commerce and religion in London and Cologne. Anglo-German emigrants, c. 1000-c. 1300.* Cambridge, Univ. Press, 1998. xviii, 273 p.  
[storia; tedeschi nel mondo; inglesi nel mondo; Germania; Gran Bretagna; emigrazione di cristiani]
360. HURH, W.M.; KIM, K.C.  
*Religious participation of Korean immigrants in the United States*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (29), 1, 1990. pp. 19-34.  
[coreani nel mondo; Stati Uniti; religiosi; emigrazione di cristiani]
361. IERVOLINO, DOMENICO  
*La benedizione di Babele*, «Il Tetto», 213-214, 1999. pp. 27-32  
[filosofia; alterità; dialogo interculturale]
362. IONITA, VIOREL  
*Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Nationen*, in Karl Christian Felmy, et al. (Hrsg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen* Göttingen, 1991. pp. 409-415.  
[teologia sistematica; ecclesiologia; cultura; unità nella diversità; nazione]
363. ISASI-DÍAZ, ADA MARIA  
*Round Table discussion: non-discrimination and diversity*, «Journal of Feminist Studies in Religion», (13), 2, 1997. pp. 87-89.  
[ispano-americani; stati Uniti; alterità; discriminazione; donna]
364. JACKSON, ROBERT; NESBITT, ELEANOR  
*Hindu children in Britain.* Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1993. 228 p.  
[induismo; religiosi; giovani; seconde generazioni; Gran Bretagna; sociologia]
365. JACQUES, ANDRÉ  
*The strangers within your gates.* Geneva, World Council of Churches, 1985.  
[rifugiati; povertà; teologia morale]
366. JOBLIN, JOSEPH  
*Le pluralisme dans les sociétés démocratique. Origines et perspectives d'avenir*, «Gregorianum», (81), 4, 2000. pp. 751-774.  
[teologia morale; pluralismo; politica; dottrina sociale della Chiesa; Europa; Stati Uniti; storia; cultura]
367. JOHNSON, LUKE TIMOTHY  
*Koinonia: diversity and unity in early Christianity*, «Theology Digest», (46), 4, 1999. pp. 303-313.  
[teologia patristica; unità nella diversità; comunione]
368. JOHNSTON, ROBERT H.  
*New Mecca, New Babylon. Paris and the Russian Exiles, 1920-1945.* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988. 254 p.  
[storia; rifugiati; russi nel mondo; Francia]
369. JONCHERAY, JEAN  
*Gestion des différences. Conflicts et violence*, «Spiritus», (39), 152, 1998. pp. 310-320.  
[teologia morale; dialogo interculturale]
370. JORDAN, BRIAN  
*Immigration: public policy, pastoral practice*, «Church», 2, 1997. pp. 20-23.  
[teologia pastorale; Stati Uniti; ispano-americani; diritti]
371. JØSEET, JOHN  
*What does the law say?*, «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 185-189.  
[teologia morale; diritto d'asilo; rifugiati; diritti]

372. KAMPLING, RAINER; SCHLEGELBERGER, BRUNO  
*Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen.* Berlin, Morus Verlag, 1996.  
 [dialogo interreligioso; teologia fondamentale; islam; padri della Chiesa; discriminazione; teologia biblica; missiologia; teologia morale; religioni; islam]
373. KANAVAKIS, MICHAEL  
*Griechische Schulinitiativen in der BR Deutschland. Eine Untersuchung über ihre Entstehungsgeschichte und -bedingungen sowie über die pädagogischen Motive griechischer Auswanderer.* Frankfurt a.M., Peter Lang, 1989. 502 p.  
 [scuola; Greci nel mondo; Germania; cultura; integrazione]
374. KASPER, WALTER  
*Europa - eredità cristiana e compito dei cristiani*, «Sulle strade dell'esodo», (23), 5, 1998. pp. 8-10.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; Europa; missionarietà; nuova evangelizzazione]
375. KASPER, WALTER  
*Europa - eredità cristiana e compito dei cristiani*, «Sulle strade dell'esodo», (23), 4, 1998. pp. 6-11.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; Europa; nuova evangelizzazione]
376. KAUFMAN, GORDON D.  
*God, mystery, diversity. Christian theology in a pluralistic world.* Minneapolis, MN, Fortress Press, 1996.  
 [religioni; pluralismo; buddismo]
377. KELLER, MARIE NOEL  
*A road to Emmaus*, «The Way», (39), 1, 1999. pp. 39-47.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; essere pellegrino; figure bibliche: discepoli di Emmaus]
378. KENNETH, DAVIS G.  
*Cross Cultural Preaching*, «Chicago Studies», (39), 3, 2000. pp. 233-253.  
 [teologia pastorale; Stati Uniti; ispano-americani]
379. KEPEL, GILLES  
*Allah in the West: islamic movements in America and Europe.* Stanford, Stanford University Press, 1994/1997.  
 [islam; religioni; Europa; Stati Uniti]
380. KERVIN, DONALD  
*Newcomers: legal realities, the Christian imagination and the Judeo-Christian tradition of hope*, «Migration World», (26), 1-2, 1998. pp. 25-29.  
 [dottrina sociale della Chiesa; Stati Uniti; rifugiati; teologia spirituale: elementi biblici]
381. KHALID, DEVELET  
*Muslime in der bundesrepublikanischen Diaspora*, «Theologische Quartalschrift», (161), 3, 1982. pp. 220-225.  
 [Germania; islam]
382. KHOSROKHAVAR, FARHAD  
*L'Islam des jeunes.* Paris, Flammarion, 1997. 319 p.  
 [islam; religioni; giovani; seconde generazioni; Francia; sociologia]
383. KHOURY, ADEL THEODOR  
*Musulmani in una società pluralista*, «Humanitas», (52), 4, 1997. pp.

- 528-543.  
[dialogo interreligioso; missiologia; islam; Germania]
384. KHOURY, ADEL THEODOR  
*Miteinander, nicht gegeneinander - Christen und Muslime an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, «Lebendiges Zeugnis», (54), 4, 1999. pp. 288-294.  
[dialogo interreligioso; islam; pluralismo]
385. KING, M. (ed.)  
*God's law versus State law: the construction of an islamic identity in Western Europe*. London, Grey Seal, 1995.  
[islam; Europa; identità; religioni; sociologia]
386. KLEBER, KARL-HEINZ (Hrsg.)  
*Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker 1987 in Passau*. Passau, Passavia, 1987.  
[teologia morale; rifugiati; dignità dell'uomo; Germania]
387. KLINKHAMMER, GRITZ  
*Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg, Diagonal-Verlag, 2000. 314 p.  
[sociologia; islam; religioni; turchi nel mondo; Germania; donna; giovani; seconde generazioni]
388. KOCH, KURT  
*Aufnahme des Fremden als ein Zeichen der Kultur: von der Feindlichkeit zur Gastfreundlichkeit*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. pp. 115-124.  
[teologia pastorale; accoglienza; intercultura; universalità della Chiesa]
389. KOCH, KURT  
*Comunione come centro vitale del Dio trinitario*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 4, 2000. pp. 23-26.  
[teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità]
390. KOCH, KURT  
*Trinità come Dio della storia*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 3, 2000. pp. 18-25.  
[teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità]
391. KOCH, KURT  
*Trinità come Dio della storia*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 5, 2000. pp. 12-19.  
[teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità; comunione; liturgia]
392. KOCH, KURT  
*Trinità come Dio della storia*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 6, 2000. pp. 23-26.  
[teologia sistematica: Trinità; universalità della Chiesa; unità nella diversità]
393. KOCH, KURT  
*Trinità come Dio della storia*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 10, 2000. pp. 13-20.  
[teologia sistematica: Trinità; universalità della Chiesa; Chiesa locale; comunione]

394. KOCH, KURT  
*Un nuovo millennio nella luce del mistero divino trinitario*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 2, 2000. pp. 18-25.  
 [teologia sistematica: Trinità; comunione]
395. KOCHER, H.  
*Rationierte Menschlichkeit. Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933-1948*. Zürich, Chronos Verlag, 1996.  
 [Svizzera; teologia morale; rifugiati; Chiesa protestante; storia]
396. KOHLWAGE, K.  
*Gott schützt die Fremden. Die Kirchen erklären sich zum Anwalt der Migranten*, «Evangelische Kommentare», (30), 8, 1997. pp. 461-464.  
 [Germania; teologia pastorale: migranti; solidarietà; documenti della chiesa]
397. KORFF, WILHELM  
*Kulturelle Integration von Ausländern als christlicher Auftrag*, in Hartmut Esser (Hrsg.), *Die fremden Misbürger. Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Ausländern*. Düsseldorf, Kath. Akademie in Bayern, 1983. pp. 82-99.  
 [teologia pastorale: migranti; integrazione; Germania]
398. KOYAMA, KOSUKE  
*Participation of culture in the transfiguration of humanity. Forms of ecumenical theology in Asia*, «The Asia Journal of Theology», (7), 2, 1993. pp. 214-230.  
 [missiologia; cultura; ecumenismo]
399. KRAUS, WOLFGANG  
*Zwischen Jerusalem und Antiochia: Die "Hellenisten", Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk*. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1999. 192 p.  
 [storia della Chiesa primitiva; teologia biblica: Corpus Paulinum; universalità]
400. KUMAR GIRI, ANANTA  
*Frontiere disciplinari: ripensare teorie e metodi*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 89-98.  
 [filosofia; alterità]
401. LAGRAN, JAMES  
*The earliest Christian mission to "all nations": In the light of Matthew's Gospel*. Atlanta, Scholar Press, 1995. 310 p.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; storia della Chiesa primitiva; missiologia; nazione; universalità della Chiesa]
402. LANGER, MICHAEL (Hrsg.)  
*Wir alle sind Fremde. Texte gegen Haß und Gewalt*. Regensburg, Friedrich Pustet, 1993.  
 [teologia pastorale; Germania; teologia biblica: Nuovo Testamento; teologia morale; xenofobia]
403. LANGKAMMER, H.  
*Der Pilger Jesus Christus und seine Nachfolger*, «Communio», (26), 3, 1997. pp. 205-213.  
 [teologia biblica; essere pellegrino]
404. LATTURD, C.S.  
*The "Other" in biblical perspective*, «Currents in Theology and Mission»,

- (24), 5, 1997. pp. 411-424.  
[teologia biblica; alterità]
405. LAUTH, REINHARD  
*La posizione dell'Islam nel mondo d'oggi*, «Humanitas», (52), 4, 1997. pp. 544-556.  
[dialogo interreligioso; islam; Europa]
406. LAVARINI, ROBERTO  
*Il pellegrinaggio cristiano*. Genova, Marietti, 1997. 729 p.  
[pellegrinaggio; religiosità popolare; storia]
407. LAVIANNE, MARIE-HÉLÈNE  
*Eglises particulières et églises locales: réflexions pour aujourd'hui*, «Mélanges de Science Religieuse», (55), 4, 1998. pp. 37-50.  
[teologia sistematica; ecclesiologia; teologia sistematica: Trinità; Chiesa locale; cattolicità; universalità della Chiesa]
408. LAWSON, RONALD  
*From American church to immigrant church. The changing face of Seventh-day Adventism in metropolitan New-York*, «Sociology of Religion», (59), 4, 1998. pp. 329-351.  
[sette; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; sociologia]
409. LAWSON, RONALD  
*When immigrants take over: The impact of immigrant growth on American Seventh-day Adventism's trajectory from sect to denomination*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (38), 1, 1999. pp. 83-102.  
[storia; emigrazione di cristiani; chiesa protestante; sette; Stati Uniti]
410. LEE, JUNG YOUNG  
*Marginality: the key to multicultural theology*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1995.  
[interculturale; Stati Uniti; teologia spirituale]
411. LEFEBVRE, PHILIPPE  
*L'Hôtel du Seigneur*, «Lumière et Vie», 244, 1999. pp. 45-54.  
[teologia spirituale: elementi biblici; accoglienza]
412. LEGRAND, HÉVÉ  
*L'articolazione tra chiese locali, chiese regionali e Chiesa universale*, «Ad Gentes», (3), 1, 1999. pp. 7-32.  
[diritto canonico; missionarietà; chiesa locale; universalità; documenti della Chiesa; comunione; cattolicità]
413. LEIMGRUBER, STEPHAN  
*Interreligiöses Lernen*. München, Kösel-Verlag, 1995. 158 p.  
[pedagogia religiosa; dialogo interreligioso; formazione interculturale]
414. LEMAN, JOHAN  
*The Italo-Brussels Jehovah's Witnesses revisited. From first-generation religious fundamentalism to ethno-religious community formation*, «Social Compass», (45), 2, 1998. pp. 219-226.  
[sette; seconde generazioni; italiani nel mondo; Belgio; identità; fondamentalismo; sociologia]
415. LEMAN, JOHAN  
*Religions, modulators in pluri-ethnic cities. An analysis of the relative shift from ethnic to supra-ethnic and meta-ethnic communities in Brussels*, «Journal of Contemporary Religion», (14), 2, 1999. pp. 217-231.  
[Belgio; religioni; identità; sociologia]

416. LENOIR, FRÉDÉRIC  
*Le bouddhisme en France*. Paris, Fayard, 1999. 447 p.  
[buddismo; religioni; Francia]
417. LEVITT, PEGGY  
*Local-level global religion: the case of U.S.-Dominican religion*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 1, 1998. pp. 74-89.  
[teologia pastorale; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; pluralismo; sociologia; latinoamericani nel mondo]
418. LOBO, JOSÉ ANTONIO  
*Los derechos humanos: hilo conductor temático de la Declaración de 1948*, «Moralia», (21), 4, 1998. pp. 433-454.  
[diritti umani fondamentali; teologia morale; dignità dell'uomo]
419. LOHFINK, NORBERT; ZENGER, ERICH (eds.)  
*The God of Israel and the Nations. Studies in Isaiah and the Psalms*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 2000. VII, 234 p.  
[teologia biblica: Profeti; teologia biblica: Salmi; universalità]
420. LOPES, P.  
*Le pèlerinage à Fatima: processus de transaction entre tradition et modernité à partir d'une situation migratoire*, «Social Compass», (33), 1, 1986. pp. 91-106.  
[pellegrinaggio; religiosità popolare; migrazioni; sociologia]
421. LOSADA CAMPO, TERESA  
*Immigrant musulmà, què ens dius de Déu i de la vida?*, «Questions de vida cristiana», 189, 1998. pp. 122-128.  
[missiologia; islam; dialogo interreligioso; Spagna]
422. LUTZ, ULRICH  
*Die Schweiz, die Juden und die Kirchen*, «Evangelische Theologie», (58), 1, 1998. pp. 83-88.  
[Svizzera; teologia morale; rifugiati; Chiesa protestante; storia]
423. MACCHARTY, K.  
*Problems encountered by Ukrainian Catholic Church in Australia*, «The Australasian Catholic Record», (73), 1, 1996. pp. 38-46.  
[teologia pastorale: migranti; Chiesa orientale; emigrazione di cristiani; Australia]
424. MAGGIONI, BRUNO  
*La comunione nella prima lettera di Giovanni*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 205-218.  
[teologia biblica: 1/2 Giovanni; comunione]
425. MAGGIONI, BRUNO  
*La Bibbia e i diritti dell'uomo*, «Rivista del Clero Italiano», (81), 5, 2000. pp. 322-324.  
[teologia biblica; diritti umani fondamentali]
426. MAGGIONI, BRUNO  
*Lo straniero nella Bibbia (Antico Testamento)*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 4, 2000. pp. 15-18.  
[teologia biblica: Antico Testamento; essere straniero]
427. MAGGIONI, BRUNO  
*Lo straniero nella Bibbia (Nuovo Testamento)*, «Sulle strade dell'esodo», (25), 5, 2000. pp. 23-28.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; essere straniero; universalità della Chiesa]

428. MAJER, PIOTR  
*El Motu Proprio "Stella Maris" de Juan Pablo II: La estructuración jurídica de una pastoral especializada*, «Jus Canonicum», (37), 74, 1997. pp. 629-672.  
 [diritto canonico; documenti della Chiesa; teologia pastorale: marittimi; storia della Chiesa]
429. MALHERBE, ABRAHAM  
*Hospitality and Inhospitality in the Church*, «Social Aspects of Early Christianity», 1983. pp. 92-112.  
 [accoglienza; storia della Chiesa primitiva]
430. MALHERBE, ABRAHAM  
*Social aspects of early christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1983.  
 [accoglienza; storia della Chiesa primitiva]
431. MANICARDI, LUCIANO  
*I cristiani stranieri e pellegrini*. Magnano, Ed. Qiqajon, 1997. 23 p.  
 [teologia biblica; essere straniero; essere pellegrino; accoglienza]
432. MANICARDI, LUCIANO  
*Dal dono di Dio a uomini fatti dono per gli altri*, «Servizio Migranti», (8), 2, 1998. pp. 67-71.  
 [teologia biblica; figure bibliche: Rut; figure bibliche: Buon Samaritano; accoglienza]
433. MARCONCINI, BENITO  
*Il raduno escatologico dei popoli nel libro di Isaia*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 61-73.  
 [teologia biblica: Profeti; essere pellegrino; comunione]
434. MARGUERAT, DANIEL  
*Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et la culture gréco-romaine*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», (78), 1, 1998. pp. 33-59.  
 [teologia biblica: Atti degli Apostoli; essere pellegrino; identità; universalità; teologia biblica: Antico Oriente]
435. MARKSCHIES, CHRISTOPH  
*Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*. Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1997. 287 p.  
 [storia della chiesa primitiva; essere pellegrino; essere straniero]
436. MARTINEZ CAMINO, JUAN A.  
*El hombre, social "a imagen de Dios"*, «Estudios Eclesiásticos», (72), 283, 1997. pp. 469-488.  
 [teologia sistematica: Trinità; teologia biblica: Antico Testamento]
437. MARTINEZ DE PISÓN LIÉBANAS, RAMÓN  
*La alteridad: el "lugar teológico" de la experiencia de Dios*, «Religión y Cultura», (45), 1, 1999. pp. 81-90.  
 [alterità; cultura]
438. MARTINI, CARLO MARIA  
*Vedere negli immigrati Gesù che bussava alla nostra porta*, «Servizio Migranti», (8), 2, 1998. pp. II-VIII.  
 [teologia pastorale: migranti; teologia spirituale; diritti; famiglia]
439. MARTY, MARTIN E.  
*From the centripetal to the centrifugal in culture and religion*, «Theology Today», (51), 1, 1994. pp. 5-16.  
 [teologia fondamentale; cultura; pluralismo; identità; unità nella diversità; alterità; minoranze etniche]

440. MARZAL, M.  
*Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.  
[Perù; emigrazione di cristiani; integrazione]
441. MARZHEUSER, RICHARD  
*Globalisation and Catholicity: two expressions of one ecclesiology?*, «Journal of Ecumenical Studies», 32, 1995. pp. 179-193.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; globalizzazione]
442. MARZHEUSER, RICHARD  
*The Holy Spirit and the Church: a truly Catholic communion*, «New Theology Review», (11), 3, 1998. pp. 60-66.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; teologia sistematica: Trinità; comunione]
443. MASINI, MARIO  
*La comunione con Dio nei Salmi*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 43-59.  
[teologia biblica: Salmi; comunione]
444. MASSIGNON, LOUIS  
*Les trois prières d'Abraham*. Paris, Cerf, 1997. 196 p.  
[teologia spirituale; dialogo interreligioso; islam; religione ebraica; figure bibliche: Abramo]
445. MATHEWES, CHARLES T.  
*Pluralism, otherness, and the Augustinian tradition*, «Modern Theology», (14), 1, 1998. pp. 83-112.  
[filosofia; teologia patristica; storia della Chiesa; alterità; pluralismo]
446. MATOVINA, TIMOTHY M.  
*Tejano religion and ethnicity: San Antonio, 1821-1860*. Austin, University of Texas Press, 1995.  
[storia; identità; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; storia della chiesa; integrazione; messicani nel mondo]
447. MATOVINA, TIMOTHY M.  
*Theological table talk. Hispanic faith and theology*, «Theology Today», (53), 4, 1998. pp. 507-511.  
[teologia fondamentale; inculturazione; ispano-americani; Stati Uniti; emigrazione di cristiani; religiosità popolare]
448. MATOVINA, TIMOTHY M.; POYO, GERALD E. (eds.)  
*¡Presente! The story of Latino Catholicism from 1534 to 1999 as portrayed in contemporaneous accounts*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2000. 300 p.  
[Stati Uniti; latinoamericani nel mondo; emigrazione di cristiani; storia della chiesa]
449. MATSUDA, MIZUHO  
*"Strangers within our gates". Asian women in migrant situations. A report*, «East Asia Journal of Theology», (3), 1, 1985. pp. 50-55.  
[rifugiati; Asia; solidarietà; donna]
450. MATVEJEVIC, PREDRAG  
*L'Europa delle identità plurali*, «Testimonianze», (41), 1, 1998. pp. 101-106.  
[filosofia; Europa; Europa dell'Est; identità; pluralismo; nazionalismo]
451. MAUK, DAVID C.  
*The colony that rose from the sea: Norwegian maritime migration and community in Brooklyn, 1850-1910*. Northfield, MN, Norwegian-American Historical Association, 1997. xvi, 272 p.  
[Stati Uniti; storia; emigrazione di cristiani; norvegesi nel mondo]

452. MAZZILLO, GIOVANNI  
*Lo Spirito Santo fa di ogni luogo una patria e di ogni patria un esilio*, «Servizio Migranti», (8), 1, 1998. pp. 3-7.  
 [popolo di Dio; comunione; teologia spirituale; esilio]
453. McCAFFREY, LAWRENCE J.  
*The Irish Catholic Diaspora in America*. Washington, Catholic University of America Press, 1997. ix, 253 p.  
 [storia; irlandesi nel mondo; emigrazione di cristiani; Stati Uniti]
454. MCGREEVY, J.T.  
*Parish boundaries: the Catholic encounter with race in the twentieth-century urban north*. Chicago, University of Chicago Press, 1996.  
 [Stati Uniti; emigrazione di cristiani; parrocchia; razzismo; storia]
455. MC LELLAN, JANET  
*Buddhist identities in Toronto. The interplay of local, national and global contexts*, «Social Compass», (45), 2, 1998. pp. 227-245.  
 [buddismo; religioni; Canada; identità; sociologia]
456. MEEKS, BLAIR GILMER  
*No longer strangers: shaping study sessions*, «Liturgy», (14), 4, 1998. pp. 27-33.  
 [teologia pastorale; liturgia]
457. MEJÍA, JORGE  
*Le radici bibliche del giubileo*, «Il Veltro», (43), 1-2, 1999. pp. 61-69.  
 [teologia biblica; pellegrinaggio]
458. MELILLO, ANTONIO  
*Esodi e diritti dell'uomo*, «Il Tetto», 212, 1999. pp. 45-70.  
 [diritto canonico; diritti umani fondamentali; rifugiati]
459. MELLO, ALBERTO  
*L'alleanza sinaitica: aspetti comunionali (Es 19,1-8)*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 25-34.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; comunione]
460. MENAMPARAMPIL, THOMAS  
*The challenge of cultures*, «UISG-Bulletin», 103, 1997. pp. 3-16.  
 [cultura; inculturazione; pluralismo]
461. MENSEN, BERNHARD  
*Multikulturelle Gesellschaft*. Nettetal, Steyler Verlag, 1994.  
 [intercultura; missiologia; dialogo interculturale; integrazione]
462. MERRIGAN, TERRENCE  
*E 'pluribus unum'? Catholic Theological Education in a pluralistic context*, «New Theology Review», (13), 1, 2000. pp. 27-36.  
 [formazione interculturale; cattolicità; intercultura]
463. MEYNET, R.  
*Le Psaume 67. "Je ferai de toi la lumière des nations"*, «Nouvelle Revue Théologique», (120), 1, 1998. pp.3-17.  
 [teologia biblica: Salmi; universalità]
464. MICHELIS, ANGELA  
*Rinnovare la possibilità del dialogo ricercando un denominatore comune*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 511-514.  
 [filosofia; alterità]
465. MICKSCH, J.  
*Vielfalt statt Einfalt. Strategien gegen Rassismus und Fremdenfeindlich-*

- keit. Frankfurt a.M., Lembeck, 1997. 64 p.  
[razzismo; xenofobia; formazione interculturale; Germania]
466. MICKSCH, J.; REICH, B. (Hrsg.)  
*Religionen für ein Europa ohne Rassismus*. Frankfurt a.M., Lambeck, 1997. 77 p.  
[religioni; razzismo; dialogo interreligioso; Europa]
467. MIES, FRANÇOISE  
*Presence et absence de Dieu dans la relation interpersonnelle. Parcours biblique et interrogation philosophique*, «Revue Theologique de Louvain», (30), 1, 1999. pp. 32-58.  
[teologia biblica; filosofia; alterità; comunione]
468. MILANI, MARCELLO (a cura di)  
*La via "sapienziale" e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione. Atti del Convegno di studio, Trento 12-13 maggio 1993*. Bologna, EDB, 1997. 155 p.  
[dialogo interreligioso; religioni; teologia biblica: Antico Testamento; teologia biblica: Nuovo Testamento; islam; buddismo; induismo; universalità]
469. MILLER, RONALD R.  
*Multicultural worship in the small urban parish: novelty or necessity?*, «Liturgy», (14), 4, 1998. pp. 53-59.  
[Liturgia; intercultura; parrocchia; Stati Uniti]
470. MIOLI, BRUNO  
*Quale pastorale con le "prostituite" straniere*, «Servizio Migranti», (8), 6, 1998. pp. 405-411.  
[donna; teologia pastorale: migranti]
471. MIOLI, BRUNO  
*In marcia, ma la strada è lunga*, «Servizio Migranti», (10), 1, 2000. pp. 45-52.  
[teologia pastorale; Chiesa locale; evangelizzazione]
472. MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO  
*Ein Glaube in vielen Kulturen: Theologische und sozialpastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt*. Frankfurt a.M., Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1996.  
[missiologia; intercultura; teologia pastorale]
473. MIYAKE, LYNN  
*Abraham's journey: a model for contemplative Christians*, «Spiritual Life», (44), 3, 1998. pp. 141-147.  
[teologia spirituale: elementi biblici; figure bibliche: Abramo]
474. MODOOD, TARIQ  
*La place des musulmans dans le multiculturalisme laïc en Grande-Bretagne*, «Social Compass», (47), 1, 2000. pp. 41-65.  
[Gran Bretagna; islam; religioni; pluralismo; sociologia]
475. MOINGT, JOSEPH  
*Les Trois Visiteurs. Entretiens sur la Trinité*. Paris, DDB, 1999. 110 p.  
[teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità; accoglienza]
476. MONDI, BATTISTA  
*Teologia e culture*, «Euntes Docete», (51), 1, 1998. pp. 75-80.  
[teologia fondamentale; inculturazione]
477. MONSHIPOURI, MAHMOOD  
*The West's modern encounter with islam: from discourse to reality*, «Jour-

- nal of Church and State», (40), 1, 1998. pp. 25-56.  
[islam; religioni]
478. MOORE, MICHAEL S.  
*Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners*, «The Catholic Biblical Quarterly», 60, 1998. pp. 203-217.  
[teologia biblica; figure bibliche: Rut]
479. MORICONI, BRUNO  
*Il santo viaggio (I). Pellegrinaggio dello Spirito con i "Salmi delle salite"*, «Rivista di Vita Spirituale», (53), 2, 1999. pp. 118-129.  
[teologia biblica: Salmi; essere pellegrino]
480. MORICONI, BRUNO  
*Il santo viaggio (II)*, «Rivista di Vita Spirituale», (53), 3, 1999. pp. 359-381.  
[teologia spirituale: elementi biblici; teologia biblica: Salmi]
481. MORICONI, BRUNO  
*Il santo viaggio (III). Pellegrinaggio dello Spirito andata e ritorno con i "Salmi delle salite"*, «Rivista di Vita Spirituale», (54), 2, 2000. pp. 119-138.  
[teologia spirituale: elementi biblici; teologia biblica: Salmi]
482. MORICONI, BRUNO  
*Il santo viaggio (IV). Pellegrinaggio dello Spirito andata e ritorno con i "Salmi delle salite"*, «Rivista di Vita Spirituale», (54), 3, 2000. pp. 235-254.  
[teologia spirituale: elementi biblici; teologia biblica: Salmi]
483. MOUSSA, HELENE; TARAN, PATRICK A.; ROBRA, MARTIN (dir.)  
*Un choix à faire: Prendre le risque de se solidariser avec les personnes déracinées: Document de référence*. Genève, COE, 1996. 97 p.  
[chiesa protestante; teologia pastorale: rifugiati; solidarietà]
484. MULLAN, DAVID GEORGE (ed.)  
*Religious pluralism in the West. An anthology*. Oxford, Blackwell Publishers, 1998. xi, 349 p.  
[pluralismo; religioni; tolleranza; storia]
485. MÜLLER, HARALD  
*Vom Kampf der Kulturen zum Dialog der Menschen. Wege zu einem vernünftigen Umgang mit dem Fremden - und zu einem versöhnlichen Zusammenleben der Kulturen*, «Publik Forum», 9, 1999. pp. 6-8.  
[cultura; interculturalità; dialogo interculturale]
486. MÜLLER, JOHANNES (Hrsg.)  
*Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung*. Frankfurt a.M., 1990.  
[teologia morale; rifugiati; Germania]
487. MÜLLER, JOHANNES  
*Dialog der Zivilisationen*, «Stimmen der Zeit», (125), 1, 2000. pp. 1-2.  
[cultura; dialogo interculturale; dialogo interreligioso]
488. MÜLLER, W.W.  
*Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*. St. Ottilien, Eos Verlag, 1996. 108 p.  
[teologia sistematica: Trinità; alterità; comunione]
489. MÜLLER-FAHRENHOLZ, GEIKO  
*Theologische Aspekte der Globalisierungsproblematik*, in Bildungshaus St. Virgil (Hrsg.), *Standort Eine Welt. Die Globalisierung als Herausforderung für die christlichen Kirchen. Tagungsdokumentation des Bildungshauses St. Virgil*. Salzburg, 1997.  
[teologia morale; globalizzazione]

490. MÜLLER-SCHNEIDER, T.  
*Im humanitären Dilemma. Das Asylrecht zwischen Abschottung und Liberalität*, «Evangelische Kommentare», (30), 11, 1997. pp. 640-642.  
[politica; diritto d'asilo; rifugiati; Germania]
491. MUSCATO, FRANCO  
*L'universalismo di V. S. Solov'ev e la prospettiva ecumenica dell'unità della Chiesa e dell'unità del genere umano. Fecondità di un accostamento*, «Nicolaus», (23), 1-2, 1996. pp. 205-224.  
[filosofia; universalità; ecumenismo; chiesa ortodossa; unità nella diversità]
492. MYERS, CHED  
*Nothing from outside can defile you*, «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 190-193.  
[teologia spirituale; Stati Uniti]
493. NAGEL, ERNST JOSEF  
*Minderheiten in der Demokratie: politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*. Stuttgart, Kohlhammer, 1998. 278 p.  
[dialogo interreligioso; minoranze etniche; religioni; dialogo interculturale; alterità; Germania]
494. NARO, CATALDO  
*Il progetto culturale e le sfide delle migrazioni*, «Servizio Migranti», (9), 2, 1999. pp. 144-157.  
[storia; storia della Chiesa; cultura; identità; Italia]
495. NAVA, PIER LUIGI  
*Internazionalizzazione e multiculturalità negli Istituti di vita consacrata religiosa*, «Consacrazione e Servizio», (47), 7-8, 1998. pp. 39-68.  
[Ordini religiosi ed internazionalità; interculturale]
496. NI, TING  
*More than a place to worship: Chinese Christian Church and Center in Philadelphia*, «Migration World», (28), 4, 2000. pp. 28-30.  
[teologia pastorale; migranti; Stati Uniti; cinesi nel mondo; identità; missioni etniche]
497. NICOLINI, BRUNO  
*Zeffirino Giménez Malla - una tappa nella storia degli zingari*, «People on the Move», (27), 77, 1998. pp. 27-38.  
[teologia pastorale; nomadi; storia della Chiesa]
498. NIELSEN, KIRSTEN  
*Ruth: a commentary*. London, SCM Press, 1997. xiv, 106 p.  
[teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Rut; essere straniero]
499. NIETO, JOSÉ C.  
*Religious experience and mysticism. Otherness as experience of transcendence*. Lanham, University Press of America, 1997. 278 p.  
[teologia spirituale; alterità; religioni]
500. NIEWIADOMSKI, JÓZEF  
*Global village und Weltkirche*, «Theologisch-Praktische Quartalschrift», (148), 1, 2000. pp. 25-32.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; globalizzazione; universalità della Chiesa]
501. NOUWEN, HENRI J.M.  
*Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo*. Brescia, Queriniana, 1999.  
[teologia spirituale; accoglienza]

502. NUMICO, SARAH  
*Il dialogo interreligioso come compito proprio al cristianesimo*, «Presenza Pastorale», (69), 8, 1999. pp. 22-27.  
 [dialogo interreligioso; Italia]
503. OGLETTREE, THOMAS W.  
*Hospitality to the stranger: dimension of moral understanding*. Philadelphia, Fortress Press, 1985.  
 [teologia morale; accoglienza]
504. OLIVIERI, UGO M.  
*L'amico e l'estraneo. Politiche dell'ospitalità. Intervista a Jacques Derrida*, «Il Tetto», 213-214, 1999. pp. 13-26.  
 [filosofia; alterità]
505. O'MAHONY KIERAN, J.  
*The stranger: friend or foe?*, «The Furrow», (51), 1, 2000. pp. 19-23.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; rifugiati]
506. O'MURCHÚ, DIARMUID  
*Religion in exile. A spiritual vision for the homeward Bound*. Dublin, Gateway, 2000.  
 [teologia spirituale; esilio; religioni]
507. O'NEIL, WILLIAM; SPOHN, WILLIAM  
*Rights of passage: the ethics of immigration and refugee policy*, «Theological Studies», (59), 1, 1998. pp. 84-106.  
 [teologia morale; rifugiati; diritto d'asilo]
508. ORSI, ROBERT A. (ed.)  
*Gods of the city: religion and the American urban landscape*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 1999. 392 p.  
 [Stati Uniti; migrazioni; religioni; pluralismo; religiosità popolare; sociologia]
509. OSTMEYER, KARL-HEINRICH  
*Der Stammbaum des Verheissenen: theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1-17*, «New Testament Studies», (46), 2, 2000. pp. 175-192.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; universalità]
510. OTRANTO, GIORGIO  
*Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, «Il Veltrò», (43), 3-4, 1999. pp. 239-254.  
 [teologia patristica; Padri della Chiesa; pellegrinaggio]
511. PAGANO, MAURIZIO  
*Il tema dell'universalità nel recente dibattito interreligioso*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 515-520.  
 [dialogo interreligioso; pluralismo; universalità della Chiesa]
512. PAGANO, MAURIZIO  
*Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in P. Coda, G. Lingua (a cura di), *Esperienza e libertà*. Roma, Città Nuova, 2000. pp. 63-86.  
 [dialogo interreligioso; religioni; universalità; filosofia; pluralismo]
513. PALMER, PARKER J.  
*The company of strangers: Christians and the renewal of America's public life*. New York, Crossroad, 1981.  
 [intercultura; Stati Uniti]
514. PALUMBIERI, SABINO  
*Abramo. Lo "homo viator" e la storia*, «Salesianum», 4, 2000. pp. 683-700.

- [teologia biblica: Antico Testamento; essere pellegrino; figure bibliche: Abramo]
515. PANS, JOSÉ, *et al.*  
*Abramo il credente*. Napoli, Grafite, 1998.  
[teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Abramo]
516. PAPEZ, VIKTOR J.  
*Dall'intolleranza al rispetto. Il cammino difficile nella Chiesa*, «*Antonianum*», (72), 2, 1997. pp. 251-265.  
[teologia morale; tolleranza; storia della Chiesa; documenti della Chiesa]
517. PAREYDT, LUC  
*Estime de soi et souci des autres*, «*Spiritus*», (39), 152, 1998. pp. 409-418.  
[teologia morale; alterità; solidarietà]
518. PAROLIN, GAETANO  
*La processione della Madonna del Carmine e la sagra italiana di Londra*, «*Studi Emigrazione*», (35), 129, 1998. pp. 99-124.  
[teologia spirituale; religiosità popolare; italiani nel mondo; Gran Bretagna]
519. PEDRAJA, LUIS G.  
*Doing Christology in Spanish*, «*Theology Today*», (53), 4, 1998. pp. 453-463.  
[teologia sistematica; inculturazione; cultura; ispano-americani; Stati Uniti; essere straniero]
520. PENNA, ROMANO  
*Le collette di Paolo per la Chiesa di Gerusalemme*, «*Parola Spirito e Vita*», 31, 1995. pp. 179-190.  
[teologia biblica: Corpus Paulinum; comunione]
521. PERELS, JOACHIM  
*Das Janusgesicht des Begriffes der Nation. Eine Skizze*, «*Evangelische Theologie*», (58), 3, 1998. pp. 222-230.  
[storia; storia della Chiesa; Chiesa protestante; nazione; nazionalismo; Germania]
522. PÉREZ RODRÍGUEZ, ARTURO  
*Mestizo liturgy. A mestizaje of the Roman and Hispanic rites of worship*, «*Liturgical Ministry*», (6), Summer, 1997. pp. 141-147.  
[ispano-americani; Stati Uniti; liturgia]
523. PERUCCA, ANGELA  
*Tolleranza e alterità. Verso una convivenza interculturale in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 79-89.  
[unità nella diversità; tolleranza; alterità; intercultura]
524. PETEIRO FREIRE, ANTONIO  
*Las iglesias del Magreb al servicio del diálogo islamo-cristiano*, «*Isidorianum*», (8), 15, 1999. pp. 15-38.  
[Magreb; dialogo interreligioso; islam]
525. PETRELLA, R.  
*Il bene comune. Elogio della solidarietà*. Reggio Emilia, Diabasis, 1997.  
[Italia; bene comune; solidarietà; teologia morale]
526. PETRIS, LUIGI  
*Formazione degli operatori pastorali per le migrazioni*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at*

*the Threshold of the Third Millennium. IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998. Vatican, 1998. pp. 233-247.*

[formazione interculturale; teologia pastorale; migranti; documenti della Chiesa]

527. PETRIS, LUIGI  
*Storia dei documenti della Chiesa sull'emigrazione*, «Servizio Migranti», (8), 2, 1998. pp. ix-xvii.  
[storia della Chiesa; documenti della Chiesa; Italia; Chiesa locale]
528. PETRIS, LUIGI  
*Mobilità degli uomini, mobilità della pastorale*, «Servizio Migranti», (10), 1, 2000. pp. 13-24.  
[teologia pastorale; teologia sistematica: ecclesiologia; popolo di Dio]
529. PFEIFFER, ROLF  
*Neuseeland und die "Gelbe Gefahr". Ein Land und seine Politik im Würgegriff eines Mythos*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», (51), 2, 1999. pp. 165-182.  
[storia; politica; razzismo; Asiatici nel mondo; Nuova Zelanda]
530. PHAN, PETER C.  
*Spiritual direction in a multicultural Church. Helping other encounter God in their own cultures*, «New Theology Review», (13), 1, 2000. pp. 14-26.  
[cultura; intercultura; missionarietà; teologia pastorale]
531. PIANA, GIANNI  
*Per un'etica della tolleranza*, «Credere Oggi», (17), 5, 1997. pp. 65-74.  
[teologia morale; tolleranza; etica]
532. PIANA, GIANNI  
*L'altro come fondamento ultimo della moralità*, «Testimonianze», (41), 1, 1998. pp. 68-73.  
[teologia morale; alterità; identità]
533. PIETTE, ALBERT  
*Une ethnographie dans "les trois monothéismes": pour une anthropologie du fait religieux*, «Social Compass», (46), 1, 1999. pp. 7-20.  
[islam; religione ebraica; religioni; antropologia; sociologia]
534. PINEDA, ANA MARÍA  
*Hospitality*, in Dorothy C. Bass (ed.), *Practicing our faith. A way of life for a searching people*. San Francisco, Jossey-Bass, 1997. pp. 29-42.  
[accoglienza; portoghesi nel mondo; Stati Uniti]
535. PIROUET, LOUISE M.  
*The vulnerability of East Asian Asylum Seekers in Britain*, «International Review of Mission», (89), 3, 2000. pp. 313-319.  
[Gran Bretagna; rifugiati; asiatici nel mondo]
536. PITTAU, GIUSEPPE  
*Culture in dialogo. L'attualità di Matteo Ricci*, «Vita e Pensiero», (83), 1, 2000. pp. 44-58.  
[storia della Chiesa; missiologia; dialogo interculturale; inculturazione]
537. PLATTEN, STEPHEN  
*Pilgrims*. London, Fount, 1996.  
[Irlanda; Gran Bretagna; pellegrinaggio; essere pellegrino; missionarietà; storia della Chiesa]
538. POERWOWIDAGDO, JUDO  
*The Church, globalisation and theological education*, «The Asia Journal

- of Theology», (8), 1, 1994. pp. 130-141.  
[missiologia; globalizzazione; comunione; Chiesa locale]
539. POMPEY, HEINRICH  
*Exodus-Existenz*, «*Lebendige Seelsorge*», (49), 2-3, 1998. pp. 113-118.  
[teologia pastorale; teologia spirituale; spiritualità dell'esodo; parrocchia]
540. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL OF MIGRANTS AND ITINERANT PEOPLE  
*Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. 367 p.  
[teologia pastorale; donna; universalità della Chiesa; sociologia; politica; accoglienza; globalizzazione; migrazioni; rifugiati; migrazioni interne; cultura; formazione interculturale; diritti]
541. POURTOIS, HERVÉ  
*La société libérale face au défi du pluralisme culturel*, «*Revue Philosophique de Louvain*», (98), 1, 2000. pp. 6-26.  
[filosofia; tolleranza; intercultura; pluralismo]
542. PRINI, PIETRO  
*Il pensiero nomade nell'orizzonte antropologico della "Gaudium et Spes"*, in Mario Toso (a cura di), *Fede e cultura*. Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1996. pp. 27-35.  
[dottrina sociale della Chiesa; essere pellegrino; documenti della Chiesa]
543. PUCHER, WOLFGANG  
*"Geht hin zum Kirchenwirt!" Eine Gemeinde und die Not der Ausländer*, «*Diakonia*», (30), 4, 1999. pp. 269-273.  
[Austria; rifugiati; parrocchia; xenofobia; Ordini religiosi tra i migranti]
544. QUESNEL, MICHEL  
*Le critère de la fidélité à l'Esprit*, «*Christus*», 179, 1998. pp. 293-301.  
[teologia spirituale; elementi biblici; bene comune; unità nella diversità]
545. RABERGER, WALTER  
*Welt-Kirche: Weltkirche*, «*Theologisch-Praktische Quartalschrift*», (148), 1, 2000. pp. 12-24.  
[teologia sistemática: ecclesiologia; cattolicità; pluralismo; universalità della Chiesa]
546. RAEFF, MARC  
*Russia abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*. Oxford, Oxford University Press, 1990. 239 p.  
[storia; migrazioni; cultura; russi nel mondo]
547. RAISER, KONRAD  
*Ist ein "Kampf der Kulturen" unausweichlich? Zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt im Kontext der Diskussion über Auswirkungen der Globalisierung*, «*Ökumenische Rundschau*», (49), 4, 2000. pp. 396-404.  
[globalizzazione; cultura; religioni; intercultura; chiesa protestante]
548. RAMETTA, LUCIANO  
*La Chiesa dell'Apocalisse: una comunità "alternativa"*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gaglianico del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. pp. 93-  
[teologia biblica: Apocalisse]

549. RAMÍREZ KIDD, J.E.  
*Alterity and identity in Israel*. Berlin, Walter de Gruyter, 1999. xii, 187 p.  
[teologia biblica: Antico Testamento; essere straniero; alterità; identità]
550. RAPER, MARK  
*Wher are all the refugees?*, «Priests & People», (14), 5, 2000. pp. 174-179.  
[teologia pastorale: rifugiati]
551. RAVASI, GIANFRANCO  
*Sulla strada da Gerusalemme a Gerico*, «Ambrosius», 2, 1985. pp. 120-134.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; figure bibliche: Buon Samaritano]
552. RAVASI, GIANFRANCO  
*Stranieri e pellegrini come i padri*, «Rivista del Clero Italiano», (79), 7-8, 1998. pp. 509-522.  
[teologia spirituale: elementi biblici; essere pellegrino; Padri della Chiesa]
553. RAVASI, GIANFRANCO  
*Pellegrinaggio, perdono, speranza nella Bibbia*, «Il Veltro», (43), 1-2, 1999. pp. 71-81.  
[teologia biblica; pellegrinaggio]
554. REA, CATERINA  
*Il volto dello straniero*, «Il Tetto», 216-218, 2000. pp. 43-62.  
[filosofia; accoglienza; alterità; teologia biblica]
555. REEMTS, CHRISTIANA  
*Das Buch Rut*, «Erbe und Auftrag», (75), 5, 1999. pp. 375-382.  
[teologia biblica: Antico Testamento; figure bibliche: Rut; donna]
556. RETHMANN, ALBERT PETER  
*Ausländerintegration in Deutschland. Der Zwang zur Anpassung und das Recht auf Differenz*, «Stimmen der Zeit», (125), 3, 2000. pp. 191-204.  
[teologia morale; diritti; identità; integrazione; Germania; alterità; etica; cultura]
557. RHOADS, DAVID  
*The challenge of diversity*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1996.  
[interculturale; alterità]
558. RHOADS, DAVID  
*The challenge of diversity: the witness of Paul and the Gospels*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1996. 172 p.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; alterità]
559. RICHARD, LUCIEN  
*Living the hospitality of God*. Mahwah, N.J., Paulist Press, 2000.  
[teologia spirituale: elementi biblici; accoglienza; Stati Uniti]
560. RICHTER MALABOTTA, MELITA  
*Città divise*, «Testimonianze», (42), 4, 1999. pp. 76-85.  
[filosofia; Europa dell'Est; Balcani; conflitti etnici]
561. RICOEUR, PAUL  
*Das Selbst als ein Anderer*. München, Fink, 1996.  
[filosofia; alterità]
562. RIEBE-ESTRELLA, GARY  
*Critic's corner. Latino religiosity or Latino Catholicism?*, «Theology Today», (53), 4, 1998. pp. 512-515.  
[teologia pastorale; religiosità popolare; inculturazione]
563. RIGAL, J.  
*Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Molt-*

- mann, «Nouvelle Revue Théologique», (120), 4, 1998. pp. 605-619.  
[teologia sistematica: ecclesiologia; comunione; ecumenismo]
564. RIGSBY, KENT J.  
*Asyilia: territorial inviolability in the Hellenistic world*. Berkeley, University of California Press, 1996. xviii, 672 p.  
[storia; religioni; diritto d'asilo; teologia biblica: Antico Oriente]
565. RIVERA-RODRÍGUEZ, LUIS R.  
*Reading in Spanish from the Diaspora through Hispanic eyes*, «Theology Today», (53), 4, 1998. pp. 480-490.  
[teologia fondamentale; inculturazione; ispano-americani; Stati Uniti; essere straniero; alterità]
566. ROBECK, CECIL M.  
*Evangelization or proselytism of Hispanics? A pentecostal perspective*, «Journal of Hispanic-Latino Theology», (4), 4, 1997. pp. 42-64.  
[ispano-americani; Stati Uniti; evangelizzazione]
567. ROCHA, GEORGINO  
*Educaço e Pastoral dos Direitos Humanos*, «Humanística e Teologia», (20), 1, 1999. pp. 41-59.  
[teologia morale; diritti umani fondamentali; solidarietà; bene comune]
568. RODET, C.  
*La parabole du Samaritain. Un indu pour la vie Sémiot*, «Biblica», 83, 1996. pp. 17-32.  
[teologia biblica: Nuovo Testamento; figure bibliche: Buon Samaritano]
569. ROGGERO, ELIO; SIMON, DONATELLA; VALPERGA ROGGERO, MARIA ADELE  
*Religiosità e Cultura. Dal progetto positivistico al dialogo interreligioso*. Torino, Il Segnalibro, 1998. 141 p.  
[dialogo interreligioso; cultura; filosofia; religioni]
570. RÔMER, THOMAS  
*Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*. Genève, Labor & Fides, 1997. 149 p.  
[figure bibliche: Abramo; religioni; universalità; teologia biblica: Antico Testamento]
571. RÔMER, THOMAS  
*Le peuple élu et les autres. L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture*. Poitiers-le-Grand, Ed. du Moulin, 1997. 90 p.  
[teologia biblica: Antico Testamento; universalità]
572. RONCIN, MICHAEL  
*Les migrants en Asie le chauchemar*, «Sedos-Bulletin», (30), 3, 1998. pp. 93-95.  
[missiologia; Asia]
573. ROSE EBAUGH, HELEN; SALZMANN CHAFETZ, JANET  
*Dilemma of language in immigrant congregations: the tie that binds or the tower of Babel?*, «Review of Religious Research», (41), 4, 2000. pp. 432-452.  
[Stati Uniti; parrocchia; religioni; liturgia; cultura; emigrazione di cristiani; sociologia]
574. ROSOLI, GIANFAUSTO  
*L'azione della Chiesa a fianco degli emigrati: l'esemplarità del caso lombardo*, «Servizio Migranti», (8), 3, 1998. pp. i-xx.  
[storia della Chiesa; teologia pastorale; Scalabrini G.B.]

575. ROSOLI, GIANFAUSTO  
*L'evoluzione della pastorale migratoria e le prospettive future*, in Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, *Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998*. Vatican, 1998. pp. 230-232.  
 [storia della Chiesa; teologia pastorale: migranti]
576. ROSSI, BENIAMINO  
*Giovani immigrati ed evangelizzazione in Europa*, «Servizio Migranti», (10), 4, 2000. pp. 383-392.  
 [Europa; evangelizzazione; seconde generazioni; teologia pastorale: giovani]
577. ROSTAGNO, SERGIO  
*Sostenere i conflitti*, «Filosofia e Teologia», (13), 3, 1999. pp. 475-488.  
 [filosofia; teologia morale; etica; dialogo interculturale]
578. ROTZETTER, ANTON  
*Francesco d'Assisi, un ponte verso l'Islam*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 152-164.  
 [ordini religiosi tra i migranti; islam; storia della Chiesa]
579. ROUNER, LEROY S. (ed.)  
*The longing for home*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1996.  
 [teologia sistematica; accoglienza]
580. ROVIRA BELLOSO, JOSEF MARÍA  
*Comunión eucarística, comunión trinitaria y comunión interhumana*, «Estudios Trinitarios», (24), 1-2, 1990. pp. 215-228.  
 [teologia sistematica: Trinità; comunione; Padri della Chiesa]
581. ROY, OLIVIER  
*Naissance d'un islam européen*, «Esprit», 239, 1998. pp. 10-35.  
 [islam; religioni; Europa]
582. RUBIO, JOSE ANTONIO  
*Checklist for multicultural and multilingual worship*, «Liturgy», (14), 4, 1998. pp. 23-25.  
 [Liturgia; intercultura; Stati Uniti]
583. RUGGIERI, GIUSEPPE  
*L'unità nella Chiesa per l'unità degli uomini*, «Concilium», (33), 3, 1997. pp. 206-218.  
 [dialogo interculturale; teologia sistematica: ecclesiologia; alterità; unità nella diversità]
584. RUGGIERI, GIUSEPPE  
*Per una cristologia relazionale. La fede in Gesù Cristo in una società multiculturale*, «Synaxis», (17), 1, 1999. pp. 121-135.  
 [teologia sistematica; accoglienza; alterità]
585. RUPNIK, MARKO IVAN  
*"Cerco i miei fratelli". Lectio divina su Giuseppe d'Egitto*. Roma, Lipa, 1998.  
 [teologia spirituale; teologia biblica; figure bibliche]
586. RUSSO, ADOLFO  
 *Gesù unico salvatore della storia? Approccio storico-dogmatico*, «Vivarium», 1997. pp. 181-205.  
 [teologia sistematica: Trinità; unità nella diversità; universalità della Chiesa; storia della Chiesa]

587. RUSSO, LUIGI; ROCCA, NICOLA (a cura di)  
*Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gagliano del Capo (LE), 29-30 maggio 1998.* S. Lazzaro di Savena (BO), Paccagnella Editore, 1998. 264 p.  
 [teologia sistematica: Trinità; alterità; tolleranza; comunione; intercultura]
588. RUTTMANN, H.  
*Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten.* Marburg, REMID, 1996. 64 p.  
 [teologia pastorale: migranti; emigrazione di cristiani; russi nel mondo; Germania]
589. SAINT-BLANCAT, CHANTAL (a cura di)  
*L'islam in Italia. Una presenza plurale.* Roma, Edizioni Lavoro, 1999. 211 p.  
 [islam; religioni; sociologia; Italia]
590. SALINARI, RAFFAEL K.  
*L'immigrato e l'apologo tibetano*, «Testimonianze», (41), 1, 1998. pp. 7-13.  
 [filosofia; globalizzazione; teologia morale; migrazioni]
591. SALMEN, JOSEF  
*Elemente des "europäischen Selbstverständnisses" im Dialog mit dem "Fremden"*, «Verbum SVD», (40), 4, 1999. pp. 371-385.  
 [filosofia; alterità; Europa]
592. SALMEN, JOSEF  
*Interkulturelle Philosophie und Hermeneutik*, «Verbum SVD», (40), 3, 1999. pp. 271-283.  
 [filosofia; intercultura]
593. SÁNCHEZ-GIL, ANTONIO S.  
*Nota alla Lettera apostolica 'motu proprio' sull'apostolato marittimo 'Stella Maris'*, «Jus Ecclesiae», (9), 2, 1997. pp. 789-800.  
 [diritto canonico; documenti della Chiesa; teologia pastorale: marittimi]
594. SANTERINI, MILENA  
*Il dialogo interculturale oggi nella Chiesa*, «Humanitas», (51), 1, 1996. pp. 75-85.  
 [dialogo interreligioso; intercultura; ecumenismo]
595. SANTOS GOUVEIA, J.M.  
*Hat die katholische Kirche die portugiesischen Emigranten in Deutschland schon verloren? Untersuchungen über Einstellungen zur Religion von Portugiesen in Portugal und in Deutschland. Eine vergleichende Studie.* Frankfurt a.M., Hänssel-Hohenhausen, 1997. 242 p.  
 [Portogallo; Germania; portoghesi nel mondo; emigrazione di cristiani; teologia pastorale: migranti]
596. SARTORI, LUIGI  
*A quando la mutua ospitalità eucaristica?*, «Rivista di Pastorale Liturgica», (38), 2, 2000. pp. 49-56.  
 [liturgia; accoglienza; unità nella diversità; comunione; teologia sistematica: ecclesiologia]
597. SCARAMUZZETTI, PINUCCIA  
*Ascoltando lo Spirito*, «Servizio Migranti», (8), 1, 1998. pp. 19-24.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; figure bibliche; alterità]
598. SCHÄR, BENZ H.R.  
*Was gehen Sans-papiers die Kirche an?*, «Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio)», (48), 6, 1999. pp. 374-377.

- [teologia pastorale; migranti; chiesa protestante; migrazioni irregolari; Svizzera; solidarietà]
599. SCHAR, BENZ H.R.  
*Ins Unreine lesen*. «Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio)», (49), 4, 2000. pp. 196-200.  
 [religioni; chiesa protestante; Svizzera; pluralismo; teologia pastorale; dialogo interreligioso]
600. SCHAVAN, ANNETTE  
*Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen?*, «Stimmen der Zeit», (125), 7, 2000. pp. 435-442.  
 [islam; Germania; scuola; integrazione; pedagogia religiosa; dialogo interreligioso]
601. SCHMID, KONRAD  
*Erzväter und Exodus*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1999. xii, 449 p.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; esodo; figure bibliche]
602. SCHMIECHEN, PETER  
*Christ the Reconciler: a theology for opposites, differences, and enemies*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996. 189 p.  
 [alterità; unità nella diversità; teologia pastorale]
603. SCHREITER, ROBERT  
*The new catholicity: Theology between the global and the local*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997.  
 [teologia sistematica; cattolicità; universalità; Chiesa locale; globalizzazione; interculturalità]
604. SCHREITER, ROBERT  
*Just what do we want? Ministry in a multicultural world*, «New Theology Review», (13), 1, 2000. pp. 4-13.  
 [missiologia; interculturalità; parrocchia; teologia pastorale; formazione interculturale]
605. SCHWAB, CH.  
*Integration von Moslems in Grossbritannien und Frankreich*. Wien, WUV-Univ.-Verlag, 1997. 446 p.  
 [islam; integrazione; dialogo interreligioso; Francia; Gran Bretagna]
606. SCHWARTZ, G. DAVID  
*God and the stranger*, «Horizons in Biblical Theology», (20), 1, 1998. pp. 33-48.  
 [teologia biblica; figure bibliche: Abramo]
607. SCHWEITZ, ARLETTE  
*A propos de la piété domestique. L'exemple de la communauté orthodoxe d'origine russe dans la Région parisienne*, «Ethnologie Française», (28), 3, 1998. pp. 406-413.  
 [religiosità popolare; Francia; russi nel mondo; chiesa ortodossa; sociologia]
608. SCHWEITZER, L. (dir.)  
*Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux*. Cléon d'Andran, Excelsis, 2000. 229 p.  
 [religioni; dialogo interreligioso]
609. SCHWOEBEL, CHRISTOPH  
*God is love. The model of love and the Trinity*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionstheologie», (40), 3, 1998. pp. 307-328.  
 [teologia sistematica: Trinità; comunione; unità nella diversità]

610. SCIPPA, VINCENZO  
*La koinonia in 1Cor 11*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 191-203.  
[teologia biblica: Corpus Paulinum; comunione]
611. SCOTT, JAMES M. (ed.)  
*Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*. Leiden, Brill, 1997. xi, 384 p.  
[teologia biblica; esilio; religione ebraica; essere straniero]
612. SEIDE, GEORG  
*Die russisch-kirchliche Emigration in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg*, «Bote d. ROKA», 1, 1994. pp. 19-21.  
[storia; emigrazione di cristiani; Chiesa ortodossa; Germania]
613. SERNETT, MILTON C.  
*Bound for the promised land. African American religion and the great migration*. Durham, NC, Duke University Press, 1997.  
[missiologia; afro-americani; Stati Uniti]
614. SERRETTI, M.  
*Natura della comunione. Saggio sulla relazione*. Severia Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1999. 173 p.  
[comunione; alterità; filosofia; teologia sistematica: Trinità]
615. SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES, et al.  
*O fenômeno migratório no limiar do 3º Milênio*. Petrópolis, Editora Vozes, 1998.  
[teologia pastorale: migranti; globalizzazione; migrazioni; migrazioni interne; Brasile; Paraguay]
616. SHADID, W.A.R.; VAN KONINGSVELD, P.S.  
*Religious freedom and the position of Islam in Western Europe: opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights*. Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1995. 229 p.  
[islam; religioni; discriminazione; sociologia; Europa]
617. SHADID, W.A.R.; VAN KONINGSVELD, P.S. (eds.)  
*Muslims in the margin: political responses to the presence of Islam in Western Europe*. Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1996. 288 p.  
[islam; religioni; discriminazione; Europa; sociologia]
618. SHELDRAKE, PHILIP  
*Travelling through life?*, «The Way», (39), 1, 1999. pp. 5-15.  
[teologia spirituale; alterità; essere pellegrino]
619. SHERWIN, B.  
*The Tower of Babel*, «The Bible Translator», 33, 1995. pp. 104-109.  
[teologia biblica: Antico Testamento; Babele]
620. SIEGWALT, GÉRARD  
*Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», (78), 1, 1998. pp. 61-83.  
[teologia fondamentale; pluralismo; religioni; dialogo interreligioso]
621. SIGALINI, DOMENICO  
*I giovani nel nuovo contesto multiculturale, multi-etnico e multireligioso*, «Servizio Migranti», (10), 4, 2000. pp. 377-382.  
[teologia pastorale: giovani; seconde generazioni; accoglienza; dialogo interreligioso]
622. SIMON, BENJAMIN  
*Afrikanische Rhythmen in deutschen Kirchen? Bericht zu einer Tagung*

- über afrikanisches Christentum in Europa, «Zeitschrift für Mission», (24), 3, 1998. pp. 208-212.  
[testimonianze; africani nel mondo; emigrazione di cristiani; Germania]
623. SIMON, DOMINIQUE  
*Les Migrations, une chance pour vivre la catholicité*, «People on the Move», (29), 82, 2000. pp. 55-66.  
[Francia; teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; teologia pastorale: migranti]
624. SMITH, DAVID  
*What hope after Babel? Diversity and community in Gen 11:1-9; Exod 1:1-14; Zeph 3:1-13 and Acts 2:1-3*, «Horizons in Biblical Theology», (18), 2, 1996. pp. 169-191.  
[teologia biblica; Babele; unità nella diversità]
625. SMITH, MARK S.  
*The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.  
[teologia biblica: Antico Testamento; esodo; pellegrinaggio]
626. SMITHIES, RUTH  
*Entertaining Angels in Oceania*, «People on the Move», (31), 84, 2000. pp. 8-26.  
[Asia; teologia pastorale: rifugiati; globalizzazione]
627. SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC (dir.)  
*L'étranger au Moyen ge*. Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2000. 308 p.  
[storia; essere straniero]
628. SORC, CIRIL  
*Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, «Evangelische Theologie», (58), 2, 1998. pp. 100-117.  
[teologia sistematica: Trinità; Chiesa protestante; unità nella diversità]
629. SORC, CIRIL  
*L'uomo nelle sue dimensioni pericoretiche. Spunti per una antropologia di comunione*, «Asprenas», 46, 1999. pp. 499-514.  
[teologia sistematica: Trinità; comunione; antropologia]
630. SORC, CIRIL  
*La historia en su dimensión pericorética*, «Estudios Trinitarios», (33), 1, 1999. pp. 133-146.  
[teologia sistematica: Trinità; storia; alterità]
631. SORC, CIRIL  
*Trinitarishes Leben Gottes als Grund und Vorbild des menschlichen Lebens*, «Münchener Theologische Zeitschrift», (51), 4, 2000. pp. 352-363.  
[teologia sistematica: Trinità; teologia sistematica: ecclesiologia]
632. SPARKS, KENTON L.  
*Ethnicity and identity in ancient Israel*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1998. 344 p.  
[teologia biblica: Antico Testamento; identità; nazione]
633. SPENCER, AÍDA BESANÇON  
*Being a stranger in a time of xenophobia*, «Theology Today», (53), 4, 1998. pp. 464-469.  
[inculturazione; ispano-americani; Stati Uniti; essere straniero; emigra-

- zione di cristiani; intercultura; teologia biblica: Antico Testamento; teologia biblica: Nuovo Testamento; essere pellegrino; identità]
634. SPERBER, JUTTA  
*Dialog mit dem Islam*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 109 p.  
[islam; dialogo interreligioso; teologia pastorale; religioni; Germania]
635. SPICACCI, VIRGINIO  
*Coscienza civile, coscienza cristiana e immigrazione clandestina in Italia*, «La Civiltà Cattolica», (150), 1, 1999. pp. 425-438.  
[teologia morale; Italia; migrazioni irregolari; politica]
636. SPILLANE, JAMES  
*A Christian spirituality for hospitality professionals*, «People on the Move», (27), 77, 1998. pp. 63-77.  
[accoglienza; teologia spirituale; teologia biblica]
637. SPITZLEY, BERNARD  
*Reflections on cross-cultural formation. "Meeting God in the Other"*, «Verbum SVD», (41), 2, 2000. pp. 261-267.  
[formazione interculturale; alterità]
638. STAGLIANÒ, ANTONIO  
*Il pluralismo religioso come sfida alla fede cristiana in una società multi-etnica*, «Servizio Migranti», (8), 4, 1998. pp. 234-244.  
[dialogo interreligioso; pluralismo; religioni]
639. STAGLIANÒ, ANTONIO  
*La Trinità oggi: un approccio teologico, filosofico, culturale*, in Luigi Russo, Nicola Rocca (a cura di), *Trinità vissuta. Comunione, alterità, tolleranza. Atti del Convegno per il Centenario dell'Ordine dei Trinitari, Gaglianico del Capo (LE), 29-30 maggio 1998*. S. Lazzaro di Savena (BO), Pacagnella Editore, 1998. pp. 23-40.  
[teologia sistematica: Trinità; comunione; dialogo interculturale]
640. STANCARI, PINO  
*I passi di un pellegrino. I Canti delle ascensioni (Salmi 120-134)*. Milano, Ancora, 1999. 120 p.  
[teologia biblica: Salmi; essere pellegrino]
641. STAVROU, MICHEL  
*The catholicity of the church*, «Theology Digest», (46), 2, 1999. pp. 147-154.  
[teologia sistematica; cattolicità; comunione; Chiesa locale; universalità]
642. STERNBERG, THOMAS  
*Kirche im Plural der Kulturen. Anmerkungen zum Verhältnis von Kultur und Religion*, «Catholica», (54), 2, 2000. pp. 98-114.  
[filosofia; cultura; inculturazione; intercultura; teologia fondamentale]
643. STEVENS ARROYO, ANTHONY M.  
*The evolution of Marian devotionism within Christianity and the Ibero-Mediterranean polity*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (37), 1, 1998. pp. 50-73.  
[storia della Chiesa; religiosità popolare; universalità della Chiesa; emigrazione di cristiani; missiologia]
644. STEVENS ARROYO, ANTHONY M.; CADENA, GILBERT (eds.)  
*Old masks, new faces: religion and Latino identities*. New York, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 1995. 196 p.  
[teologia pastorale; migranti; ispano-americani; identità; religiosità popolare; Stati Uniti]

645. STEVENS-ARROYO, ANTHONY M.; DIAZ-STEVENSON, ANA MARIA (eds.)  
*An enduring flame: studies on Latino popular religiosity.* New York, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 1994. 219 p.  
 [teologia pastorale: migranti; ispano-americani; religiosità popolare; Stati Uniti; emigrazione di cristiani]
646. STEVENS-ARROYO, ANTHONY M.; PANTOJA, SEGUNDO (eds.)  
*Discovering Latino religion: a comprehensive social science bibliography.* New York, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 1995. 142 p.  
 [teologia pastorale: migranti; sociologia; ispano-americani; Stati Uniti; bibliografia]
647. STOLZ, R.  
*Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas.* München, Herbig, 1997. 368 p.  
 [islam; dialogo interreligioso; fondamentalismo; Europa]
648. STUBENRAUCH, BERTRAM  
*Das Weltdorf und die Weltkirche. Vernetzung aus theologischer Perspektive,* «Communio», (29), Mai, 2000. pp. 234-247.  
 [teologia sistemática; cattolicità; universalità della Chiesa; chiesa locale; globalizzazione]
649. SUDBRACK, JOSEF  
*Toleranz oder Ehrfurcht? Zur Humanität im Dialog der Religionen,* «Geist und Leben», (73), 1, 2000. pp. 1-9.  
 [missiologia; religioni; tolleranza; dialogo interreligioso; dignità dell'uomo]
650. SUESS, PAULO  
*Migração, peregrinação e caminhada como desafios da missão no mundo globalizado,* «Revista Eclesiástica Brasileira», 238, 2000. pp. 294-311.  
 [storia della Chiesa; teologia spirituale; essere pellegrino; globalizzazione; missionarietà; solidarietà]
651. SUNDERMEIER, THEO  
*Die Begegnung mit dem Anderen.* s.l., Hans Mohn, 1991.  
 [missiologia; alterità]
652. SUNDERMEIER, THEO  
*Wenn Fremdes vertraut wird. Predigten im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen.* Erlangen, Verlag der Ev.-Lut. Mission, 1994. 204 p.  
 [teologia pastorale; teologia fondamentale; dialogo interreligioso; religioni; alterità; figure bibliche: Abramo]
653. SUNDERMEIER, THEO  
*Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale.* Brescia, Queriniana, 1999. 297 p.  
 [teologia fondamentale; dialogo interreligioso; xenofobia; teologia sistemática; Germania]
654. SUNDERMEIER, THEO  
*Konvivenz und Differenz. Zum Verständnis von Mission und Dialog am Beispiel des christlich-islamischen Gesprächs,* «Verbum SVD», (40), 2, 1999.  
 [missiologia; dialogo interreligioso; islam]
655. SUNDERMEIER, THEO  
*Grundlagen und Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch,* «Ökumenische Rundschau», (49), 3, 2000. pp. 318-331.  
 [dialogo interreligioso; chiesa protestante; pluralismo; ecumenismo; missiologia; teologia fondamentale]

656. TABARES, FANNY  
*Pastoral care of Catholic South Americans living in the United States*, «Chicago Studies», (36), 3, 1997. pp. 269-281.  
 [ispano-americani; Stati Uniti; teologia pastorale]
657. TAKCHI, J.  
*The Maronite Catholic Church in Australia: Diversity in the Universal Catholic Church*, «The Australasian Catholic Record», (73), 1, 1996. pp. 12-22.  
 [teologia pastorale: migranti; emigrazione di cristiani; Chiesa orientale; unità nella diversità; universalità della Chiesa; Australia]
658. TAPIA, A.  
*Growing pains: Evangelical Latinos wrestle with the role of women, generational gaps, and cultural divides*, «Christianity Today», 39, 1995. pp. 38-42.  
 [latinoamericani nel mondo; Stati Uniti; sette; donna; giovani; cultura]
659. TASSELLO, GRAZIANO  
*Problemi e chances dell'emigrazione in Europa. Quali cristiani, come intervenire oggi?*, «Sulle strade dell'esodo», (24), 7, 1999. pp. 6-18.  
 [Europa; teologia spirituale; rifugiati; accoglienza; politica; spiritualità dell'esodo]
660. TASSELLO, GRAZIANO  
*Una questione di giustizia*, «Servizio Migranti», (10), 6, 2000. pp. 599-608.  
 [teologia spirituale; giustizia; accoglienza]
661. TEASDALE, WAYNE  
*Il misticismo come attraversamento dei confini ultimi. Una riflessione teologica*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 133-139.  
 [teologia spirituale; religioni]
662. TER HAAR, GERRIE  
*Halfway to Paradise. African Christians in Europe*. Cardiff, Academic Press, 1998. 220 p.  
 [Paesi Bassi; sociologia; africani nel mondo; emigrazione di cristiani; Europa]
663. TER HAAR, GERRIE (ed.)  
*Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*. Leuven, Peeters, 1998. 244 p.  
 [essere straniero; emigrazione di cristiani]
664. TÉTAZ, JEAN-MARC  
*Identité culturelle et réflexion critique. L'universalité des Droits de l'Homme aux prises avec l'affirmation culturaliste*, «Études Théologiques et Religieuses», (74), 2, 1999. pp. 213-233.  
 [filosofia; diritti umani fondamentali; cultura; universalità; dialogo interculturale]
665. THEOBALD, CHRISTOPH  
*Le messianisme chrétien. Une manière de s'introduire dans le processus de mondialisation*, «Recherches de Science Religieuse», (86), 1, 1998. pp. 77-98.  
 [missiologia; cattolicità; teologia biblica; universalità della Chiesa; globalizzazione; unità nella diversità]
666. TIHON, PAUL  
*Pour une nouvelle "catholicité" ecclésiale*, «Recherches de Science Religieuse», (86), 1, 1998. pp. 123-142.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; universalità; solidarietà]

667. TILLARD, JEAN-MARIE-ROGER  
*La dimensione interiore della comunione*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 279-287.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; comunione]
668. TIRIMANNA, VIMAL  
*La chiesa e il superamento delle frontiere*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 119-132.  
 [Missiologia; dialogo interreligioso; teologia spirituale: elementi biblici; storia della Chiesa]
669. TODISCO, ORLANDO  
*L'io e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas*, «Antonianum», (71), 2, 1996. pp. 265-306.  
 [filosofia; Levinas E.; alterità]
670. TORNOS, ANDRÉS  
*La Iglesia y las migraciones*, «Estudios Eclesiásticos», 1997. pp. 515-536.  
 [storia della Chiesa; dottrina sociale della Chiesa]
671. TORRES, JUAN ANTONIO  
*Jesús, el peregrino*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; essere pellegrino; figure bibliche]
672. TRACY, DAVID  
*Theology and the many faces of postmodernity*, «Theology Today», (51), 1, 1994. pp. 104-114.  
 [teologia fondamentale; filosofia; alterità]
673. TRACY, DAVID  
*Frammenti e forme: Universalità e particolarità oggi*, «Concilium», (33), 3, 1997. pp. 172-183.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; alterità; unità nella diversità]
674. TREMMEL, HANS  
*Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik*. Freiburg, Herder, 1992.  
 [teologia morale; dottrina sociale della Chiesa; diritto d'asilo; sanctuary movement; teologia biblica; Germania; etica]
675. TSCHUY, THÉO  
*Ethnic conflict and religion: challenge to the churches*. Geneva, World Council of Churches, 1997. 176 p.  
 [teologia morale; conflitti etnici; ecumenismo; dialogo interreligioso; religioni]
676. TURNIPSEED, R. LAWRENCE  
*Turning to God: Missional responses in the changing US context*, «International Review of Mission», (87), 4, 1998. pp. 535-539.  
 [missiologia; accoglienza; figure bibliche: Abramo; Stati Uniti]
677. TWEED, THOMAS A.  
*Our Lady of exile: diasporic religion at a Cuban Catholic shrine in Miami*. Oxford, Oxford University Press, 1997. xvi, 224 p.  
 [religiosità popolare; cubani nel mondo; esilio; emigrazione di cristiani; Stati Uniti; teologia pastorale; sociologia]
678. UZUKWU, ELOCHUKWU  
*Unité dans la diversité. Compétences locales et témoignage prophétique*, «Spiritus», (39), 152, 1998. pp. 302-309.  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; unità nella diversità; chiesa locale; Africa; Nigeria]

679. VALKENBERG, W.G.B.M.; WIJSEN, F.J.S. (eds.)  
*The polemical dialogue. Research into dialogue, truth, and truthfulness.*  
 Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken, 1997. viii,  
 179 p.  
 [teologia fondamentale; dialogo interreligioso; religioni; comunione; in-  
 culturazione]
680. VAN DER MAAT, BRUNO  
*El no es nuestra iglesia y la alteridad*, «Paginas-CEP», (19), 129, 1994. pp.  
 55-67.  
 [Perù; alterità; chiesa locale]
681. VAN GERWEN, JEF  
*Christian faith and (in)tolerance*, «Louvain Studies», (16), 3, 1991. pp.  
 220-241.  
 [teologia morale; storia della Chiesa; filosofia; dialogo interculturale; tol-  
 leranza]
682. VANHOOZER, KEVIN J. (ed.)  
*The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Reli-  
 gion.* Cambridge, Grand Rapids, 1997. 166 p.  
 [teologia sistematica: Trinità; cultura; pluralismo]
683. VAN IERSEL, BAS  
*Un grande dissidente. Il Gesù di Mc 3,20-35*, «Concilium», (35), 2, 1999.  
 pp. 99-109.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; figure bibliche; donna]
684. VANNI, UGO  
*La dimensin christologique de la Jérusalem nouvelle*, «Revue d'Histoire  
 et de Philosophie Religieuses», (79), 1, 1999. pp. 119-133.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; teologia sistematica: ecclesiologia;  
 comunione]
685. VANNINI, FRANCESCO  
*Dalla terra promessa alla terra nuova*, «Presenza Pastorale», (67), 11-12,  
 1997. pp. 7-29.  
 [teologia spirituale: elementi biblici; spiritualità dell'esodo]
686. VAN WOLDE, ELLEN  
*Ruth and Naomi.* London, SCM Press, 1997. 149 p.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; alterità; essere straniero; figure bi-  
 bliche: Rut; accoglienza]
687. VELASCO ARROYO, JUAN CARLOS; BERNEJO ESCOBAR, FRANCISCO  
*Multiculturalismo. Aspectos políticos, económicos y éticos.* Santander,  
 Ed. Sal Terrae, 1999.  
 [missiologia; etica; intercultural]
688. VERTOVEC, STEVEN; ROGERS, ALISDAIR (eds.)  
*Muslim European youth. Reproducing ethnicity, religion, culture.* Alder-  
 shot, Ashgate, 1998. 215 p.  
 [islam; religioni; giovani; Europa; identità; sociologia]
689. VILLA-VICENCIO, CHARLES  
*Theology and culture in South Africa: beyond multi-culturalism*, «Theol-  
 ogy Today», (51), 1, 1994. pp. 115-126.  
 [pluralismo; intercultural; universalità; cultura; identità; dialogo inter-  
 religioso]

690. VILLA-VICENCIO, CHARLES; NIEHAUS, CARL (eds.)  
*Many cultures, one nation. A Festschrift for Beyers Naudé.* Cape Town, Human and Rousseau, 1995.  
 [interculturalità; unità nella diversità; missiologia; Africa del Sud]
691. VIOTTI, SEBASTIANO  
*Per una ritematizzazione del concetto di bene comune*, «Studia Moralia», 36, 1998. pp. 95-132.  
 [teologia morale; bene comune; storia della Chiesa; dottrina sociale della Chiesa; solidarietà]
692. VIRGULIN, STEFANO  
*Il sacrificio di comunione*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 35-42.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; comunione]
693. VÖCKING, HANS  
*Christen in islamischen Ländern*, in *Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Gebetstag für die verfolgte Kirche am 5. Mai 1991.* Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischöfe, 1991. pp. 16-20.  
 [dialogo interreligioso; islam]
694. VOGELS, WALTER  
*Abraham et sa légende. Genèse 12,1 - 25,11.* Paris, Cerf, 1996. 355 p.  
 [figure bibliche: Abramo; teologia biblica: Antico Testamento]
695. VOGELSKAMP, D.; JUST, W.-D. (Hrsg.)  
*Zufluchtsort Kirche. Eine empirische Untersuchung über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl.* Köln, BAG Asyl in der Kirche, 1996. 35 p.  
 [teologia pastorale: rifugiati; sanctuary movement; rifugiati; diritto d'asilo]
696. VOGT, W. PAUL  
*Tolerance and education: learning to live with diversity and difference.* Thousand Oaks/Kalif, Sage Publishers, 1997. xxviii, 289 p.  
 [tolleranza; alterità; formazione interculturale]
697. VOLF, MIROSLAV  
*A spacious heart. Essays on identity and togetherness.* Harrisburg, PA, Trinity Press, 1996.  
 [teologia sistematica; identità; Chiesa protestante]
698. VOLF, MIROSLAV  
*Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation.* Nashville, Abingdon, 1996. 336 p.  
 [teologia fondamentale; alterità; identità; unità nella diversità]
699. VOLF, MIROSLAV  
*Dall'esclusione all'abbraccio*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 140-151.  
 [teologia sistematica; identità; comunione; Chiesa protestante]
700. VOLKWEIN, BRUNO  
*Fremde und Ausländer im Alten Testament*, «Engagement», 2-3, 1993. pp. 167-175.  
 [teologia biblica: Antico Testamento; accoglienza]
701. VOSS, JOSEF  
*Die Kinder der ausländischen Mitbürger zum Glauben erziehen*, in *Pontifical Council for the Pastoral of Migrants and Itinerant People, Migration at the Threshold of the Third Millennium, IV World Congress on the Pastoral Care of Migrants and Refugees, Vatican, 5-10 October 1998.* Vatican, 1998. pp. 248-255.

- [formazione interculturale; Germania; seconde generazioni; catechesi; dialogo interculturale]
702. WAARDENBURG, JACQUES  
*Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the Mid-20th Century.*  
 Leuven, Peeters, 1998. 320 p.  
 [islam; dialogo interreligioso; religioni; storia]
703. WAARDENBURG, JACQUES (ed.)  
*Muslim-Christian perceptions of dialogue today. Experiences and expectations.* Leuven-Paris, Peeters, 2000. 360 p.  
 [islam; religioni; dialogo interreligioso]
704. WARNER, STEPHEN  
*Pentecostal immigrants and the making of the sun belt, «Christian Century», 110, 1993. pp. 819-822.*  
 [emigrazione di cristiani; sette; Stati Uniti]
705. WARNER, STEPHEN  
*Approaching religious diversity: barriers, byways, and beginnings, «Sociology of Religion», 59, 1998.*  
 [alterità; dialogo interreligioso; sociologia; religioni]
706. WARNER, STEPHEN  
*Religion and Migration in the United States, «Social Compass», (45), 1, 1998. pp. 123-134.*  
 [religioni; migrazioni; Stati Uniti; identità; sociologia]
707. WARNER, STEPHEN; WITTNER, JUDITH G. (eds.)  
*Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration.* Philadelphia, Temple University Press, 1998. 409 p.  
 [religioni; migrazioni; integrazione; Stati Uniti; identità]
708. WATTS, RIKKI  
*Isaiah's New Exodus and Mark.* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1997. xvi, 479 p.  
 [teologia biblica: Nuovo Testamento; esodo; spiritualità dell'esodo]
709. WEBER, FRANZ  
*"Geschenkte Katholizität". Impulse für eine weltkirchliche Spiritualität der Mit-teilung, «Ordenskorrespondenz», (40), 1, 1999. pp. 3-18.*  
 [teologia sistematica: ecclesiologia; cattolicità; Chiesa locale; interculturale; missiologia; universalità della Chiesa]
710. WEBER, HERMANN  
*Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche, «People on the Move», (29), 82, 2000. pp. 13-25.*  
 [Germania; teologia pastorale: studenti esteri; parrocchia; accoglienza; formazione interculturale]
711. WEBSTER, DOUGLAS  
*The foreign missionary today, «Theology Today», (40), 3, 1983. pp. 304-311.*  
 [missiologia; missionarietà; essere straniero]
712. WEIBEL, ROLF  
*Unierte in der Schweiz. Zur Präsenz katholischer Ostkirchen.* Luzern, SKAF-Verlag, 1997. 32 p.  
 [teologia pastorale: migranti; emigrazione di cristiani; Chiesa orientale; Ucraini nel mondo; Svizzera]
713. WEISSE, WOLFRAM (ed.)  
*Interreligious and intercultural education: methodologies, conceptions*

- and pilot projects in South Africa, Namibia, Great Britain, the Netherlands, and Germany. Münster, Comenius-Institut, 1996. 107 p.  
[dialogo interreligioso; religioni; formazione interculturale; Sud Africa; Paesi Bassi; Gran Bretagna; Germania; Namibia]
714. WELKER, MICHAEL  
*Missionarische Existenz heute*, «Evangelische Theologie», (58), 6, 1998. pp. 413-424.  
[missiologia; pluralismo; missionarietà; dialogo interreligioso; Chiesa protestante]
715. WELKER, MICHAEL  
*Person, Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit*, «Jahrbuch für biblische Theologie», 15, 2000. pp. 246-262.  
[teologia sistematica; filosofia; dignità dell'uomo]
716. WENTZ, RICHARD E.  
*The culture of religious pluralism*. Boulder, Westview Press, 1998. xi, 130 p.  
[Stati Uniti; pluralismo; religioni; storia; alterità; chiesa protestante; sette; sociologia]
717. WEREN, W.J.C.  
*The five women in Matthew's Genealogy*, «The Catholic Biblical Quarterly», (59), 2, 1997. pp. 288-305.  
[teologia biblica; donna; figure bibliche]
718. WETH, RUDOLF (Hrsg.)  
*Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000. 175 p.  
[dialogo interreligioso; religioni; islam; missiologia; figure bibliche; Abramo]
719. WILBANKS, DANA W.  
*Re-creating America. The ethics of U.S. immigration and refugee policy in a Christian perspective*. Nashville, Abingdon Press, 1996.  
[rifugiati; teologia morale; Stati Uniti; politica]
720. WILFRED, FELIX  
*L'arte di negoziare i confini*, «Concilium», (35), 2, 1999. pp. 15-23.  
[filosofia; esilio]
721. WILKERSON, BARBARA  
*Multicultural religious education*. Birmingham, AL, Religious Education Press, 1997.  
[formazione interculturale; intercultura; Stati Uniti]
722. WILSON, HENRY S., et al.  
*Pastoral Theology from a global perspective. A case study approach*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996.  
[teologia pastorale; globalizzazione]
723. WIN, KANBAWZA  
*Refugee, human rights and the Christian response in Southeast Asia. A Burnese perspective*, «The Asia Journal of Theology», (6), 1, 1992. pp. 83-87.  
[diritti umani fondamentali; Asia; rifugiati]
724. WINK, WALTER  
*When the powers fall: reconciliation in the healing of nations*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1998. 88 p.  
[teologia spirituale; accoglienza; Africa; America Latina]

725. WIRTH, LAURI EMILIO  
*Protestantismus und Kolonialismus in Brasilien. Der evangelische Gemeindeverband in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina.* Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1992. 198 p.  
 [tedeschi nel mondo; emigrazione di cristiani; chiesa protestante; Brasile; storia della chiesa; integrazione; inculturazione]
726. WITSCHEN, DIETER  
*Menschenrechte als sekundäres Naturrecht*, «Theologie und Glaube», (87), 4, 1997. pp. 346-466.  
 [teologia morale; diritti umani fondamentali]
727. WONG WAI CHING, ANGELA  
*History, identity and a community of "hesed": a biblical reflection on Ruth 1:1-17*, «The Asia Journal of Theology», (13), 1, 1999. pp. 3-13.  
 [teologia biblica; figure bibliche: Rut; donna; identità]
728. YANG, FENGGANG  
*Chinese conversion to evangelical christianity. The importance of social and cultural contexts*, «Sociology of Religion», (59), 3, 1998. pp. 237-257.  
 [cinesi nel mondo; chiesa protestante; cultura; Stati Uniti; sociologia]
729. ZAIDMAN, NURIT  
*The integration of Indian immigrants to temples run by North Americans*, «Social Compass», (47), 2, 2000. pp. 205-219.  
 [indiani nel mondo; Stati Uniti; religioni; integrazione; sociologia]
730. ZEVINI, GIORGIO  
*La vita di comunione tra Gesù e i suoi. La vera vita e i tralci (Gv 15,1-7)*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 93-109.  
 [teologia biblica: Giovanni; comunione]
731. ZIEBERTZ, HANS GEORG; LEIMGRUBER, STEPHAN  
*Interreligiöses Lernen*, «Münchener Theologische Zeitschrift», (51), 3, 2000. pp. 253-263.  
 [catechesi; formazione interculturale; scuola; dialogo interreligioso; religioni]
732. ZIZIOULAS, IOANNIS  
*Comunione e alterità*, «Parola Spirito e Vita», 31, 1995. pp. 305-317.  
 [filosofia; alterità; comunione; teologia sistematica: Trinità]

## INDICE ANALITICO

- Accoglienza:**  
4, 30, 39, 55, 93, 100, 132, 141, 145, 155, 195, 201, 261, 271, 273, 281, 305-308, 312, 343-344, 388, 411, 429-432, 475, 501, 503, 534, 540, 554, 559, 579, 584, 596, 621, 636, 659-660, 676, 686, 700, 710, 724.
- Alterità:**  
18, 27, 31, 41, 45-46, 53, 55, 60-61, 92, 98, 111, 115, 119-120, 131, 143, 145, 156, 158, 161, 166, 174-175, 177, 196, 205-206, 234, 242-243, 301-302, 311, 325, 330, 361, 363, 400, 404, 437, 439, 445, 464, 467, 488, 493, 499, 504, 517, 523, 532, 549, 554, 556-558, 561, 565, 583-584, 587, 591, 597, 602, 614, 618, 630, 637, 651-652, 669, 672-673, 680, 686, 696, 698, 705, 716, 732.
- Antico Oriente: v. Teologia biblica.**
- Antico Testamento: v. Teologia biblica.**
- Antropologia:**  
161, 186, 290, 533, 629.
- Babele:**  
4, 125, 157, 346, 619, 624.
- Bambini:**  
173.
- Bene comune:**  
63, 218, 256, 525, 544, 567, 691.
- Bibliografia:**  
140, 646.
- Biografia:**  
32.
- Bonomelli G.:**  
202.
- Buddismo (v. anche: religioni):**  
376, 416, 455, 468.
- Catechesi:**  
134, 701, 731.
- Cattolicità:**  
33, 51, 93, 144, 156, 205, 233, 249, 252-253, 273, 291, 303, 311, 313, 407, 412, 441, 462, 545, 603, 623, 641, 648, 665-666, 673, 709.
- Chiesa locale:**  
9, 74, 146, 176, 180, 249, 273, 291, 313, 393, 407, 412, 471, 527, 538, 603, 641, 648, 678, 680, 709.
- Chiesa orientale:**  
423, 657, 712.
- Chiesa ortodossa:**  
28, 40, 249, 349, 491, 607, 612.
- Chiesa pellegrina (v. anche: essere pellegrino):**  
245.
- Chiesa protestante:**  
107, 126, 250-251, 282, 326, 345, 395, 409, 422, 483, 521, 547, 598, 599, 628, 655, 697, 699, 714, 716, 725, 728.
- Comunione:**  
1, 5, 15, 30, 113, 130, 136, 141, 156, 161, 167, 194, 196, 207-208, 217, 259, 264, 284, 287, 324, 336, 367, 391, 393-394, 412, 424, 433, 442-443, 452, 459, 467, 488, 520, 538, 563, 580, 587, 596, 609-610, 614, 629, 639, 641, 667, 679, 684, 692, 699, 730, 732.
- Conflitti etnici:**  
219, 319, 560, 675.
- Confraternite:**  
69.
- Congregazioni religiose tra i migranti: v. ordini religiosi tra i migranti.**
- Cultura:**  
9, 25-26, 43, 46, 59, 64, 115, 129, 134, 148, 151, 163, 177, 184, 199, 209, 239, 244, 255, 268, 283, 315-316, 319, 353, 362, 366, 373, 398, 437, 439, 460, 485, 487, 494, 519, 530, 540, 546-547, 556, 569, 573, 642, 658, 664, 682, 689, 728.
- Dialogo interculturale (v. anche: intercultural):**  
9, 18, 149, 209, 238, 255, 288, 331, 361, 369, 461, 485, 487, 493, 536, 577, 583, 639, 664, 681, 701.
- Dialogo interreligioso:**  
16, 19, 21, 25, 27-28, 35-36, 57, 65, 93, 99, 102-103, 114, 118, 127, 156, 158, 171, 195, 295, 300-302, 317, 328, 340-341, 372, 383-384, 405, 413, 421, 444, 466, 468, 487, 493, 502, 511-512, 524, 569, 594, 599-600, 605, 608, 620-621, 634, 638, 647, 649, 652-655, 668, 675, 679, 689, 693, 702-703, 705, 713-714, 718, 731.
- Dignità dell'uomo:**  
11, 117, 187, 203, 214, 239, 386, 418, 649, 715.

- Diritti:**  
179, 213, 274, 370-371, 438, 540, 556.
- Diritti umani fondamentali:**  
103, 123, 187, 203-204, 211, 213, 256, 418, 425, 458, 567, 664, 723, 726.
- Diritto canonico:**  
66, 215, 412, 428, 458, 593.
- Diritto d'asilo:**  
68, 117, 212, 371, 490, 507, 564, 674, 695.
- Discriminazione:**  
56, 67, 115, 363, 372, 616-617.
- Diversità: v. alterità.**
- Documenti della Chiesa:**  
35, 43, 66, 155, 167, 199, 204, 214, 280, 343, 396, 412, 428, 516, 526-527, 542, 593.
- Donna:**  
17, 32, 78, 83, 342, 355, 363, 387, 449, 470, 540, 555, 658, 683, 717, 727.
- Dottrina sociale della Chiesa (v. anche: documenti della Chiesa):**  
124, 211, 215, 240, 280, 366, 380, 542, 670, 674, 691.
- Ecclesiologia: v. Teologia sistematica.**
- Ecumenismo:**  
28, 156, 202, 249, 301, 349, 398, 491, 563, 594, 655, 675.
- Emigrazione di cristiani:**  
26, 49, 64, 95, 115, 126, 133, 159, 169, 170, 177, 225, 231, 237, 250-251, 276, 345, 347, 349, 359-360, 408-409, 417, 423, 440, 446-448, 451, 453-454, 573, 588, 595, 612, 622, 633, 643, 645, 657, 662-663, 677, 704, 712, 725.
- Esilio:**  
64, 79, 81-82, 89, 110, 122, 140, 320, 452, 506, 611, 677, 720.
- Esodo (v. anche: spiritualità dell'esodo):**  
2, 23, 38, 42, 248, 322, 601, 625, 708.
- Essere pellegrino:**  
3, 10, 37, 42, 54, 91, 128, 153, 166, 172, 185, 228, 245, 260, 270, 290, 295, 298, 308, 311, 324, 377, 403, 431, 433-435, 479, 514, 537, 542, 552, 618, 633, 640, 650, 671.
- Essere straniero:**  
64, 85, 87-89, 110, 120, 139, 166, 267, 304, 426-427, 431, 435, 498, 519, 549, 565, 611, 627, 633, 663, 686, 711.
- Etica:**  
12, 63, 158, 531, 556, 577, 674, 687.
- Evangelizzazione (v. anche: nuova evangelizzazione):**  
9, 43, 197, 226, 270, 303, 471, 566, 576.
- Famiglia:**  
217, 305, 438.
- Figure bibliche:**  
17, 80, 92, 120, 355, 585, 597, 601, 671, 683, 717.  
- **Abramo:**  
77, 110, 131, 221-222, 332, 444, 473, 514-515, 570, 606, 652, 676, 694, 718.  
- **Buon Samaritano:**  
71, 299, 321, 432, 551, 568.  
- **discepoli di Emmaus:**  
299, 324, 377.  
- **donna samaritana:**  
334.  
- **Maria:**  
73, 299.  
- **Rut:**  
6, 78, 83, 193, 210, 235, 432, 478, 498, 555, 686, 727.  
- **Tobia:**  
193.
- Filosofia:**  
18, 45-48, 55-56, 60-61, 92, 100, 111, 119, 123, 131, 143, 145, 161, 163, 175, 179, 230, 254-256, 283, 294, 315, 325, 327, 330, 332, 351, 361, 400, 445, 450, 464, 467, 491, 504, 512, 541, 554, 560-561, 569, 577, 590-592, 614, 642, 664, 669, 672, 681, 715, 720, 732.
- Fondamentalismo:**  
19, 254, 414, 647.
- Formazione interculturale (v. anche: intercultura):**  
31, 73, 96, 158, 175, 200, 257-258, 283, 288, 413, 462, 465, 526, 540, 604, 637, 696, 701, 710, 713, 721, 731.
- Giovani (v. anche: Teologia pastorale):**  
32, 40, 44, 108, 261, 364, 382, 387, 658, 688.
- Giustizia:**  
86, 127, 262, 660.

- Globalizzazione:**  
29, 59, 63, 73-74, 92, 98, 106, 124, 156, 165, 176, 216, 223, 243, 253-254, 257, 288, 301, 303, 316, 325, 333, 353, 441, 489, 500, 538, 540, 547, 590, 603, 615, 626, 648, 650, 665, 722.
- Identità:**  
21, 29, 45, 58, 97-98, 115, 137, 138, 145, 159, 163, 174, 181-182, 223, 236, 296, 315-316, 335, 341, 350, 385, 414-415, 434, 439, 446, 450, 455, 494, 496, 532, 549, 556, 632-633, 644, 688-689, 697-699, 706-707, 727.
- Inculturazione:**  
9, 25, 43, 52, 101, 199, 205, 223, 244, 301, 312-313, 447, 460, 476, 519, 536, 562, 565, 633, 642, 679, 725.
- Induismo (v. anche: religioni):**  
129, 364, 468.
- Integrazione:**  
26, 46, 64, 213, 251, 341-342, 373, 397, 440, 446, 461, 556, 600, 605, 707, 725, 729.
- Intercultura (v. anche: formazione interculturale):**  
12, 64, 69, 93, 114, 119, 127, 135, 154, 175, 178, 232, 254, 257, 278, 283, 293, 296-297, 312-313, 316, 328, 354-355, 388, 410, 461-462, 469, 472, 485, 495, 513, 523, 530, 541, 547, 557, 582, 587, 592, 594, 603-604, 633, 642, 687, 689-690, 709, 721.
- Islam (v. anche: religioni):**  
19-20, 22, 36, 44, 46, 58, 102, 116, 118, 127, 150-151, 171, 186, 192, 289, 295, 323, 338-341, 356, 372, 379, 381-385, 387, 405, 421, 444, 468, 474, 477, 524, 533, 578, 581, 589, 600, 605, 616-617, 634, 647, 654, 688, 693, 702-703, 718.
- Laici:**  
170.
- Levinas E.:**  
131, 330, 669.
- Liturgia:**  
141, 147, 297, 314, 391, 456, 469, 522, 573, 582, 596.
- Marittimi v. Teologia pastorale.**
- Massmedia:**  
46.
- Matrimoni misti:**  
215.
- Migranti: v. Teologia pastorale.**
- Migrazioni:**  
94, 165, 169, 192, 224, 274, 420, 508, 540, 546, 590, 615, 706-707.
- Migrazioni interne:**  
540, 615.
- Migrazioni irregolari:**  
24, 68, 598, 635.
- Minoranze etniche:**  
274, 318, 439, 493.
- Missiologia:**  
37, 50, 73, 146, 175-176, 202, 226, 231, 233, 244, 254, 277, 301-303, 329, 331, 335, 354, 372, 383, 398, 401, 421, 461, 472, 536, 538, 572, 604, 613, 643, 649, 651, 654-655, 665, 668, 676, 687, 690, 709, 711, 714, 718.
- Missionarietà:**  
144, 172, 238, 254, 300, 312, 374, 412, 530, 537, 650, 711, 714.
- Missioni Cattoliche Italiane:**  
160.
- Missioni etniche:**  
205, 496.
- Multicultura: v. intercultura.**
- Nazionalismo:**  
29, 170, 450, 521.
- Nazione:**  
137, 182, 236, 294, 362, 401, 521, 632.
- Nomadi: v. Teologia pastorale.**
- Nuova evangelizzazione (v. anche: evangelizzazione):**  
374, 375.
- Nuovo Testamento: v. Teologia biblica.**
- Ordini religiosi ed internazionalità:**  
135, 178, 495.
- Ordini religiosi tra i migranti:**  
152, 160, 543, 578.
- Ospitalità: v. accoglienza.**
- Padri della Chiesa (v. anche: Teologia patristica):**  
1, 101, 136, 184, 246, 372, 510, 552, 580.
- Parrocchia:**  
8, 16, 49, 93, 95, 132, 180, 205, 232,

- 237, 271, 454, 469, 539, 543, 573, 604, 710.
- Parrocchia personale: v. missioni etniche.
- Pedagogia religiosa (v. anche: scuola): 40, 413, 600.
- Pellegrinaggio: 42, 142, 153, 168, 191, 263, 275, 290, 320, 332, 357, 406, 420, 457, 510, 537, 553, 625.
- Pluralismo: 21, 25, 27-29, 34-35, 45, 65, 70, 96-99, 103, 109, 114-115, 171, 196, 209, 211, 223, 238-239, 255, 293, 300, 336, 351, 354, 356, 366, 376, 384, 417, 439, 445, 450, 460, 474, 484, 508, 511-512, 541, 545, 599, 620, 638, 655, 682, 689, 714, 716.
- Politica: 105, 179, 201, 204, 333, 366, 490, 529, 540, 635, 659, 719.
- Popolo di Dio: 217, 236, 268, 322, 452, 528.
- Povert : 220, 365.
- Razzismo: 56, 258, 454, 465-466, 529.
- Religione ebraica: 128, 142, 206, 295, 304, 444, 533, 611.
- Religioni: 18, 20, 22, 27-28, 36, 44, 49, 57-58, 65, 70, 94, 98-99, 101-103, 109, 115-116, 118, 129, 138, 150-151, 158, 164-165, 169, 172, 174, 177, 186, 192, 195, 223, 225, 237, 274-275, 289, 304, 317, 323, 338-340, 356, 360, 364, 372, 376, 379, 382, 385, 387, 415-416, 455, 466, 468, 474, 477, 484, 493, 499, 506, 508, 512, 533, 547, 564, 569-570, 573, 581, 589, 599, 608, 616-617, 620, 634, 638, 649, 652, 661, 675, 679, 688, 702-703, 705-707, 713, 716, 718, 729, 731.
- Religiosit  popolare: 14, 25, 26, 147, 168, 247, 290, 357, 406, 420, 447, 508, 518, 562, 607, 643-645, 677.
- Rifugiati (v. anche Teologia pastorale): 8, 46, 59, 68, 100, 106, 117, 152, 173, 198, 277, 305, 335, 348, 365, 368, 371, 380, 386, 395, 422, 449, 458, 486, 490, 505, 507, 535, 540, 543, 659, 695, 719, 723.
- Sanctuary movement: 68, 674, 695.
- Scalabrini G.B.: 265-266, 279, 574.
- Scuola: 200, 373, 600, 731.
- Seconde generazioni: 44, 108, 159, 364, 382, 387, 414, 576, 621, 701.
- Sette: 223, 408-409, 414, 658, 704, 716.
- Sociologia: 20, 22, 26-27, 44, 46, 49, 58, 70, 98, 109, 115, 129, 133, 138, 147, 150, 159, 166, 169, 186, 192, 223, 237, 282, 304, 338, 342, 356, 364, 382, 385, 387, 408, 414-415, 417, 420, 455, 474, 508, 533, 540, 573, 589, 607, 616-617, 646, 662, 677, 688, 705-706, 716, 728-729.
- Solidarit : 24, 32, 51, 62, 68, 71, 74, 90, 104, 124, 218, 274, 333, 396, 449, 483, 517, 525, 567, 598, 650, 666, 691.
- Spiritualit  dell'esodo: 72, 75-76, 79, 81-82, 84, 96, 286, 539, 659, 685, 708.
- Storia: 11, 14, 46, 57, 107, 123, 126, 134, 143, 164, 170, 173, 177, 224-225, 227, 230-231, 250, 276, 282, 294, 304, 307, 332, 345, 347-348, 359, 366, 368, 395, 406, 409, 422, 446, 451, 453-454, 484, 494, 521, 529, 546, 564, 612, 627, 630, 702, 716.
- Storia della Chiesa: 1, 15, 32, 64, 144, 160, 162, 167-168, 170, 177, 202, 204, 219, 225, 231, 238, 244, 246-247, 251, 265-266, 279-280, 298, 309, 318, 332, 357, 428, 445-446, 448, 494, 497, 516, 521, 527, 536-537, 574-575, 578, 586, 643, 650, 668, 670, 681, 691, 725.
- Storia della Chiesa primitiva: 130, 187, 219, 267, 319, 399, 401, 429-430, 435.
- Studenti esteri: v. Teologia pastorale.
- Teologia biblica: 1, 6, 8, 11, 30, 60, 67, 92, 193, 199, 230, 235, 238, 351, 355, 372, 403-404, 425, 431-432, 457, 467, 478, 553-554, 585, 606, 611, 624, 636, 665, 674, 717, 727.

- Antico Oriente:
  - 110, 121, 140, 148, 267, 307-308, 434, 564.
- Antico Testamento:
  - 2, 23, 34, 38, 75, 77-85, 87-91, 113, 125, 157, 181-182, 194, 203, 206, 217, 221-222, 236, 242, 248, 322, 346, 426, 436, 459, 468, 498, 514-515, 549, 555, 570-571, 601, 619, 625, 632-633, 686, 692, 694, 700.
  - Profeti:
    - 419, 433.
  - Salmi:
    - 42, 153, 320, 419, 443, 463, 479-482, 640.
- Nuovo Testamento:
  - 34, 76, 101, 120, 287, 299, 321, 324, 334, 354, 401-402, 427, 468, 509, 551, 558, 568, 633, 683-684, 708.
  - Giovanni:
    - 730.
  - Atti degli apostoli:
    - 39, 157, 287, 306, 434.
  - Corpus Paulinum:
    - 208, 219, 259, 399, 520, 610.
  - Ebrei:
    - 37.
  - 1/2 Giovanni:
    - 424.
  - 1Pt:
    - 267.
  - Apocalisse:
    - 319, 548.
- Teologia fondamentale:**
  - 174, 230, 300, 302, 372, 439, 447, 476, 565, 620, 642, 652-653, 655, 672, 679, 698.
- Teologia morale:**
  - 11-12, 29, 59, 63, 74, 112, 117, 171, 204, 213-214, 216, 218, 220, 239, 256, 296, 315, 353, 365-366, 369, 371-372, 386, 395, 402, 418, 422, 486, 489, 503, 507, 516-517, 525, 531-532, 556, 567, 577, 590, 635, 674-675, 681, 691, 719, 726.
- Teologia pastorale:**
  - 5, 8, 33, 67, 93, 99, 102, 106, 132-134, 155, 180, 183, 188-191, 201, 232, 244, 252-253, 269, 271, 277, 291, 313, 333, 337, 340, 344, 370, 378, 388, 402, 417, 456, 471-472, 528, 530, 539, 540, 562, 574, 599, 602, 604, 634, 652, 656, 677, 722.
- giovani:
  - 97, 358, 576, 621.
- marittimi:
  - 66, 241, 309, 428, 593.
- migranti:
  - 4, 7, 10, 24, 32, 40, 95, 205, 212, 214, 265, 272-273, 278-280, 310, 396-397, 423, 438, 470, 496, 526, 575, 588, 595, 598, 615, 623, 644-646, 657, 712.
- nomadi:
  - 292, 309, 358, 497.
- rifugiati:
  - 68, 104-105, 152, 309, 483, 550, 626, 695.
- studenti esteri:
  - 710.
- Teologia patristica (v. anche: Padri della Chiesa):**
  - 1, 136, 184, 246, 367, 445, 510.
- Teologia sistematica:**
  - 11, 171, 252-253, 286, 318, 332, 519, 579, 584, 603, 641, 648, 653, 697, 699, 715.
  - ecclesiologia:
    - 67, 136-137, 154, 162, 249, 264, 268, 284, 327, 362, 374-375, 407, 441-442, 500, 528, 545, 563, 583, 596, 623, 631, 666-667, 673, 678, 684, 709.
  - Trinità:
    - 9, 30, 51, 62, 137, 162, 183, 284-285, 326-328, 336, 350, 389-394, 407, 436, 442, 475, 488, 580, 586-587, 609, 614, 628-631, 639, 682, 732.
- Teologia spirituale:**
  - 6, 41, 53-54, 72, 128, 137, 139, 172, 195, 228, 246, 267, 278, 292, 295, 299, 305, 311, 355, 410, 438, 444, 452, 492, 499, 501, 506, 518, 539, 585, 618, 636, 650, 659-661, 724.
  - elementi biblici:
    - 3, 17, 37, 71, 86, 122, 185, 196, 198, 210, 229, 234, 260-263, 335, 352, 377, 380, 411, 473, 480-482, 505, 544, 552, 559, 597, 668, 671, 685.
- Testimonianze:**
  - 99, 271, 305, 622.
- Tolleranza:**
  - 94, 112, 163-164, 211, 230, 239, 293, 351, 484, 516, 523, 531, 541, 587, 649, 681, 696.

Unità nella diversità:

4, 15, 25, 33, 47-48, 62, 92-93, 144,  
147, 154, 157, 162, 180, 183, 207,  
244, 252, 268, 284, 317, 326-327,  
336, 350, 362, 367, 389-392, 439,  
475, 491, 523, 544, 583, 586, 596,  
602, 609, 624, 628, 657, 665, 673,  
678, 690, 698.

Universalità:

34, 47-48, 59, 74, 157, 176, 182, 211,  
223, 239, 255, 313, 319, 334, 399,

412, 419, 434, 463, 468, 491, 509,  
512, 570-571, 603, 641, 664, 666,  
689.

Universalità della Chiesa:

73, 149, 156, 162, 180, 223, 264,  
291, 301, 327, 333, 388, 392-393,  
401, 407, 427, 500, 511, 540, 545,  
586, 643, 648, 657, 665, 709.

Xenofobia:

220, 402, 465, 543, 653.

## INDICE GEOGRAFICO ED ETNICO

- Africa: 678, 724.  
 Africa del Sud: 690.  
 Africani nel mondo: 622, 662.  
 Afro-americani: 613.  
 America Centrale: 190.  
 America Latina: 724.  
 Argentina: 26.  
 Asia: 449, 572, 626, 723.  
 Asiatici nel mondo: 529, 535.  
 Australia: 40, 114-116, 173, 423, 657.  
 Austria: 543.  
 Balcani: 560.  
 Belgio: 58, 278, 414-415.  
 Bosnia: 335.  
 Brasile: 615, 725.  
 Canada: 170, 455.  
 Cinesi nel mondo: 496, 728.  
 Coreani nel mondo: 133, 159, 342, 360.  
 Cubani nel mondo: 677.  
 Europa: 19-20, 22, 105, 143, 154, 179,  
 186, 201, 310-311, 329, 366, 374-  
 375, 379, 385, 405, 450, 466, 576,  
 581, 591, 616-617, 647, 659, 662,  
 688.  
 Europa dell'Est: 450, 560.  
 Finlandia: 241.  
 Francia: 25, 44, 95, 99, 109, 118, 150-  
 151, 274, 289, 323, 348, 356, 368,  
 382, 416, 605, 607, 623.  
 Germania: 24, 97, 117, 133, 205, 224,  
 236, 258, 274, 359, 373, 381, 383,  
 386-387, 396-397, 402, 465, 486,  
 490, 493, 521, 556, 588, 595, 600,  
 612, 622, 634, 653, 674, 701, 710,  
 713.  
 Giappone: 146.  
 Gran Bretagna: 70, 107, 129, 359, 364,  
 474, 518, 535, 537, 605, 713.  
 Greci nel mondo: 40, 373.  
 Indiani nel mondo: 729.  
 Inglese nel mondo: 359.  
 Irlanda: 144, 298, 537.  
 Irlandesi nel mondo: 170, 453.  
 Ispano-americani: 13, 33, 50, 52, 69,  
 108, 188-190, 197, 226-227, 247,  
 269, 297, 314, 318, 337, 363, 370,  
 378, 447, 519, 522, 565-566, 633,  
 644-646, 656.  
 Italia: 7, 16, 19, 32, 56, 138, 168, 204, 270-  
 271, 494, 502, 525, 527, 589, 635.  
 Italiani nel mondo: 14, 97, 100, 107,  
 160, 266, 270, 272-273, 279, 282,  
 414, 518.  
 Laotiani nel mondo: 49.  
 Latinoamericani nel mondo: 347, 417,  
 448, 658.  
 Magreb: 524.  
 Marocchini nel mondo: 58.  
 Messicani nel mondo: 227, 247, 269,  
 337, 446.  
 Messico: 94, 244.  
 Namibia: 713.  
 Nigeria: 678.  
 Norvegesi nel mondo: 451.  
 Nuova Zelanda: 529.  
 Olandesi nel mondo: 126, 345.  
 Paesi Bassi: 200, 662, 713.  
 Paraguay: 615.  
 Perù: 440, 680.  
 Portogallo: 595.  
 Portoghesi nel mondo: 534, 595.  
 Ruanda: 277, 335.  
 Russi nel mondo: 95, 224, 348, 368, 546,  
 588, 607.  
 Spagna: 220, 357, 421.  
 Stati Uniti: 13-14, 33, 49-50, 52, 69, 73,  
 108, 126, 147, 149, 159, 169, 177,  
 188-190, 197, 225-227, 231, 247,  
 251-252, 257, 269, 274, 276, 282,  
 288, 297, 314, 318, 337-338, 342-  
 343, 345, 347-348, 360, 363, 366,  
 370, 378-380, 408-410, 417, 446-  
 448, 451, 453-454, 469, 492, 496,  
 508, 513, 519, 522, 534, 559, 565-  
 566, 573, 582, 613, 633, 644-646,  
 656, 658, 676-677, 704, 706-707,  
 716, 719, 721, 728-729.  
 Sud Africa: 713.  
 Svedesi nel mondo: 250-251.  
 Svezia: 250.  
 Svizzera: 68, 160, 339, 395, 422, 598-  
 599, 712.  
 Tanzania: 277.  
 Tedeschi nel mondo: 359, 725.  
 Turchi nel mondo: 192, 387.  
 Turchia: 192.  
 Ucraini nel mondo: 712.  
 Vietnamiti nel mondo: 49.

## INDICE DEGLI AUTORI

- AA.VV.: 1-11.  
 Abdeney, Bernhard T.: 12.  
 Aguilera-Titus, Alejandro: 13.  
 Albanese, Catherine L.: 14.  
 Alberigo, Giuseppe: 15.  
 Albert, Reiner: 340.  
 Alberti, Giampiero: 16.  
 Aleixandre, Dolores: 17.  
 Alez Bello, Angela: 18.  
 Allievi, Stefano: 19-22.  
 Alonso Schökel, Luis: 23.  
 Alt, Jörg: 24.  
 Amaladoss, Michael: 25.  
 Ameigeiras, Aldo: 26-27.  
 Anastasios (Yannoulatos): 28.  
 Andonegui, Javier: 29.  
 Antonazzo, Gerardo: 30.  
 Antonello, Erminio: 31.  
 Antonioli, Silvana: 32.  
 Appleby, Scott R.: 33.  
 Ariarajah, Wesley S.: 34.  
 Arinze, Francis: 35.  
 Arkoun, Mohammed: 36.  
 Arowele, P.J.: 37.  
 Ashby, Godfrey: 38.  
 Ashworth, J.: 39.  
 Athanasou, James A.: 40.  
 Audinet, Jacques: 41.  
 Auffret, P.: 42.  
 Azevedo, Marcelo: 43.  
  
 Babès, Leïla: 44.  
 Baccarini, Emilio: 45.  
 Badie, Bertrand: 46.  
 Badiou, A.: 47-48.  
 Bankston, Carl L.: 49.  
 Bañuelas, Arturo J.: 50.  
 Barahona Plaza, Angel: 51.  
 Barber, Janet: 52.  
 Barnes, Michael: 53-54.  
 Bartolomei, Maria Cristina: 55.  
 Basagni, Jacopo: 56.  
 Basset, Jean-Claude: 57.  
 Bastenier, Albert: 58-59.  
 Bastianon, Eugenio: 60-61.  
 Batut, Jean-Pierre: 62.  
 Baum, Gregory: 63.  
 Baumann, Martin: 64.  
 Baumann, Urs: 65.  
 Baura, Eduardo: 66.  
 Bayer, Sherry L.: 347.  
 Beck Kadima, Muriel: 68.  
  
 Beck, Christian: 67.  
 Becker, Jean: 69.  
 Beckford, James A.: 70.  
 Becquet, Gilles: 71.  
 Belderrain, Pedro: 72.  
 Bellagamba, Anthony: 73-74.  
 Bentoglio, Gabriele: 75-91.  
 Beozzo, Oscar: 92.  
 Berjonneau, Jean-François: 93.  
 Bernecker, Walter: 94.  
 Bernejo Escobar, Francisco: 687.  
 Besse, Jean-Paul: 95.  
 Bestetti, Annunciata: 96.  
 Betelli, Luigi: 97.  
 Beyer, Peter: 98.  
 Bezançon, J.-N.: 99.  
 Bigalli, Andrea: 100.  
 Biguzzi, Giancarlo: 101.  
 Blanpain, J.-L.: 102.  
 Bloom, Irene: 103.  
 Blume, Michael: 104-106.  
 Boersma, O.: 107.  
 Boran, George: 108.  
 Bordes-Bénayoun, C.: 109.  
 Borgen, Peder: 110.  
 Bornet, Philippe: 111.  
 Borsato Battista: 112.  
 Boschi, Bernardo Gianluigi: 113.  
 Bouma, Gary D.: 114-116.  
 Boumans, Elke: 117.  
 Bourguet, D.: 153.  
 Boyer, Alain: 118.  
 Bradley, Mirko: 119.  
 Brandt, Pierre-Yves: 120.  
 Bresciani, E.: 121.  
 Briend, Jacques: 122.  
 Brieskorn, Norbert: 123, 124.  
 Briffard, C.: 125.  
 Brinks, Herbert J.: 126.  
 Bsteh, Andreas: 127.  
 Buber, Martin: 128.  
 Burghart, R.: 129.  
 Burini, Clara: 130.  
 Butin, Gitte W.: 131.  
 Butterly, Mairéad: 132.  
 Byong-Ro, An: 133.  
 Byrnes, Joseph F.: 134.  
  
 Cabra, Piernordano: 135.  
 Cadena, Gilbert: 644.  
 Calati, Benedetto: 136.  
 Cameroni, Gianni: 32.

- Campatelli, Maria: 137.  
 Capo, Angiolanna: 138.  
 Caramore, Gabriella: 139.  
 Cardellini, Innocenzo: 140.  
 Carrara, Alberto: 141.  
 Carucci Viterbi, Benedetto: 142.  
 Casavola, Franco: 143.  
 Casiraghi, Giampiero: 144.  
 Cattin, Yves: 145.  
 Cavagna, Celestino: 146.  
 Cavendish, James: 147.  
 Cazelles, Henri: 148.  
 Cenkner, William: 149.  
 Césari, Jocelyne: 150-151.  
 Chandon-Moët, Bernard: 152.  
 Chapal, R.: 153.  
 Chapman, Mark D.: 154.  
 Cheli, Giovanni: 155.  
 Chenu, Bruno: 156.  
 Chéreau, G.: 157.  
 Chidester, David: 158.  
 Chong, Kelly H.: 159.  
 Ciapparella, Andrea: 160.  
 Cicchese, Gennaro: 161.  
 Ciola, Nicola: 162.  
 Cipolla, Costantino: 163.  
 Cipollone, Giulio: 164.  
 Cipriani, Roberto: 165-166.  
 Citrini, Tullio: 167.  
 Citterio, Ferdinando: 168.  
 Clark Roof, Wade: 169.  
 Clarke, Brian P.: 170.  
 Coda, Piero: 171.  
 Colasuonno, Nicola: 172.  
 Coldrey, Barry M.: 173.  
 Collange, Jean-François: 174.  
 Collet, Giancarlo: 175.  
 Colzani, Gianni: 176.  
 Conser Walter H.: 177.  
 Contreras, María de los Ángeles: 178.  
 Costa-Lascoux, Jacqueline: 179.  
 Cestes, André: 179.  
 Crucifix, Philippe: 180.  
 Crüseemann, Frank: 181-182.  
 Cunningham, D. S.: 183.  
  
 Dat Covolo, Enrico: 184.  
 Da Silva Lima, José: 185.  
 Dassetto, Felice: 186.  
 Dassmann, Ernst: 187.  
 Davis, Kenneth: 188-190.  
 Day, D.: 191.  
 Day, Lincoln H.: 192.  
 Day, Linda: 193.  
 De Benedetti, Paolo: 194.  
  
 De Béthune, P.-Fr.: 195.  
 De Certeau, Michel: 196.  
 Deck Figueroa, Allan: 197, 226.  
 De Guzman, Eñren: 198.  
 Deiana, Giovanni: 199.  
 De Jong, Aad: 200.  
 De La Hoz, Fernández: 201.  
 Delaney, Joan: 202.  
 De León, Juan Luis: 203.  
 Delétraz, Hugues: 204.  
 Delgado, Mariano: 205.  
 Della Rocca, Roberto: 206.  
 Deil'Olivo, Tonio: 207.  
 De Lorenzi, Lorenzo: 208.  
 Del Río Martín, Juan: 209.  
 De Luca, Erri: 210.  
 De Paolis, Loreto: 211-214.  
 De Paolis, Velasio: 215.  
 De Silva Wijeraine, Eymard: 216.  
 Des Rochettes, Jacqueline: 217.  
 De Virgilio, Giuseppe: 218.  
 DeVos, Craig Steven: 219.  
 Diaz, Carlos: 220.  
 Diaz-Stevens, Ana Maria: 645.  
 Di Pinto, Luigi: 221-222.  
 Dobbelaere, Karol: 223.  
 Dodenhoeft, Bettina: 224.  
 Dolan, Jay P.: 225-227.  
 Doll, Peter M.: 228.  
 Donders, Joseph G.: 229.  
 Doré, Joseph: 230.  
 Dries, Angelyn: 231.  
 Dudek, Stephen: 232.  
 Dulles, Avery: 233.  
 Durante Mangoni, Beatrice: 234.  
  
 Ebach, Jürgen: 235-236.  
 Ebaugh, Helen Rose: 237.  
 Eberts, H.W.: 238.  
 Echeverria, Eduardo J.: 239.  
 Eder, Bernhard: 240.  
 Edlund, Kurt: 241.  
 Egger-Wenzel, Renate: 242.  
 Elizondo, Virgil: 243-245.  
 Emilianos, Timiadis: 246.  
 Engh, Michael E.: 247.  
 Enns, Peter: 248.  
 Erickson, John H.: 249.  
 Erickson, Scott E.: 250-251.  
 Espin, Orlando O.: 252-253.  
 Estermann, J.: 254.  
 Etienne, Jacques: 255.  
 Etzi, Priamo: 256.  
 Evans, Alice F.: 257.  
 Evans, Robert A.: 257, 288.

- Evers, T.: 258.
- Fabris, Rinaldo: 259-263.  
 Fasching, Heinrich: 264.  
 Favero, Luigi: 265-266.  
 Feldmeier, Reinhard: 267.  
 Felmy, Karl Christian: 268.  
 Fernández, Eduardo: 269.  
 Ferrara, Alberto: 270.  
 Ferrari, Mario: 271.  
 Ferro, Elia: 272-273.  
 Fetzer, Joel S.: 274.  
 Filoramo, Giovanni: 275.  
 Finke, R.: 276.  
 Flamm, Paul: 277.  
 Fomini, Maurizio: 278.  
 Fongaro, Stelio: 279-280.  
 Ford, Josephine Massyngbaerde: 281.  
 Form, William: 282.  
 Fornet-Betancourt, R.: 283.  
 Forte, Bruno: 284-286.  
 Franco, Ettore: 287.  
 Frazer Evans, Alice: 288.  
 Fregosi, Franck: 289.  
 Frey, Nancy Louise: 290.  
 Freyne, Sean: 245.  
 Fuchs, Ottmar: 291.
- Gabella, Piero: 292.  
 Gaede, S. D.: 293.  
 Galli, Carlo: 294.  
 Gamberini, Paolo: 295.  
 García, Vicente: 296.  
 García-Rivera, Alejandro: 297.  
 García Vivas, Gustavo Alberto: 298.  
 Gargano, Innocenzo: 299.  
 Gatani, Tindaro: 160.  
 Geense, Adriaan: 300.  
 Geffré, Claude: 301-302.  
 George, Francis: 303.  
 Gertz, Jan Christian: 304.  
 Gillam, Clive: 305.  
 Gillman, John: 306.  
 Gioia, Francesco: 307-309.  
 Giordano, Aldo: 310-311.  
 Gittins, Anthony: 312.  
 Gmainer-Pranzl, Franz: 313.  
 Gómez, Raúl: 314.  
 Gómez García, Pedro: 315-316.  
 Gonçalves, Teresa Osório: 317.  
 Gonzalez, Justo L.: 318-319.  
 Goulder, Michael D.: 320.  
 Gourgues, Michel: 321.  
 Gowan, Donald E.: 322.
- Grandguillaume, Gilbert: 323.  
 Grappe, Christian: 324.  
 Grassi, Lodovico: 325.  
 Gregersen, Niels Henrik: 326.  
 Greshake, Gisbert: 327-328.  
 Groenewegen, Geert: 329.  
 Grümme, Bernhard: 330.  
 Gruppelaar, Jaap: 331.  
 Guajardo-Fajardo Colunga, Javier: 332.  
 Guggenberger, Wilhelm: 333.  
 Gundry-Volf, Judith M.: 334-335.  
 Gunton, Colin E.: 336.  
 Gutierrez, Gustavo: 337.
- Haddad, Yvonne Yazbeck.: 338.  
 Haenni, Patrick: 339.  
 Hagemann, Ludwig: 340-341.  
 Ha Kim, Jung: 342.  
 Hall, Suzanne: 343.  
 Hamilton, Andrew: 344.  
 Harinck, George: 345.  
 Harland, P.J.: 346.  
 Haslip-Viera, Gabriel: 347.  
 Hassel, J. E.: 348.  
 Heitz, Sergius: 349.  
 Hemmerle, Klaus: 350.  
 Henley, John: 351.  
 Henning, Kurt: 352.  
 Herr, E.: 353.  
 Hertig, Paul: 354-355.  
 Hervieu-Léger, Danièle: 356.  
 Hinojosa, Gilberto M.: 227.  
 Hionacki, Lee: 357.  
 Hoose, Jayne: 54.  
 Hudorovich, Pamela: 358.  
 Huffman, J. P.: 359.  
 Huot, Jean-Claude: 68.  
 Hurh, W.M.: 360.
- İçduygu, Ahmet: 192.  
 Iervolino, Domenico: 361.  
 Ionita, Viorel: 362.  
 Isasi-Díaz, Ada María: 363.
- Jackson, Robert: 364.  
 Jacques, André: 365.  
 Jaspert, Bernd: 65.  
 Jelsma, A. J.: 107.  
 Joblin, Joseph: 366.  
 Johnson, Luke Timothy: 367.  
 Johnston, Robert H.: 368.  
 Joncheray, Jean: 369.  
 Jordan, Brian: 370.  
 Joseet, John: 371.

- Just, W.-D.: 695.
- Kako, K.-A.: 258.
- Kampling, Rainer: 372.
- Kanavakis, Michael: 373.
- Kasper, Walter: 374-375.
- Kaufman, Gordon D.: 376.
- Keller, Marie Noel: 377.
- Kenneth, Davis G.: 378.
- Kepel, Gilles: 379.
- Kervin, Donald: 380.
- Khalid, Develet: 381.
- Khosrokhavar, Farhad: 382.
- Khoury, Adel Theodor: 341, 383-384.
- Kim, K.C.: 360.
- King, M.: 385.
- Kleber, Karl-Heinz: 386.
- Klinkhammer, Gritt: 387.
- Koch, Kurt: 388-394.
- Kocher, H.: 395.
- Kohlwage, K.: 396.
- Korff, Wilhelm: 397.
- Koyama, Kosuke: 398.
- Krabbendam, Hans: 345.
- Kraus, Wolfgang: 399.
- Kumar Giri, Ananta: 400.
- LaGrand, James: 401.
- Langer, Michael: 402.
- Langkammer, H.: 403.
- Latturd, C.S.: 404.
- Lauth, Reinhard: 405.
- Lavarini, Roberto: 406.
- Lavianne, Marie-Hélène: 407.
- Lawson, Ronald: 408-409.
- Lee, Jung Young: 410.
- Leege, David: 147.
- Lefebvre, Philippe: 411.
- Legrand, Hervé: 412.
- Leimgruber, Stephan: 413, 731.
- Leman, Johan: 414-415.
- Lenoir, Frédéric: 416.
- Levitt, Peggy: 417.
- Lindegaard, H.: 153.
- Lobo, José Antonio: 418.
- Lohfink, Norbert: 419.
- Lopes, P.: 420.
- Losada Campo, Teresa: 421.
- Lutz, Ulrich: 422.
- Maccharty, K.: 423.
- Maggioni, Bruno: 424-427.
- Majef, Piotr: 428.
- Malherbe, Abraham: 429-430.
- Manicardi, Luciano: 431-432.
- Marconcini, Benito: 433.
- Marguerat, Daniel: 434.
- Markschies, Christoph: 435.
- Martin, J. Paul: 103.
- Martínez Camino, Juan A.: 436.
- Martínez de Pisón Liébanas, Ramón: 437.
- Martini, Carlo Maria: 438.
- Marty, Martin E.: 439.
- Marzal, M.: 440.
- Marzheuser, Richard: 441-442.
- Masini, Mario: 443.
- Massignon, Louis: 444.
- Mathewes, Charles T.: 445.
- Matovina, Timothy M.: 446-448.
- Matsuda, Mizuho: 449.
- Matvejevic, Predrag: 450.
- Mauk, David C.: 451.
- Mazzillo, Giovanni: 452.
- McCaffrey, Lawrence J.: 453.
- McGreevy, J.T.: 454.
- Mc Lellan, Janet: 455.
- Meeks, Blair Gilmer: 456.
- Mejía, Jorge: 457.
- Melillo, Antonio: 458.
- Mello, Alberto: 459.
- Menamparampil, Thomas: 460.
- Mensen, Bernhard: 461.
- Merrigan, Terrence: 462.
- Meynet, R.: 463.
- Michelis, Angela: 464.
- Micksch, J.: 465-466.
- Mies, Françoise: 467.
- Milani, Marcello: 468.
- Miller, Ronald R.: 469.
- Mioli, Bruno: 470-471.
- Mirdamadi, Seyed M.: 127.
- Missionswissenschaftliches Institut  
Missio: 472.
- Miyake, Lynn: 473.
- Modood, Tariq: 474.
- Moingt, Joseph: 475.
- Mondi, Battista: 476.
- Monshipouri, Mahmood: 477.
- Moore, Michael S.: 478.
- Moriconi, Bruno: 479-482.
- Moussa, Helene: 483.
- Mullan, David George: 484.
- Müller, Harald: 485.
- Müller, Johannes: 486-487.
- Müller, W.W.: 488.
- Müller-Fahrenheit, Geiko: 489.
- Müller-Schneider, T.: 490.

- Muscato, Franco: 491.  
 Myers, Ched: 492.
- Nagel, Ernst Josef: 493.  
 Naro, Cataldo: 494.  
 Nava, Pier Luigi: 495.  
 Nesbitt, Eleanor: 364.  
 Ni, Ting: 496.  
 Nicolini, Bruno: 497.  
 Niehaus, Carl: 690.  
 Nielsen, Kirsten: 498.  
 Nieto, José C.: 499.  
 Niewiadomski, Józef: 500.  
 Nouwen, Henri J.M.: 501.  
 Numico, Sarah: 502.
- O'Brien, Jennifer: 237.  
 Ogletree, Thomas W.: 503.  
 Olivieri, Ugo M.: 504.  
 O'Mahony Kieran, J.: 505.  
 O'Murchú, Diarmuid: 506.  
 O'Neil, William: 507.  
 Orsi, Robert A.: 508.  
 Ostmeyer, Karl-Heinrich: 509.  
 Otranto, Giorgio: 510.
- Pagano, Maurizio: 511-512.  
 Palmer, Parker J.: 513.  
 Palombieri, Sabino: 514.  
 Pans, José: 515.  
 Pantoja, Segundo: 646.  
 Papez, Viktor J.: 516.  
 Pareydt, Luc: 517.  
 Parolin, Gaetano: 518.  
 Pedraja, Luis G.: 519.  
 Penna, Romano: 520.  
 Perels, Joachim: 521.  
 Pérez Rodríguez, Arturo: 522.  
 Perucca, Angela: 523.  
 Peteiro Freire, Antonio: 524.  
 Petrella, R.: 525.  
 Petris, Luigi: 526-528.  
 Pfeiffer, Rolf: 529.  
 Phan, Peter C.: 530.  
 Piana, Gianni: 531-532.  
 Piette, Albert: 533.  
 Pineda, Ana María: 534.  
 Pirouet, Louise M.: 535.  
 Pittau, Giuseppe: 536.  
 Platten, Stephen: 537.  
 Poerwowidagdo, Judo: 538.  
 Pompey, Heinrich: 539.  
 Pontifical Council for the Pastoral of Mi-  
 grants and Itinerant People: 540.
- Pourtois, Hervé: 541.  
 Poyo, Gerald E.: 448.  
 Prini, Pietro: 542.  
 Proudfoot, Wayne L.: 103.  
 Pucher, Wolfgang: 543.
- Quesnel, Michel: 122, 544.
- Raberger, Walter: 545.  
 Raeff, Marc: 546.  
 Raiser, Konrad: 547.  
 Rametta, Luciano: 548.  
 Ramírez Kidd, J. E.: 549.  
 Raper, Mark: 550.  
 Ravasi, Gianfranco: 551-553.  
 Rea, Caterina: 554.  
 Reemts, Christiana: 555.  
 Reich, B.: 466.  
 Remedios, Mena: 305.  
 Rethmann, Albert Peter: 556.  
 Rhoads, David: 557-558.  
 Richard, Lucien: 559.  
 Richter Malabotta, Melita: 560.  
 Ricoeur, Paul: 561.  
 Riebe-Estrella, Gary: 562.  
 Rigal, J.: 563.  
 Rigsby, Kent J.: 564.  
 Rivera-Rodríguez, Luis R.: 565.  
 Robeck, Cecil M.: 566.  
 Robra, Martin: 483.  
 Rocca, Nicola: 587.  
 Rocha, Georgino: 567.  
 Rodet, C.: 568.  
 Rogers, Alisdair: 688.  
 Roggero, Elio: 569.  
 Römer, Thomas: 570-571.  
 Roncin, Michael: 572.  
 Roozen, David A.: 257, 288.  
 Rose Ebaugh, Helen: 573.  
 Rosoli, Gianfausto: 574-575.  
 Rossi, Beniamino: 576.  
 Rostagno, Sergio: 577.  
 Rotzetter, Anton: 578.  
 Rouner, Leroy S.: 579.  
 Rovira Belloso, Josep Maria: 580.  
 Roy, Olivier: 581.  
 Rubio, Jose Antonio: 582.  
 Ruggieri, Giuseppe: 583-584.  
 Rupnik, Marko Ivan: 585.  
 Russo, Adolfo: 586.  
 Russo, Luigi: 587.  
 Ruttman, H.: 588.
- Sadoun, Marc: 46.

- Saint-Blancat, Chantal: 589.  
 Salinari, Raffael K.: 590.  
 Salmen, Josef: 591-592.  
 Saltzmann Chafetz, Janet: 237, 573.  
 Sánchez-Gil, Antonio S.: 593.  
 Santerini, Milena: 594.  
 Santos Gouveia, J. M.: 595.  
 Sartori, Luigi: 596.  
 Scaramuzzetti, Pinuccia: 597.  
 Schär, Benz H.R.: 598-599.  
 Schavan, Annette: 600.  
 Schlegelberger, Bruno: 372.  
 Schmid, Konrad: 601.  
 Schmiechen, Peter: 602.  
 Schreiter, Robert: 603-604.  
 Schwab, Ch.: 605.  
 Schwartz, G. David: 606.  
 Schweitz, Arlette: 607.  
 Schweitzer, L.: 608.  
 Schwoebel, Christoph: 609.  
 Scippa, Vincenzo: 610.  
 Scott, James M.: 611.  
 Seide, Georg: 612.  
 Sernett, Milton C.: 613.  
 Serretti, M.: 614.  
 Serviço Pastoral dos Migrantes: 615.  
 Shadid, W.A.R.: 616-617.  
 Sheldrake, Philip: 618.  
 Sherwin, B.: 619.  
 Siegwalt, Gérard: 620.  
 Sigalini, Domenico: 621.  
 Simon, Benjamin: 622.  
 Simon, Dominique: 623.  
 Simon, Donatella: 629.  
 Smith, David: 624.  
 Smith, J.I.: 338.  
 Smith, Mark S.: 625.  
 Smithies, Ruth: 626.  
 Société des Historiens Médiévistes de  
 l'Enseignement Supérieur Public:  
 627.  
 Sorc, Ciri: 628-631.  
 Sparks, Kenton L.: 632.  
 Spencer, Aida Besançon: 633.  
 Sperber, Jutta: 634.  
 Spicacci, Virginio: 635.  
 Spillane, James: 636.  
 Spitzley, Bernard: 637.  
 Spohn, William: 507.  
 Staglianò, Antonio: 638-639.  
 Stancari, Pino: 640.  
 Stark, R.: 276.  
 Stavrou, Michel: 641.  
 Sternberg, Thomas: 642.  
 Stevens-Arroyo, Anthony M.: 643-646.  
 Stolz, R.: 647.  
 Stonier, Janet: 158.  
 Stubenrauch, Bertram: 648.  
 Sudbrack, Josef: 649.  
 Suess, Paulo: 650.  
 Sundermeier, Theo: 651-655.  
 Tabares, Fanny: 656.  
 Takchi, J.: 657.  
 Tapia, A.: 658.  
 Taran, Patrick A.: 483.  
 Tassello, Graziano: 659-660.  
 Teasdale, Wayne: 661.  
 Ter Haar, Gerrie: 662-663.  
 Tétaz, Jean-Marc: 664.  
 Theobald, Christoph: 665.  
 Tihon, Paul: 666.  
 Tillard, Jean-Marie-Roger: 667.  
 Tirimanna, Vimal: 668.  
 Tobler, Judy: 158.  
 Todisco, Orlando: 669.  
 Tornos, Andrés: 670.  
 Torres, Juan Antonio: 671.  
 Tracy, David: 672-673.  
 Tremmel, Hans: 674.  
 Tschuy, Théo: 675.  
 Turnipseed, R. Lawrence: 676.  
 Tweed, Thomas A.: 677.  
 Twiss, Sumner B.: 177.  
 Unal, Arif: 117.  
 Uzukwu, Elochukwu: 678.  
 Vaccaro, Luciano: 168.  
 Valkenberg, W.G.B.M.: 679.  
 Valperga Roggero, Maria Adele: 569.  
 Van der Maat, Bruno: 680.  
 Van Gerwen, Jef: 681.  
 Vanhoozer, Kevin J.: 682.  
 Van Iersel, Bas: 683.  
 Van Koningsveld, P.S.: 616, 617.  
 Vanni, Ugo: 684.  
 Vannini, Francesco: 685.  
 Van Wolde, Ellen: 686.  
 Velasco Arroyo, Juan Carlos: 687.  
 Vertovec, Steven: 688.  
 Villa-Vicencio, Charles: 689-690.  
 Viotti, Sebastiano: 691.  
 Virgulin, Stefano: 692.  
 Vöcking, Hans: 693.  
 Vogels, Walter: 694.  
 Vogelskamp, D.: 695.  
 Vogt, W. Paul: 696.

- Volf, Miroslav: 335, 697-699.  
Volkwein, Bruno: 700.  
Voss, Josef: 701.
- Waardenburg, Jacques: 702-703.  
Walch, Michael: 147.  
Warner, Stephen: 704-707.  
Watts, Rikki: 708.  
Weber, Franz: 709.  
Weber, Hermann: 710.  
Webster, Douglas: 711.  
Weibel, Rolf: 712.  
Weisse, Wolfram: 713.  
Welker, Michael: 714-715.  
Wentz, Richard E.: 716.  
Weren, W.J.C.: 717.  
Weth, Rudolf: 718.  
Wijsen, F.J.S.: 679.  
Wilbanks, Dana W.: 719.
- Wilfred, Felix: 92, 720.  
Wilkerson, Barbara: 721.  
Wils, Jean-Pierre: 331.  
Wilson, Henry S.: 722.  
Win, Kanbawza: 723.  
Wink, Walter: 724.  
Wirth, Lauri Emilio: 725.  
Witschen, Dieter: 726.  
Wittner, Judith G.: 707.  
Wong Wai Ching, Angela: 727.
- Yang, Fenggang: 728.
- Zaidman, Nurit: 729.  
Zenger, Erich: 419.  
Zevini, Giorgio: 730.  
Zhou, Min: 49.  
Ziebertz, Hans Georg: 731.  
Zizioulas, Ioannis: 732.

## INDICE DELLE RIVISTE

- Ad Gentes: 74, 144, 176, 412.  
 Africa: 329.  
 Ambrosius (2000: 5): 551.  
 Amicizia Ebraico-Cristiana  
 Antonianum: 256, 516, 669.  
 Apuntes: 190.  
 Archives des Sciences Sociales des Religions (\*)  
 The Asia Journal of Theology: 37, 398, 538, 723, 727.  
 Asprenas: 60-61, 629.  
 The Australasian Catholic Record: 173, 423, 657.  
 Berliner Theologische Zeitschrift  
 Bibel und Kirche: 6.  
 Bibel und Liturgie  
 The Bible Today: 39.  
 The Bible Translator: 619.  
 Biblia y Fe  
 Biblica (\*): 568.  
 Biblical Interpretation  
 Biblical Theology Bulletin  
 Bijdrage  
 Bote d. ROKA: 612.  
 British Journal of Religious Education: 40.  
 Calvin Theological Journal (\*): 239.  
 Carthaginensia  
 The Catholic Biblical Quarterly: 478, 717.  
 Catholica (Paderborn): 642.  
 Catholica (Santiago)  
 Chicago Studies: 108, 188, 269, 378, 656.  
 Christian Century: 704.  
 Christianity Today: 658.  
 Christus (México)  
 Christus (Paris): 62, 152, 544.  
 Church: 370.  
 Church History (\*): 134.  
 La Civiltà Cattolica: 204, 635.  
 Communio: 403, 648.  
 Communio Viatorum (\*)  
 Concilium: 17, 41, 59, 63, 92, 145, 156, 243, 400, 578, 583, 661, 668, 673, 683, 699, 720.  
 Confer: 72.  
 Consacrazione e Servizio: 31, 96, 178, 495.  
 Credere Oggi: 9, 112, 531.  
 Cristianesimo nella Storia  
 Cristianismo y Sociedad: 94.  
 La Critica Sociologica: 138.  
 Currents in Theology and Mission: 404.  
 Diakonia: 543.  
 Dialogue: 216.  
 Diogène: 36.  
 East Asia Journal of Theology: 449.  
 The Ecumenical Review (\*): 28, 34, 202, 317.  
 Efemerides Mexicana  
 L'Emigrato: 75-82, 84-91, 266, 279-280.  
 Engagement: 700.  
 Erbe und Auftrag: 555.  
 Esprit: 151, 289, 323, 339, 581.  
 Estudios Bíblicos  
 Estudios Eclesiásticos: 298, 436, 670.  
 Estudios Trinitarios: 285, 580, 630.  
 Ethnologie Française: 607.  
 Études: 179.  
 Études Théologiques et Religieuses (\*): 48, 120, 125, 174, 324, 664.  
 Euntes Docete: 101, 161, 199, 476.  
 Evangelische Kommentare: 396, 490.  
 Evangelische Theologie (\*): 182, 236, 422, 521, 628, 714.  
 Filosofia e Teologia: 21, 55, 171, 294-295, 464, 511, 577.  
 Forum Katholischer Theologie  
 Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: 330.  
 The Furrow: 505.  
 Geist und Leben: 649.  
 Glaube in der 2. Welt: 349.  
 Gregorianum: 366.  
 Harvard Theological Review  
 Herder Korrispondenz: 13.  
 The Heythrop Journal: 154.  
 Homiletic and Pastoral Review  
 Horizons in Biblical Theology: 193, 606, 624.  
 Humanística e Teologia: 567.  
 Humanitas: 206, 383, 405, 594.

N.B.: L'anno o il numero tra parentesi è l'ultimo consultato.

- Idea: 352.  
*International Review of Mission*: 535, 676.  
 Interpretation (\*)  
*Irénikon* (2000: 2)  
*Irish Theological Quarterly*  
*Isidorianum*: 209, 332, 524.  
*Itinerarium*: 18.
- Jahrbuch für biblische Theologie*: 11, 187, 715.  
*Josephinum Journal of Theology*: 52.  
 Journal for the Scientific Study of Religion (\*): 147, 169, 192, 237, 274, 282, 360, 409, 417, 643.  
*Journal of Biblical Literature*: 321.  
*Journal of Church and State*: 477.  
*Journal of Contemporary Religion*: 415.  
*Journal of Early Christian Studies*  
*The Journal of Ecclesiastical History* (\*)  
*Journal of Ecumenical Studies*: 441.  
*Journal of Empirical Theology*: 200.  
*Journal of Feminist Studies in Religion*: 363.  
*Journal of Hispanic-Latino Theology*: 197, 247, 253, 297, 566.  
*Journal of Religion*  
*Journal of Religious History* (\*)  
*Journal of Theological Studies*  
*The Jurist* (1998): 249.  
*Jus Canonicum*: 428.  
*Jus Ecclesiae*: 593.
- Kerygma und Dogma (\*): 131, 300, 326.
- Laurentianum*  
*Lebendige Seelsorge*: 539.  
*Lebendiges Zeugnis*: 291, 384.  
 Listening: 337.  
 Liturgical Ministry: 522.  
 Liturgy: 314, 456, 469, 582.  
*Louvain Studies*: 306, 681.  
*Lumen*: 29.  
*Lumen Vitae*: 180.  
*Lumière et Vie* (2000: 1): 411.
- Mélanges de Science Religieuse: 407.  
 Le Messager Orthodoxe: 95.  
 Method and Theory in the Study of Religion (\*)  
*Migrations Société*  
*Migration World*: 380, 496.  
 Missiology: 355.  
 Mission Studies: 277.  
*Modern Theology*: 445.
- Momentum: 343.  
 Il mondo della Bibbia: 122.  
 Mondo e Missione: 146.  
*The Month*  
*Moralia*: 296, 418.  
*Münchener Theologische Zeitschrift*: 631, 731.
- Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (\*): 254.  
 Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionstheologie (\*): 609.  
*New Testament Studies* (\*): 110, 509.  
*New Theology Review*: 33, 232, 442, 462, 530, 604.  
*Nicolaus*: 491.  
*Nouvelle Revue Théologique*: 102, 157, 195, 353, 463, 563.  
 Novum Testamentum (\*)  
 Numen (\*): 64.  
*Il Nuovo Arcopago*
- Ökumenische Rundschau (\*): 547, 655.  
 Ordenskorrespondenz: 709.
- Pacifica*: 148, 351.  
*Paginas-CEP*: 680.  
*Parola Spirito e Vita*: 1, 15, 113, 130, 136, 167, 194, 208, 217, 259, 287, 424, 433, 443, 459, 520, 610, 667, 692, 730, 732.  
 Parole di Vita: 234.  
*People on the Move*: 3, 10, 66, 104-105, 155, 198, 211-213, 241, 309, 497, 623, 626, 636, 710.
- Periodica*  
 Phase  
 Praktische Theologie (\*)  
*Presenza Pastorale*: 16, 502, 685.  
*Priests & People*: 8, 106, 132, 305, 371, 492, 550.  
 Proyección: 315-316.  
 Publik Forum: 485.
- Quarterly Review*  
*Questões de vida cristiana*: 421.
- Rassegna di Teologia*: 35, 221-222.  
*Recherches de Science Religieuse*: 301, 665-666.  
*Religion. An International Journal* (\*)  
*Religión y Cultura*: 51, 220, 437.  
 Religione e Società: 20.  
 Religious Studies (\*)

- Review for Religious*  
 Review of Religious Research (\*): 49, 573.  
*Revista Bíblica*: 203.  
*Revista de Espiritualidad*  
*Revista Eclesiástica Brasileira*: 43, 650.  
*Revue Biblique* (\*)  
*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (\*): 434, 620, 684.  
*Revue de Théologie et de Philosophie* (\*): 111.  
*Revue Philosophique de Louvain*: 541.  
*Revue Théologique de Louvain*: 255, 302, 467.  
*Ricerche Teologiche*: 184.  
*Rivista del Clero Italiano*: 141, 425, 552.  
*Rivista di Pastorale Liturgica*: 596.  
*Rivista di Scienze Religiose*: 286.  
*Rivista di Teologia Morale*: 218.  
*Rivista di Vita Spirituale*: 479-482.  
*Rivista Liturgica*  
*Sal Terrae*: 201.  
*Salesianum*: 514.  
*Sapienza*  
*Scuola Cattolica*  
*Sedos-Bulletin*: 303, 572.  
*Semeia*  
*Seminarium*  
*Servitium*: 19.  
*Servizio Migranti*: 4-5, 7, 97, 214, 246, 260-263, 272-273, 278, 292, 310-311, 358, 432, 438, 452, 470-471, 494, 527-528, 574, 576, 597, 621, 638, 660.  
*Seve*: 71.  
*Sisters Today*: 69.  
*Social Aspects of Early Christianity*: 429.  
*Social Compass* (\*): 22, 27, 58, 70, 98, 116, 166, 223, 356, 414, 420, 455, 474, 533, 706, 729.  
*Sociology of Religion*: 114, 159, 238, 408, 705, 728.  
*Spiritual Life*: 473.  
*Spiritus*: 369, 517, 678.  
*Stimmen der Zeit*: 205, 487, 556, 600.  
*Stromata*: 26.  
*Studi Emigrazione*: 83, 137, 140, 215, 518.  
*Studia Moralia*: 691.  
*Studia Patavina*  
*Studies*  
*Studium*: 45, 143.  
*Sulle strade dell'esodo* (\*): 374-375, 389-394, 426-427, 659.  
*Synaxis*: 584.  
*Teologica*  
*Testimonianze*: 56, 100, 325, 450, 532, 560, 590.  
*Il Tetto*: 119, 361, 458, 504, 554.  
*Theologica*: 185.  
*Theological Studies*: 507.  
*Theologie der Gegenwart*  
*Theologie und Glaube*: 726.  
*Theologisch-Praktische Quartalschrift*: 240, 264, 313, 500, 545.  
*Theologische Quartalschrift*: 381.  
*Theologische Rundschau* (\*)  
*Theologische Zeitschrift* (\*)  
*Theology*: 228.  
*Theology Digest*: 189, 367, 641.  
*Theology Today*: 334, 439, 447, 519, 562, 565, 633, 672, 689, 711.  
*Transactions of the American Philosophical Society*: 348.  
*Trierer Theologische Zeitschrift*  
*UISG-Bulletin*: 460.  
*Il Veltro*: 142, 275, 457, 510, 553.  
*Verbum SVD*: 591-592, 637, 654.  
*Verkündigung und Forschung* (\*)  
*Vetus Testamentum* (\*): 346.  
*Vita e Pensiero*: 536.  
*Vivarium*: 586.  
*The Way*: 53-54, 344, 377, 618.  
*Wort und Dienst*: 181.  
*Zeitschrift für Katholische Theologie*: 333.  
*Zeitschrift für Kirchengeschichte* (\*)  
*Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio)* (\*): 598-599.  
*Zeitschrift für Mission*: 622.  
*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*: 175.  
*Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* (\*): 304.  
*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (\*): 529.  
*Zeitschrift für Religionswissenschaft* (\*)  
*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (\*)

---

## recensioni

---

PIETRO CLEMENTE, ALBERTO M. SOBRERO (a cura di), *Persone dall'Africa*. Roma, CISU, 1998. 167 p.

I contributi che compongono questo testo sono diversi fra loro in quanto prendono in esame situazioni legate ad "etnie" specifiche: l'associazione Iddir delle donne etiopi; l'esperienza delle prostitute nigeriane; la storia di Ali, immigrato marocchino; i percorsi degli ambulanti senegalesi; la femminilità delle somale; la difficile integrazione degli ebrei nomadi in Israele; e anche la produzione letteraria degli immigrati, una sfida per la lingua italiana all'espressione di identità altre. Malgrado la loro diversità, questi lavori hanno un presupposto comune che riguarda il modo stesso di intendere e fare etnografia. Il titolo del libro è esplicativo dell'approccio dei ricercatori al loro «oggetto di studio»: «si dice 'dall'Africa' (moto da luogo) e non 'dell'Africa' (complemento di specificazione), per evitare sin da questo termine genericissimo di indicare appartenenze, incasellamenti e circoscrizioni [...] senza voler ingombrare con questo lo spazio della rappresentatività che costringerebbe a fare delle persone dei 'campioni' di un'etnia, una nazione, un ceto» (p. 12). Alla base di queste ricerche vi è dunque la convinzione che il termine «immigrazione» indichi una condizione specifica dei migranti, un «sentire comune», che li rende non riducibili ad altre figure sociali, ma niente di più. In questo senso, «fare etnografia» significa tornare ad incontrare le persone al di là degli stereotipi e delle categorie «esauste» del sapere moderno, senza, cioè, stabilire a priori come questo tratto distintivo giocherà nei progetti e nei percorsi individuali. L'opzione per il metodo qualitativo (siano interviste, letture di diari o altre fonti) conferma la scelta di costruzione relazionale del sapere etnografico che non sia prodotto, cioè, «sugli» immigrati ma «con» loro, nella consapevolezza della necessità di uno sguardo critico anche sulle illusorie certezze della cultura occidentale.

Questo incontro tra persone sembra produrre due effetti di conoscenza che, nelle stesse intenzioni degli autori, sono correlate fra loro. Il primo riguarda la possibilità di sfumare le differenze fra un «noi» e un «loro» dato che la postmodernità trasforma le condizioni di costruzione dell'identità rendendoci tutti in qualche modo «nomadi». Si tratta di un'«identità diasporica», non definibile in termini oppositivi – ad esempio tra un qua e un altrove – ma che piuttosto segna la «tendenza a fare della condizione multi-etnica la condizione di ognuno di noi, la ten-

denza a moltiplicare e incrociare le strade, i percorsi e le esperienze di vita. È quell'identità diasporica che già si dà in molti ambiti: dalla musica, alla moda giovanile, alla stessa letteratura" (p. 22). In questo senso, ciò che gli immigrati rendono visibile è che la vita di tutti è sospesa tra un passato perso e un futuro incerto. Il secondo effetto è quello di accentuare le differenze fra gli immigrati stessi dato che per la ricerca scientifica "l'immigrato in quanto tale non esiste: dietro a questo termine vi è in effetti una quantità di esseri umani diversissima per provenienza, motivazione, età, sesso, stato di 'transito', durata della permanenza, competenza individuale" (p. 11). Ad esempio non tutte le donne «africane» vivono nello stesso modo l'incontro con l'espressione occidentale della femminilità: le etiopi sembrano rimanere in sospeso in quanto per loro "la condizione di precarietà entro la quale preferiscono mostrarsi agli altri e a loro stesse, paradossalmente, è una condizione che infonde tranquillità e un certo grado di stabilità perché permette di rimanere sui confini, senza dover operare una scelta definitiva" (M.C. Bolognisi, p. 45); mentre le somale, che vedono infrangersi l'illusione che l'Italia possa essere una seconda patria dato che spesso sin da piccole ne conoscono la lingua, vivono fino in fondo tutta l'ambiguità della loro posizione già nel vestirsi, parlare, camminare (F. Gaetano); e ancora per le nigeriane, *destinate al ruolo di prostitute*, l'identità si gioca su più piani possibili legati peraltro ad un connubio tra gli spazi urbani e la propria moralità, tra centro-periferia e pubblico-privato, un equilibrio in base al quale dipende il loro legame con la comunità di origine, pronta in ogni caso ad essere tradita laddove non è capace di assumersi il loro diritto di esercitare la prostituzione. Ma le differenze si accentuano anche all'interno della medesima 'etnia' come mostra ad esempio l'esperienza degli ambulanti senegalesi che scelgono, se non il lavoro, il modo in cui organizzarlo e praticarlo, in maniera da rispondere più ad esigenze e ad ambizioni personali che non al bisogno di identificazione comunitaria. Mi sembra che questi due effetti possano essere efficacemente riassunti proprio con le parole di Sebastiano Ceschi sugli ambulanti senegalesi: "Tutti vengono dal Senegal, ma il Senegal, come ogni altra parte del mondo, è ormai attraversato da forti spinte che lo differenziano al proprio interno [...] Il bagaglio culturale con cui queste persone giungono nel nostro paese non è più interamente omogeneo e compatto, né radicalmente diverso ed esotico rispetto al nostro: molto c'è di comune, molto c'è di diverso, fra loro e fra loro e noi. Queste persone non rappresentano una cultura, ma hanno una cultura che possono rielaborare e utilizzare in maniera più o meno personale, con una possibile eterogeneità dei percorsi identitari" (p. 87).

Il volume offre interessanti temi di riflessione sui fondamenti epistemologici dell'intercultura, che costituisce la base dell'educazione in una società pluralistica e democratica. Il primo tema proposto riguarda uno dei maggiori nodi problematici che intervengono nella quotidianità dell'agire educativo: quello del rapporto tra identità nazionale e pratica educativa. I cambiamenti registratisi all'interno delle varie identità nazionali, infatti, hanno messo in crisi il vecchio concetto di pluralismo, che rimaneva comunque un aspetto interno ad un unico modello di cultura, per dare spazio ad un nuovo concetto di pluralismo, inteso come "confronto con modelli culturali diversi da quelli caratterizzanti la consolidata tradizione occidentale-europea" (p. 2). Ciò ha comportato nuove implicazioni problematiche di carattere individuale, sociale e politico, nonché educativo. Attraverso un *excursus* storico, che ripercorre il travagliato processo di evoluzione dei concetti di *nazione*, *comunità politica* e *Stato*, determinato da fattori economici, socio-politici e culturali, vengono efficacemente illustrate le sfide educative del momento storico presente; al contempo, sono proposte linee guida per una formazione delle generazioni del terzo millennio, che sappia trarre arricchimento dall'incontro con altre culture, che sappia educare al ripensamento critico dei propri modelli culturali e che favorisca la scelta di quelle manifestazioni di vita e di pensiero che rispecchiano gli universali umani, portando alla comprensione dei grandi problemi dell'uomo di ogni cultura.

Strettamente connesso al concetto di nazione è il concetto di cittadinanza/appartenenza. Alberto Monticone ne ripercorre l'evoluzione, a partire dal primo uso che se ne fece durante la Rivoluzione francese, per giungere all'odierno concetto di *cittadinanza mondiale* o *nuova cittadinanza*. La ricostruzione storica è particolarmente interessante in quanto evidenzia l'enorme carico di responsabilità che caratterizza il cittadino del mondo di oggi: non si tratta di allargare i diritti e i doveri della cittadinanza particolare ad una dimensione mondiale, ma di trasformare la propria appartenenza in doveri di solidarietà e corresponsabilità con l'umanità intera.

Nell'impegno per una convivenza pacifica e giusta delle diversità, Franco Casavola individua nella strada del *diritto*, di cui la *Carta delle Nazioni Unite* e la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* rappresentano le tappe più importanti finora raggiunte, il maggiore strumento di pace. Gian Cesare Romagnoli, dopo una chiara illustrazione delle dinamiche dei rapporti economici e finanziari esistenti tra paesi ricchi e paesi poveri, individua il sistema per garantire la giustizia nel mondo nell'adozione del criterio della *solidarietà* da parte degli orga-

nismi e delle collettività internazionali nei confronti dei Paesi in via di sviluppo. Tutto ciò conduce sicuramente a riflettere sull'urgenza di recuperare dei valori "autenticamente etici", come li definisce felicemente Armando Sanguini, sia ad un livello individuale, sia ad un livello di gestione degli interessi economici e politici: è questa la grande sfida della politica internazionale.

Un ulteriore tema di riflessione è rappresentato dal fattore religioso nell'educazione alla convivenza. Il cardinale Achille Silvestrini sostiene l'importanza del ruolo delle religioni nell'orientamento del vivere concreto e dimostra come la tradizione cristiana racchiuda i valori della convivenza e dello scambio reciproco; Michele Giulio Masciarelli a sua volta descrive, secondo un'ottica cristiana, la situazione dell'uomo contemporaneo, "l'uomo della crisi" perché immerso nel suo particolarismo e proteso verso l'universalismo, e individua nella sua analisi alcune "vie" verso la mondialità.

Infine, Edda Ducci riassume, in maniera illuminante, la maggiore emergenza educativa in una società in continua espansione: l'esigenza di valorizzare le differenze, di superare l'omologazione, di dare spazio alla parola, intesa come "infinita dicibilità dell'essere", "inesausta manifestazione dello spirito" ed anche "forza quasi istintuale che dirige la persona verso l'altra persona" (p. 146), difendendola dai linguaggi livellatori come quelli dell'informatica.

L'intero testo trova la sua forza nella pluralità di prospettive dalle quali si affronta il complesso tema dell'educazione alla mondialità, ponendosi come valido strumento per ricercarne e discuterne i principi fondativi, nonché le proposte didattiche.

ANNA MARIA PASSASEO

ANTHONY GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*. Bologna, il Mulino, 2000. 120 p.

Il libro nasce dagli atti delle conferenze tenute il 1999 in diverse città del mondo, trasmesse successivamente dalla Bbc. La prima e l'ultima conferenza – sulla globalizzazione e sulla democrazia – sono state tenute a Londra, mentre quelle sul rischio, la tradizione e la famiglia sono state registrate rispettivamente a Hong Kong, Delhi, Washington.

Secondo Giddens il termine "globalizzazione" si spreca, basti vedere l'uso che se ne fa sui giornali, alla TV, nei discorsi dei politici; non c'è paese in cui la globalizzazione non sia oggetto di un intenso dibattito. È dall'osservazione di tale realtà che egli trae spunto per un'attenta analisi delle trasformazioni in atto nel mondo e mette in relazione la dimensione economica e politica con la vita intima dei singoli individui.

Nel suo primo capitolo Giddens si pone alcune domande: cos'è la globalizzazione? cosa c'è di nuovo in essa? Data la sua improvvisa popolarità, il significato del concetto non è sempre chiaro. Globalizzazione ha qualcosa a che fare con la tesi secondo cui noi tutti viviamo in un mondo unico: ma in che modo esattamente? Numerosi dibattiti si sono susseguiti negli ultimi anni registrando posizioni a volte completamente opposte.

Gli "scettici" sostengono che la globalizzazione è un mito, cioè non ha un peso determinante nell'economia globale che va avanti sempre. Il commercio con l'estero rappresenta solo una piccola parte del reddito prodotto dalla maggior parte dei paesi. I "radicali" pensano invece che gli effetti della globalizzazione sono concreti e tangibili ovunque. Il mercato globale è ormai fortemente sviluppato e travalica i confini nazionali; la conseguenza è la perdita di parte della sovranità delle nazioni e la ridotta capacità da parte dei politici di influenzare gli eventi.

Giddens propende per i "radicali" e non esita a dire che la globalizzazione è rivoluzionaria; basti pensare al livello altissimo dello scambio mondiale, ai flussi finanziari e di capitale. Grazie alla nuova economia elettronica globale si possono trasferire enormi somme di denaro in pochi istanti. La globalizzazione sta ristrutturando profondamente il modo di vivere; è necessario poi sottolineare che tale fenomeno non ha solo un aspetto economico ma anche politico, culturale, tecnologico e si è diffuso soprattutto con lo sviluppo dei sistemi di comunicazione, dalla fine degli anni sessanta in poi. La velocità con cui i moderni mezzi di comunicazione operano, altera la struttura stessa della vita e dei rapporti.

Vivere in un'era globale significa anche affrontare una serie di nuove situazioni di rischio e di incertezza. Rischi che sono penetrati profondamente nella quotidianità: basti pensare ai cambiamenti climatici e ai danni inferti all'ambiente dallo sviluppo industriale globale.

Il rischio non riguarda solo la natura, ma penetra anche in altri ambiti dell'esistenza, influisce sugli aspetti intimi e personali della vita quotidiana: per questo nel libro l'autore affronta le tematiche della sessualità, del matrimonio e della famiglia.

La globalizzazione è un insieme di processi complessi che operano in maniera contraddittoria e conflittuale. I sistemi familiari tradizionali si stanno trasformando, o sono comunque in crisi, soprattutto perché le donne reclamano maggiori opportunità e le conseguenze si stanno sentendo in tutto il mondo, nell'ambito del lavoro come in quello della politica. Anche altre forme di tradizione, come quelle legate alla religione, stanno subendo grosse trasformazioni. Lo stesso fondamentalismo trae origine da un mondo di tradizioni in rapida erosione. Si parla di nazione, famiglia, natura, tradizioni come se fossero uguali a ciò che erano in passato, ma non lo sono più; sono isti-

tuzioni inadeguate al cambiamento in atto, e ci si ritrova impotenti davanti a tale inadeguatezza.

I vecchi legami d'amore e sessuali, i rapporti genitori-figli e l'amicizia sono sostituiti da quella che viene definita "comunicazione emozionale" basata su rapporti chiamati di "relazione pura". Quest'ultima dipende dal processo di fiducia che intercorre tra due persone ed è implicitamente democratica. Giddens reputa un buon rapporto un ideale, al quale le relazioni normali non somigliano affatto. La "relazione pura" è basata sulla comunicazione, sulla comprensione del punto di vista dell'altro e sulla fiducia che può scaturirne.

Tutte queste qualità corrispondono ai valori della democrazia politica; il dialogo è caratteristico della democrazia. Quando applichiamo alle relazioni questi principi ideali parliamo di "democrazia delle emozioni" nella vita di tutti i giorni. I rapporti quotidiani invece sono spesso confusi e conflittuali, quindi lontani dal loro ideale; ma anche i principi della democrazia sono ideali, e spesso rimangono molto distanti dalla realtà.

A proposito di democrazia, Giddens la definisce come un sistema di libera competizione tra partiti politici per le posizioni di potere, tramite elezioni regolari e corrette alle quali ogni cittadino può partecipare. Da diversi sondaggi d'opinione si riscontra che la gente ha perso buona parte della fiducia che aveva nei politici, ma non ha perso la fiducia nei processi democratici. In una società in cui i cittadini dispongono delle stesse informazioni di coloro che sono al potere, i vecchi meccanismi di potere non funzionano; nei paesi democratici c'è bisogno di un governo con una nuova decisionalità, di un approfondimento della democrazia stessa: Giddens la chiama *democrazia democratizzante*. La "democratizzazione della democrazia" assumerà forme diverse a seconda dei paesi, ma per tutte dovrà consistere in un'efficace decentramento del potere, nell'adozione di efficaci misure anti-corruzione: i mezzi saranno le riforme costituzionali, una maggiore trasparenza nelle questioni politiche ed il rafforzamento della cultura civica. Solo attraverso tutto questo sarà possibile costruire quella che il sociologo chiama "democrazia delle emozioni".

Se la globalizzazione è un prodotto occidentale, porta il segno della potenza economica e politica americana e porta conseguenze disomogenee, tuttavia essa non è riducibile semplicemente al dominio dell'Occidente sul resto del mondo; è un processo che coinvolge e tutti i paesi, inclusi gli Stati Uniti. Giddens tiene conto di tutto questo e nel suo libro affronta tali problemi in chiave discorsiva e, si potrebbe dire, poco accademica. Di facile lettura, cattura l'attenzione del lettore e lo guida con maestria all'analisi delle nuove realtà che investono la società di oggi.

Nell'ampio panorama degli studi sull'immigrazione in Italia e Europa, quelli dedicati all'immigrazione femminile sono meno numerosi e ancora più rari sono quelli che riguardano le donne del Nord Africa in genere e del Marocco in particolare.

In Italia queste tematiche sono state studiate da ricercatrici come G. Favaro e C. Omenetto che hanno esplorato la condizione di donne di diversa provenienza inserite in Italia settentrionale. L'opera più interessante è proprio quella di G. Favaro e C. Omenetto "Donne arabe in Italia" riguardante donne provenienti dal Marocco, Egitto e Tunisia. Sembra di poter desumere che le donne marocchine intervistate abbiano seguito percorsi di tipo tradizionale. Quindi, nell'ambito delle tematiche femminili, "La solitudine e il coraggio" di M.I. Maciotti rappresenta un interessante "studio di caso" sulle donne marocchine residenti a Roma o nel Lazio, dove non esistono forme associative che le riguardino. Il lavoro consiste in una ricerca svolta in meno di un anno (giugno 1997 - aprile 1998), da un'équipe interamente femminile. L'assunto di base è stata la convinzione che molti cambiamenti siano in corso all'interno del ruolo tradizionale della donna e che le situazioni possano essere comprese entro due estremi. Da un lato la donna educata ad essere subalterna al marito e quindi a subirne le decisioni e dall'altro lato quella "rivoluzionaria", che rifiuta l'assunzione passiva di ruoli ascritti e rivendica il diritto di prendere decisioni in autonomia.

La metodologia della ricerca è stata quella delle interviste in profondità, adottata per lasciare ampia libertà alle ricercatrici di spaziare dagli accadimenti alle emozioni e sentimenti dell'universo femminile. L'indagine si caratterizza come un *case study* e non ha la pretesa di avere rappresentatività statistica; la sua peculiarità sta nel fatto che, fino ad oggi, sono poche le ricerche analoghe. Le donne marocchine intervistate sono tutte al di sotto dei 35 anni e si sono dimostrate disponibili e aperte, nonostante non siano abituate a parlare di sé. C'è chi proviene dalla campagna e chi da una grande città, con diversi modelli familiari. In Italia si trovano a vivere situazioni tra loro differenti, di difficoltà e isolamento aggravato dalla mancanza di conoscenza della lingua italiana. In questi casi l'unico tramite è il marito, e tale dipendenza riafferma la subalternità femminile. Al tempo stesso hanno un elemento che le accomuna: sono donne dotate di un grande coraggio che rivendicano il diritto di vivere una vita migliore in Italia o in Marocco, donne con il coraggio di interpretare il loro ruolo in situazioni di mutamento sociale.

L'impressione che si ricava dopo la lettura del libro è che la narrazione delle tematiche femminili è avvenuta in modo da poter coinvolgere il lettore. Notevole la bibliografia ragionata sulla condizione della donna marocchina.

SERENA CELLETTI

L'auteur de cet ouvrage est bien connu par ses recherches de sociologie de travail menées depuis 1980 sur l'évolution du marché de travail en France à partir des années '50 jusqu'aujourd'hui et sur la place qui y a occupé l'immigration de main d'oeuvre. L'ouvrage constitue, en quelque sorte, la synthèse de ces recherches que l'auteur a voulu encadrer dans une analyse théorique concernant autant la sociologie du travail que la sociologie de l'immigration.

Le principal mérite de l'ouvrage c'est d'avoir constamment situé la question de l'immigration en relation avec les différentes évolutions du travail et de la stratification sociale.

Les questions relatives à l'intégration des populations issues de l'immigration reçoivent ainsi un nombre d'éclairages importants par la prise en considération systématique de la dimension de l'insertion professionnelle.

La première partie de l'ouvrage est consacrée – à travers un aperçu des théories économiques – aux modèles d'analyse du fonctionnement du marché de travail. L'auteur prend en compte les évolutions récentes de la recherche vers des approches interdisciplinaires, notamment celles qui font l'hypothèse d'une part des catégories de main d'oeuvre, constituées en fonction de la place des individus dans les rapports sociaux et des modalités de leur insertion économique et, d'autre part, d'une accumulation de facteurs conduisant à la précarité sociale. L'analyse montre surtout à travers les données historiques concernant la période des années 60 à 70 qu'il y a eu un processus de constitution d'une catégorie «immigrée», comme catégorie de main d'oeuvre ayant une place spécifique dans le système de l'emploi. Ce processus a été le résultat d'une mode de gestion patronale qui impliquait l'absence d'évolution de carrière favorable, notamment en matière de rémunération et de la nouveauté de l'attrait de la société de consommation. En conclusion de cette partie, l'auteur souligne deux évolutions importantes de la catégorie immigrée concernant, la première, les conditions juridiques du maintien d'une précarité d'emploi et d'un moindre accès à la protection sociale et, la deuxième, le décalage croissant entre les catégories juridiques et les catégories sociologiques, les premières devenant de plus en plus inadéquates pour l'étude des réalités de l'emploi.

La seconde partie est consacrée à l'examen, à travers des données d'enquêtes, menées pendant les années '80, de l'évolution des politiques d'emploi des grandes entreprises consécutives à la fermeture officielle des flux migratoires, prise en 1974. Cette évolution a conduit à la fois à un déplacement global de l'emploi lié à des évolutions structurelles de l'activité écono-

mique ainsi qu'à une remise en question du modèle traditionnel de l'emploi des immigrés, au profit d'un développement de la flexibilité. L'auteur souligne comment ces évolutions semblent plutôt avoir mené à un accroissement des différenciations sociales et à la constitution des nouvelles segmentations du collectif de travail, compte tenu, par ailleurs, d'une externalisation de nombreuses activités.

La mise en oeuvre des nouvelles politiques d'emploi, souligne l'auteur, n'autorise pas à conclure à la possibilité d'un remplacement des travailleurs immigrés, mais plutôt à leur déplacement vers un domaine d'emploi non couvert par les conventions collectives: voir le déplacement dans l'industrie automobile après 1976 des immigrés vers la sous-traitance et l'emploi intérimaire.

La troisième partie est consacrée aux évolutions de l'emploi dans les petites entreprises. A partir d'une enquête qui a couvert exclusivement la région parisienne, l'auteur montre à la fois une diffusion des immigrés vers un domaine d'emploi où leur présence était auparavant faible et une évolution vers des qualifications plus élevées. Les résultats de cette enquête mettent en évidence que l'affectation spécifique dont font l'objet les populations issues de l'immigration dans le monde du travail n'est pas à interpréter en termes de «discrimination» (cette lecture serait du tout insuffisante). Cette affectation doit être expliquée comme le résultat d'un processus de constitution d'une stratification, dans lequel sont impliqués, souvent malgré eux, de nombreux acteurs. Elle s'effectue aujourd'hui au travers des mécanismes scolaires de sélection et d'orientation, puis au travers des modalités d'accès au marché du travail et de l'extension de la précarité et des modes de gestion. L'auteur avance des réserves vis-à-vis des revendications visant à formuler des mesures spécifiques de «discrimination positive» (l'«affirmative action» américaine) pour corriger cette affectation spécifique dont font encore objet les immigrés. Ces mesures ne seraient que «porteuses d'ambiguïté». L'intégration des immigrés est inséparable d'une transformation des rapports sociaux, d'une amélioration des possibilités de valorisation et d'une égalité des droits sociaux. Dans la conclusion générale de l'ouvrage, l'auteur pose la question du devenir de l'immigration en lien avec celui du salariat. «Les remises en cause, par ces populations issues de l'immigration, des contraintes qui leur sont imposées ont ouvert le champ à des nouveaux conflits au cours desquels ce qui se joue n'est peut-être pas le devenir de l'immigration elle-même que celui du salariat: soit une recomposition, soit une atomisation dans la concurrence et un renforcement des divisions de toutes sortes» (p. 376).

ANTONIO PEROTTI

---

## rassegna delle riviste

---

MOSHE SEMYONOV, NOAH LEWIN-EPSTEIN, ANAT YOM-TOV, *Metropolitan Labour Markets, Peripheral Labour Markets and Socio-economic Outcomes among Immigrants to Israel*, «International Migration», (39), 3, 2001, pp. 99-119.

L'articolo sintetizza i risultati di una ricerca della Facoltà di Scienze Sociali - Università di Tel Aviv riguardante il diverso impatto del mercato del lavoro urbano e periferico sulla riuscita socio-economica degli immigrati. Il caso-studio proposto è quello degli ebrei russi immigrati in Israele dai paesi ex-sovietici dopo il 1989. Gli Autori partono dalla considerazione che, pur esistendo una vasta letteratura in merito all'inclusione degli immigrati nel mercato del lavoro, scarsa attenzione è stata data alla relazione fra le opportunità tipiche di ciascuna realtà locale e i risultati socio-economici raggiunti dagli immigrati in quella realtà. Utilizzando i dati del Censimento di Popolazione relativo all'anno 1995, realizzato dall'Ufficio Nazionale di Statistica, gli Autori analizzano due indicatori di progresso socio-economico degli immigrati (status occupazionale e salario mensile) attraverso alcune variabili che li determinano: genere, durata del soggiorno, età, stato civile, ore di lavoro, appartenenza etnica. Viene esaminata la distribuzione degli immigrati nei diversi mercati del lavoro a seconda delle caratteristiche sociali e demografiche; si risponde alla questione se i mercati del lavoro locali influiscano in maniera diversa sui risultati socio-economici, e se tali risultati differiscano in maniera significativa a seconda del contesto in centro e in periferia. Le conclusioni rivelano una grande complessità, e la necessità di approfondire questo filone della ricerca.

MICHAEL FIX, WENDY ZIMMERMANN, *All Under One Roof: Mixed-Status Families in an Era of Reform*, «International Migration Review», XXXV, 2, 2001, pp. 397-419.

L'articolo raccoglie i principali dati e le conclusioni di uno studio intrapreso con il sostegno di un vasto consorzio di agenzie federali degli Stati Uniti, nonché di Fondazioni private. Anche questo è un segno di quanto rilevante sia il tema in questione, ben illustrato dal titolo: "Tutti sotto lo stesso tetto: le famiglie a status misto nell'era delle riforme". Gli Autori prendo-

no in considerazione il prospetto demografico della popolazione 1998, che mostra come una famiglia su dieci sia composta da uno o più genitori non in possesso della cittadinanza statunitense, e uno o più figli con cittadinanza. L'analisi del fenomeno tocca questioni decisamente delicate, dal momento che le famiglie a *status* misto sono variamente composte di immigrati legali, clandestini, naturalizzati. Inoltre, si tratta di una composizione mutevole: man mano che gli illegali regolarizzano la loro posizione, e i regolari ottengono la naturalizzazione, la già complicata arena delle politiche migratorie e di integrazione si disegna in maniera quanto mai fluida e complessa. Gli Autori evidenziano le tappe principali del percorso legislativo e amministrativo che ha regolato la materia sin dagli anni '70 e identificano le maggiori sfide nel raggiungere gli obiettivi delle riforme riguardanti welfare ed immigrazione.

PEDRO TELHADO PEREIRA, LARA PATRÍCIO TAVARES, *Is Schooling of Migrants' Children More Like That of Their Parents, Their Cousins, or Their Neighbours?*, «Journal of International Migration and Integration», (1), 4, 2000, pp. 443-459.

BILKIS VISSANDJÉE, SOPHIE DUPÉRÉ, *Culture, migration et instrument de mesure: défis incontournables*, «Journal of International Migration and Integration», (1), 4, 2000, pp. 477-492.

JAN NIESEN, *The Starting Line and the Promotion of EU Anti-Discrimination Legislation: The Role of Policy Oriented Research*, «Journal of International Migration and Integration», (1), 4, 2000, pp. 493-503.

Segnaliamo i primi due articoli per l'originalità delle tematiche, il terzo per la rilevanza dell'argomento nel contesto europeo e la scottante attualità in ambito internazionale. Pereira e Tavares (Università di Lisbona) partono da una domanda: "Il livello scolastico dei figli di immigrati è più simile a quello dei loro genitori, dei coetanei autoctoni, o dei coetanei rimasti nel paese d'origine?". Il caso-studio proposto riguarda i Portoghesi in Francia e vengono presi in considerazione individui di 25 e 45 anni come rappresentativi delle rispettive generazioni. Incrociando dati e variabili, gli Autori giungono ad una serie di conclusioni: la seconda generazione mostra qualifiche più alte di quelle dei genitori; non si riscontrano differenze rilevanti tra la *performance* dei figli di immigrati e quella dei loro coetanei autoctoni; la riuscita dei figli di Portoghesi emigrati in Francia è migliore di quella dei loro coetanei nella terra d'origine. Mettendo insieme questi elementi, la conclusione è che si può dunque parlare di un inserimento positivamente realizzato in campo scolastico degli immigrati portoghesi in Francia. Come sug-

gerito dagli Autori, occorrerebbero comunque ulteriori approfondimenti e contributi da altre discipline delle scienze sociali per avvalorare questa tesi.

L'articolo di Vissandjée e Dupéré (Università di Montréal) trae spunto dalla considerazione che l'elaborazione di strumenti di ricerca e di misura "sensibili" e appropriati alla realtà delle diverse comunità etniche è fondamentale nelle società contemporanee. In tal senso, nel titolo, si parla di una "sfida inevitabile". Il caso-studio analizzato è relativo alla preparazione di un formulario di ricerca destinato a sondare l'accesso ai servizi sanitari da parte di donne immigrate in Canada dal Sud-est asiatico. Vengono discussi i vari passi affrontati per una stesura culturalmente corretta e realmente comprensibile del contenuto del formulario, in particolare la fase della traduzione linguistica. Anche qui, come nel contributo sopra esaminato, le conclusioni evidenziano il bisogno di un maggior impegno della ricerca nell'esplorazione di una tematica sottovalutata e solo apparentemente secondaria, ma di enorme importanza per un approccio efficace nella "pratica dell'intercultura".

La nota di ricerca a cura di Niessen, scritta e pubblicata nella fase preparatoria della Conferenza ONU di Durban dell'agosto 2001, delinea sinteticamente i passaggi della storia recente che, all'interno dell'Unione Europea, hanno portato all'approvazione della Direttiva sull'Eguaglianza Razziale. Viene evidenziato soprattutto il prezioso contributo del privato sociale (associazioni, organizzazioni non governative) e del mondo della ricerca, riuniti in una coalizione chiamata "Starting Line Group", che ha dato impulso e sostanza alla promozione di politiche anti-razziste come punto ben saldo e rilevante nell'agenda europea.

*Dossier "L'intégration face à la discrimination et aux exclusions", «Migrations Société», (13), 75-76, mai-août 2001, pp. 35-168.*

In corrispondenza con l'inaugurazione della conferenza ONU sul razzismo (Sud Africa, agosto 2001), esce questa raccolta degli atti del Convegno tenutosi nel maggio 2000 presso l'Università di Cergy-Pontoise, organizzato dal CIEMI (Centro Studi per le Migrazioni Internazionali - Parigi) e promosso dall'Associazione per la Cultura Berbera. *Integrazione versus discriminazione ed esclusione*: questo il contenitore entro cui si collocano i contributi sui vari aspetti del tema, curati da autori di varia provenienza.

L'impostazione teorica viene data in maniera critica e problematica da Vourc'h, De Rudder e Fardouet (Università di Parigi e di Nizza) nel loro articolo su "La posta in gioco politica

nella lotta contro il razzismo: discriminazione giustificata, azione affermativa, discriminazione positiva. Parliamo della stessa cosa?" Un nucleo di tre articoli del dossier riguarda la questione dell'accoglienza alloggiativa come fattore di integrazione o, a seconda dei casi, di esclusione. I due articoli dei giornalisti N. Djennad e C. Deleu sottolineano opportunamente l'importanza del ruolo dei media e dell'inclusione di professionisti di origine straniera nella diffusione dell'immagine degli immigrati destinata a formare e informare l'opinione pubblica nel paese ospite.

Completano il dossier: "Cittadinanza locale e cittadinanza europea" (A. Boumédiène-Thiery); "I Francesi di origine straniera candidati alle elezioni" (P. Oriol); "Famiglia, discriminazione e cittadinanza" (A. Zehraoui); "Immigrazione e strategie familiari in ambiente scolastico" (B. Dubreuil); "L'attualità delle discriminazioni razziali" (P. Bataille). Come di consueto, è fornita in appendice una bibliografia selezionata sul tema.

AA.VV., *Bairros & vizinhanças*, «Travessia - Revista do Migrante», XIII, 38, setembro-dezembro 2000, pp. 3-38.

Com'è nello stile di *Travessia*, il tema proposto per il dossier trae spunto dall'osservazione dell'ambiente circostante, per offrire uno spaccato significativo di riflessione sulla realtà migratoria in Brasile. Ecco il senso dei contributi raccolti sui *Bairros*, quartieri periferici nati e cresciuti ai margini delle metropoli a seguito del passaggio dall'economia rurale all'era industriale, che ha visto la massiccia migrazione interna di lavoratori dalla campagna alle città. Il processo di urbanizzazione ha avuto nei migranti i suoi protagonisti, attraverso la costruzione di una "vita di quartiere" con le sue proprie relazioni sociali, pratiche culturali, organizzazioni comunitarie. Ciascun Autore presenta il quadro di una città diversa. Emblematico il caso della megalopoli di San Paolo dove, sin dall'inizio del '900, gli antichi modelli di convivenza si sono andati modificando, e con essi l'aspetto caratteristico del paesaggio urbano. Nelle parole di Odette Carvalho de Lima Seabra, geografa: "la metropoli non è data. Essa assume man mano realtà come sintesi contraddittoria di un gigantesco processo di mobilitazione e concentrazione che genera un suo proprio spazio urbano".

a cura di SABINA ELEONORI

Finito di stampare nel mese di ottobre 2001

## Linee guida per gli autori

Ogni saggio viene valutato dai referees di Studi Emigrazione. Con l'invio dell'articolo, viene sottinteso che l'autore è d'accordo sulla sua pubblicazione. Dal momento dell'arrivo, la rivista acquisisce il diritto di prima pubblicazione; pertanto, non può essere presentato ad un'altra rivista fino alla decisione circa la sua pubblicazione. Articoli o recensioni apparsi su altri periodici non vengono considerati.

La collaborazione con Studi Emigrazione è gratuita. Nel caso l'articolo venga pubblicato, tutti i diritti sono del Centro Studi Emigrazione Roma. I manoscritti dei saggi, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

### Per la preparazione dei saggi

Vanno inviate alla Redazione di Studi Emigrazione due copie del saggio (max. 25 cartelle) con il testo impaginato (incluse possibilmente le tabelle ed i grafici) su formato A4, interlinea 1.5, corpo 12, margini 2.5 cm. Le note, in corpo 10, vanno indicate a piè di pagina

- una copia del testo va fornita su dischetto o inviato alla rivista via e-mail al seguente indirizzo: [studiemigrazione@cser.it](mailto:studiemigrazione@cser.it)
- eventuali grafici sono da inserire su un file a parte e vanno corredati delle tabelle dei dati originari
- formato dei files: compatibili PC, preferibilmente .Doc oppure .RTF
- di norma non vengono pubblicate fotografie
- va allegato un riassunto dell'articolo che non superi le 20 righe, nella lingua originale e in inglese
- l'articolo deve essere firmato con nome e cognome, ente di appartenenza
- sono richiesti i recapiti postali, telefonici e l'indirizzo e-mail

### Indicazioni per il testo, note e bibliografia

- le sigle usate nel testo sono da specificare per esteso almeno la prima volta. Esempio: Centro Studi Emigrazione Roma (CSER)
- sono da segnalare con completezza e precisione le testate e le fonti di tabelle e grafici
- le citazioni degli autori nel testo devono riportare il cognome dell'autore e la data della pubblicazione (es. Rosoli, 1986). Il riferimento bibliografico completo va quindi inserito nella bibliografia finale
- nella bibliografia finale, come anche nel testo, se ci sono più opere di un autore pubblicate nello stesso anno, esse vanno distinte con le lettere *a*, *b*, ... dopo l'anno di pubblicazione
- la bibliografia finale segue l'ordine alfabetico per autore e, nel caso di autori con più pubblicazioni, l'ordine cronologico
- i riferimenti bibliografici devono essere completi:  
**volume:** cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo), luogo, editrice, anno di pubblicazione  
**contributo** in un volume collettivo: cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo).  
**In:** cognome e nome del curatore, titolo del volume, luogo, editrice, anno, pagine del contributo.  
**articolo** di rivista: cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo), rivista, annata, numero, anno, pagine.

### Note, discussioni, recensioni

- Note, discussioni (sintesi di convegni, brevi comunicazioni, punto della situazione ecc...) non possono superare le 8 pagine; le recensioni non oltre le 3 pagine.

# STUDI EMIGRAZIONE      MIGRATION STUDIES

International journal of migration studies

---

VOLUME XXXVIII

N. 143

SEPTEMBER 2001

---

## Table of contents

- B. BERTOLANI, Italian-North African mixed couples in Reggio Emilia. Continuity and Interruption of Social and Cultural Relationships
- A. CASELLA PALTRINIERI, Foreign Domestic Workers in Italy. The Possibility of Cultural Interaction
- B. BUSATO, Immigrant Women from Maghreb in the Veneto Region. Employment and Cultural Experiences
- S. VITALE, Migrant Women in the West-Mediterranean. Moroccan Migrant Women in Spain
- G. BENTOGGIO, Jeremiah's Letter to the Exiled
- I. CARDELLINI, How the "Foreigner" Concept is used in the Old Testament. A Study of Migrations and Human Mobility in Ancient Near Eastern Societies
- G. GRESHAKE, The Unity of the Human Family – The Unity of God. A Commentary to "Gaudium et Spes" N. 24
- G. TASSELLO, The Documents of Holy See and Migration
- G. TASSELLO, L. DEPONTI, C. LUBOS (eds.), Philosophy and Theology in the Context of Migration. A Bibliographic Update
- Bibliography
  - Subject index
  - Geographical and ethnic index
  - Author index
  - Journal index
- 

## Book reviews Review of reviews

---

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE  
Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Italy  
Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651  
E-mail: [studiemigrazione@cser.it](mailto:studiemigrazione@cser.it) - Web site: <http://www.cser.it>